

The Doctrines of Muslims

الدكتور عبد الرحمن بدوي

Dr. Abdel-Rahman Badawi

المعتزلة، الأشاعرة، الإسماعيليّة، القرامطة، النّصيريّة

Mu'tazilites, Ashārītes,
Ismā'īlīs, Qārmatians & Nosairis

دار العلم للملايين

بيروت، نيسان / أبريل ١٩٩٧

تصدير

للفلسفة الإسلامية تاريخ حافل بأعلام أصحاب المذاهب الذين أنشأوا أنظمة فكرية استندت إلى التراث اليوناني من ناحية، والتراث الفكري الإسلامي من ناحية أخرى. ونتج عن هذا التأثير المزدوج مركب فكري خاص ممتاز بالأصالة إذا ما قورن بسائر التيارات الفكرية في تاريخ الإنسانية، ومن هنا كان من الواجب أن يُدرس قائماً برأسه بوصفه إسهاماً خاصّاً في الفكر العالمي.

وحتى الآن لم تصدر بأية لغة من اللغات دراسة شاملة لتاريخ تلك الفلسفة. ولئن كان ذلك مفهوماً قبل منتصف هذا القرن، فإن الأمر صار واجباً الآن، وقد نُشرت واكتُشفت ذخائر هائلة من هذه الفلسفة، فمثلاً لم نكن نملك بالأمس عن المعتزلة، وهي أكبر مذهب كلامي في الإسلام، غير أقوال خصومها عنها بما فيها من تحيّف وتشويه وعدم وفاء بالتعبير عن سائر أفكار المذهب. أما اليوم فقد انقلبت الآية، فأصبحنا بعد نشر مخطوطات اليمن خصوصاً ننوء تحت ثروة هائلة من كتب المعتزلة أنفسهم. والأمر كذلك بالنسبة إلى سائر المذاهب الإسلامية: صارت بين أيدينا مؤلفاتهم التي عبّروا فيها عن آرائهم ودافعوا عنها ضد خصومهم. وإذا كان الكثير لا يزال ينتظر أن يرى النور في طبعات نقدية علمية تتوافر لها كل أسباب النقد التاريخي،

فإنّ ما نشر في العشرين سنة الأخيرة يكفي لوضع دراسة شاملة هي بمثابة موازنة عامة لتقدير هذه الأصول وهو ما هدفنا إليه في هذا الكتاب الشامل.

نتناول في القسم الأول من الكتاب أهمّ مذهبيْن إسلاميين في علم الكلام، ونعني بهما: المعتزلة والأشاعرة. وقد حرصنا أثناء العرض على الإكثار من إيراد نصوصهم بحروفها، أولاً ليتعوّد القارئ على أسلوبهم وعباراتهم، ولمزيد من التدقيق في العرض ثانياً، حتى يتسم بالموضوعية التامّة بعيداً عن مبالغات التأويل واغتصاب المقارنات بالأفكار الحديثة، مما هو آفة كثير من الدراسات في هذا الميدان.

أما في القسم الثاني من الكتاب فإننا سنتناول سائر المذاهب الإسلامية ذات الأفكار الفلسفية، لأن كتابنا هذا هو في الفلسفة الإسلامية وليس في تاريخ الفرق الدينية. ولهذا لا يعنينا من الفرق الإسلامية غير الجانب الفلسفي، أو الفكري الخالص القائم على الاستدلال العقلي. وسنعرض فيه لتيارات الباطنية الرئيسة: الإسماعيلية، والقرامطة، والنصيرية، ويجمعها كلها النزعة الباطنية، أعني تأويل النصوص المقدسة، أو شبه المقدسة، تأويلاً باطناً يختلف عن المعنى الظاهر اختلافاً مغرقاً في التأويل، ابتغاءَ التوفيق بين هذا المعنى وبين النزعات الجديدة والمطامح المستسرّة والتطلّعات المتوثبة إلى تحقيق القوة وبسط السلطان. ومن هنا ارتبطت هذه التيارات باتجاهات سياسية واجتماعية واقتصادية خطيرة وعنيفة: أما خطورتها فترجع إلى كونها تمثل انصرافاً عن المجرى التقليدي للأمور، وظهورها في شكل انقلابات محورية، وافتقارها إلى ضوابط راسخة أو معايير يمكن التفاهم عليها، أما عنفها فلأنها لا تستطيع أن تحقق أهدافها بالوسائل الشرعية المقررة، ولهذا

تلجأ إلى البطش إن تمكّنت، والاستتار المتآمر في دور التمهيد، والتقية الغادرة في ظل سلطان الخصوم.

ومن هنا كان علينا في عرضنا لهذه التيارات أن نتوسع في تاريخها السياسـي، علـى خلاف ما فعلنا في القسم الأول من الكتاب حين عرضنا مـذهبي المعتزلـة والأشـاعرة، لأن المذاهب الباطنية كانت إيديولوجيات أكثر منها مذاهب فكرية، والإيـدلوجيات هـي البطانـة للحركات السياسية والاجتماعية. ولا يزال هذا التاريخ السياسي لهذه الفرق الباطنية حيّاً حتـى اليوم، رغم الضآلة العددية لمن ينتسبون إليها اليوم في أنحاء العـالم: فـي لبنـان، وسـوريا، وباكستان، والهند، وإيران وجاليات صغيرة هنا وهناك في شرقي أفريقية وفي الأميركيتين.

والباحثون ــ بنوع من حب الاستطلاع المَرَضي ــ أكثر احتفـالاً بالأفكـار الغريبـة والمذاهب الشاذّة. ومن هنا كان الاهتمام بالمذاهب الباطنية في الإسـلام أقـوى بكثيـر مـن الاهتمام بمذاهب المعتزلة وأهل السنة والجماعة. وآية ذلك هذا الحشد الهائل مـن الدراسـات والأبحاث المفردة الخاصة بالمذاهب الباطنيـة، ممـا قـام بـه المستشـرقون الأوروبيـون والأميركيون منذ بداية القرن التاسع عشر حتى اليوم. فقد كرّسوا لها من الأبحـاث أضـعاف أضعاف ما خصصوه لسائر الفرق الإسلامية، وكلما فتر الاهتمام بها ما يلبث أن يتجدد وبقـوة أكبر، حتى جاءت فترات في تاريخ البحث في المذاهب الإسلامية كان البِدْعُ السائد فيهـا هـو دراسة الإسماعيلية أو القرامطة أو النصيرية. وواكب ذلك نموٌّ متواصل فيما يُنشر محقَّقاً مـن كتبهم هم أنفسهم، بعد أن ظل الاعتماد طويلاً على ما كتبه عنهم خصومهم. على أنه لا يـزال جانب كبير من

مخطوطاتهم لم ينشر محققاً بعد. ولذا اعتمدنا في كتابنا هذا على قدر ضخم من المخطوطات لم ينشر بعد.

والتزمت النزاهة التامة في العرض، أعني المنهج التاريخي الفيلولوجي المحض، دون أن أتعرض للحكم لها أو عليها، فهذا أمر ليس من شأني الخوض فيه، فما أنا إلاّ مؤرخ للأفكار وحسب، وما لمؤرخ الأفكار أن يتخذ موقفاً خاصّاً إيديولوجيّاً بإزائها، وإلاّ جانب الأمانة وحاد عن الموضوعية، وتلونت أحكامه بلون ميوله.

عبد الرحمن بدوي

ملاحظة: حُذف من هذه الطبعة الباب المتعلق بالدروز، وذلك بناءً على طلب الهيئات الدينية المختصة.

القسم الأول

المعتزلة والأشاعرة

[Blank Page]

علم الكلام

تعريفه والدواعي إليه

[Blank Page]

تعريفات علم الكلام

أوسع ما لدينا من تعريفات هو ما أورده التهانوي في « كشاف اصطلاحات الفنون[1] » وفيه جمع ما قبل في تعريفه. وهاك ما يقوله:

« علم الكلام؛ ويسمى بأصول الذين أيضاً؛ وسماه أبو حنيفة ـــ رحمه الله تعالى ـــ بالفقه الأكبر. وفي « مجمع السلوك »: ويُسمى بعلم النظر والاستدلال أيضاً؛ ويسمى أيضاً بعلم التوحيد والصفات.

وفي « شرح العقائد » للتفتازاني: العلم المتعلق بالأحكام الفرعية، أي العملية، يسمى علم الشرائع والأحكام؛ وبالأحكام الأصلية، أي الاعتقادية: يسمى علم التوحيد والصفات. انتهى.

وهو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير، بإيراد الحجج ودفع الشُّبهَ. فالمراد بالعلم: معناه الأعم، أو التصديق مطلقاً، ليتناول إدراك المخطئ في العقائد ودلائلها. ويمكن أن يراد به المعلوم، لكن بنوع تكلّف بأن يقال:علم أي معلومٍ يقتدر معه، أي مع العلم به، الخ. ـــ وفي صيغة الاقتدار تنبيه على القدرة التامة. وبإطلاق المعية تنبيه

---

١ « كشاف اصطلاحات الفنون » للشيخ المولوي محمد أعلى بن علي التهانوي طبع بالاوفست. بيروت، ص ٢٢ ـــ ص ٢٣.

على المصاحبة الدائمة. فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد، مع ما يتوقف عليه إثباتها من الأدلة، ورد الشُّبه، لأن تلك القدرة على ذلك الإثبات إنما تصاحب هذا العلم، دون العلم بالقوانين التي تستفاد منها صُوَر الدلائل فقط؛ ــ ودون علم الجدل، الذي يتوسل إلى حفظ أي وضعٍ يراد، إذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك؛ وإن سُلّم، فلا اختصاص له بإثبات هذه العقائد، والمتبادر من هذا الحدّ ما له نوع اختصاص به؛ ــ ودون علم النحو المجامع لعلم الكلام مثلاً، إذ ليس تترتب عليه تلك القدرة دائماً على جميع التقادير، بل لا مدخل له في ذلك الترتب العادي أصلاً.

وفي اختيار: « يقتدر »، على: « يثبت » إشارة إلى أن الإثبات بالفعل غير لازم. وفي اختيار « معه » على « به » مع شيوع استعماله تنبيه على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من « الباء »، إذ المراد الترتب العادي.

وفي اختيار « إثبات العقائد » على « تحصيلها » إشعار بأن ثمرة الكلام إثباتها على الغير، وبأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتدّ بها، وإن كانت مما يستقل العقل فيه. ولا يجوز حمل الإثبات هنا على التحصيل والاكتساب، إذ يلزم منه أن يكون العلم بالعقائد خارجاً عن علم الكلام ثمرةً له؛ ولا خفاء في بطلانه. والمتبادر من « الباء » في قولنا: « بإيراد »: هو الاستعانة دون السببية. ولئن سُلّم وجب حملها على السببية العادية دون الحقيقة، بقرينة ذلك التنبيه السابق.

وليس المراد بالحجج والشُّبَه ما هي كذلك في نفس الأمر، بل بحسب زعم من تصدّى للإثبات بناءً على تناول المخطئ.

ولا يراد بالغير الذي يثبتَ عليه العقائد غيراً معيّناً، حتى يرد أنها إذا أثبتت عليه مرةً لم يبق اقتدار على إثباتها قطعاً، فيخرج المحدود عن

الحد. فحاصل الحد أنه علم بأمور يقتدر معه ــ أي يحصل مع ذلك العلم حصولاً دائماً عادياً ــ قدرة تامة على إثبات العقائد الدينية على الغير، والزامها اياه بإيراد الحجج إشارة إلى وجود المقتضي، ودفع الشبه: إلى انتفاء المانع.

ثم المراد بالعقائد: ما يقصد به نفس الاعتقاد، كقولنا: الله ــ تعالى ــ عالم قادر سميع بصير، لا ما يقصد به العمل كقولنا: الوتر[١] واجب، إذ قد دُوّن للعمليات: الفقه.

والمراد: بالدينية: المنسوب إلى دين محمد عليه الصلاة والسلام، سواء كانت صواباً أو خطأً؛ فلا يخرج علم أهل البدع ــ الذي يقتدر معه على إثبات عقائده الباطلة ــ عن علم الكلام. ثم المراد: جميع العقائد، لأنها منحصرة مضبوطة، لا يزاد عليها فلا تتعذر الإحاطة بها والاقتدار على إثباتها؛ وإنما تتكثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها، بخلاف العمليات، فإنها غير منحصرة فلا تتأتى الإحاطة بكلها؛ وإنما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام.

وموضوعه هو المعلوم من حيث أن يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً. وذلك لأن مسائل هذا العلم: أما عقائد دينية كإثبات القِدم والوحدة للصانع؛ وأما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد، كتركب الأجسام من الجواهر الفردة، وجواز الخلاء، وانتفاء الحال، وعدم تمايز المعدومات المحتاج إليها في المعاد، وكون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته.

والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم، والحال. فإن حكم على المعلوم بما هو من العقائد تعلق به إثباتها تعلقاً

---

١ الوتر (بكسر الواو وتفتح): الفرد، وفي الشرع: اسم صلاة مخصوصة سُميت به لأن عدد ركعاتها وتر لا شفع.

قريباً؛ وإن حكم عليه بما هو وسيلة إليها تعلق به إثباتها تعلقاً بعيداً، وللبعد مراتب متفاوتة.

وقد يُقال المعلوم من الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسائله أيضاً. فأولى أن يقال: من حيث يثبت له ما هو من العقائد أو وسيلة إليها.

وقال القاضي الأرموي: موضوعه ذات الله تعالى: إذ يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي هي صفات الثبوتية والسلبية؛ وعن أفعاله: أما في الدنيا كحدوث العالم، وأما في الآخرة كالحشر؛ ــ وعن أحكامه فيها: كبعث الرسل؛ ونصب الامام في الدنيا من حيث أنهما واجبان عليه تعالى، أو لا، والثواب والعقاب في الآخرة من حيث أنهما يجبان عليه؛ أم لا.

وفيه بحثٌ: وهو أن موضوع العلم لا يبين وجوده فيه، أي في ذلك العلم، فيلزم: إما كون إثبات الصانع مبيّناً بذاته، وهو باطل؛ أو كونه بيناً في علم آخر، سواء كان شرعياً أو لا، على ما قال الأرموي، وهو أيضاً باطل لأن إثباته تعالى هو المقصود الأعلى في هذا العلم.

وأيضاً: كيف يجوز كون أعلى العلوم الشرعية أدنى من علم غير شرعي؟ بل احتياجه إلى ما ليس علماً شرعياً مع كونه أعلى منه مما يستنكر جداً؟!

وقال طائفة ــ ومنهم حجة الإسلام [= الغزالي] ــ: موضوعه الموجود بما هو موجود، أي من حيث هو هو غير مُقيدٍ بشيء. ــ ويمتاز « الكلام » عن « الإلهي » باعتبار أن البحث فيه على قانون الإسلام، لا على قانون العقل، وافق الإسلام أو لا، كما في الإلهي.

وفيه أيضاً بحث: إذ قانون الإسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية، إذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الإسلام قطعاً مع أن المخطئ من أرباب علم الكلام، ومسائله من علم الكلام.

وغايته الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الايقان، وإرشاد المسترشدين

بإيضاح الحجة لهم وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم، وحفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبهة المبطلين؛ ــ وأن تُبتنى عليه العلوم الشرعية، أي يُبتنى عليه ما عداه من العلوم الشرعية، فإنه أساسها، وإليه يؤول أخذها واقتباسها. فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلّف مُرْسلٍ للرسل مُنزّل للكتب لم يتصور علم تفسير، ولا علم فقه، وأصوله، فكلّها متوقفة على علم الكلام، مقتبسة منه، فالآخذ فيها بدونه كبانٍ على غير أساس. وغاية هذه الأمور كلها الفوز بسعادة الدارين.

ومن هذا تبين مرتبة الكلام، أي شرفه: فإن شرف الغاية يستلزم شرف العلم. وأيضاً دلائله « يقينية » يحكم بها صريح العقل، وقد تأيدت بالنقل؛ وهي ــ أي شهادة العقل مع تأييدها بالنقل ــ هي الغاية في الوثاقة، إذ لا تبقى حينئذ شبهة في صحة الدليل.

وأما مسائله التي هي المقاصد فهي كل حكم نظري لمعلومٍ، ــ هو ــ أي ذلك الحكم النظري ــ من العقائد الدينية، أو يتوقف عليه إثبات شيء منها.

والكلام هو العلم الأعلى، إذ تنتهي إليه العلوم الشرعية كلها، وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها فليست له مبادئ تبين في علم آخر، شرعياً أو غيره. بل مبادؤه أما مبيّنة بنفسها، أو مبيّنة فيه؛ فهي، أي فتلك المبادئ المبيّنة فيه مسائل له من هذه الحيثية، ومبادئ لمسائل أُخَر منه لا تتوقف عليها، لئلاّ يلزم الدور. ــ فلو وجدتَ في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها إثبات العقائد أصلاً، ولا دفع الشبه عنها فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيراً للفائدة في الكتاب. فمن الكلام يستمد غيره من العلوم الشرعية، وهو لا يُستَمَدّ من غيره أصلاً، فهو رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق بالجملة.

فَعُلمَاء الإسلام قد دونوا ــ لإثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع وصفاته وأفعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد ــ علماً يتوصل به إلى

إعلاء كلمة الحق فيها، ولم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه على علم آخر أصلاً. فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد، سواء كان توقفها عليها باعتبار موادّ أدلّتها، أو باعتبار صُورَها. وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا. فجاء علماً مستغنياً في نفسه عما عداه، ليس له مبادئ تبين في علم آخر.

وأما وجه تسميته **بالكلام** فإنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات؛ أو لأن أبوابه عُنونت أولاً بالكلام في كذا؛ أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه، حتى كثر فيه التقاتل.

وأما تسميته **بأصول الدين** فلكونه أصل العلوم الشرعية لابتنائها عليه.

وعلى هذا القياس في البواقي من أسمائه.

هذا كل ما في « شرح المواقف »

في هذا التعريف يثير التهانوي عدة أمور:

١ ــ هل علم الكلام علم للدفاع عن العقائد الدينية، أو لإثباتها ابتداءً؟

٢ ــ هل علم الكلام يشمل الدفاع عن عقيدة أهل السنة والجماعة فقط، أو يشمل أيضاً كلَّ العقائد المتعلقة بأصول الدين، سواء منها الموافق والمخالف؟

٣ ــ ما الفارق بين علم الكلام وعلم الإلهيات؟

والمسألة الأولى بالغة الأهمية، لأنها تتناول أمراً أثير حوله كثير من الجدل بين الفرق الإسلامية: ألا هو: هل هناك حاجة إلى علم الكلام؟

ذلك أن العقائد ثابتة في القرآن، وأوضحتها السنة النبوية، فما الحاجة إذن إلى إثباتها؟ وفيم إذن يختلف علم الكلام عن علم الإلهيات إذا كانا جميعاً يبدآن من العقل؟ إن علم الكلام يأخذ العقائد عن الكتاب الكريم، ولا يحصلها ابتداءً كما يفعل علم الإلهيات.

ويبدو أن النظر إلى مهمة علم الكلام قد اختلف في القرون الأربعة الأولى عنه فيما تلا ذلك، وفيما بين المذاهب المختلفة.

ففي المرحلة الأولى غلب النظر إلى علم الكلام على أنه علم تحصيلي، وليس مجرد دفاع. ويتبين هذا من التعريف الذي أورده أبو حيان التوحيدي في كتابه « ثمرات العلوم[1] »، قال:

« وأما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار في أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقبيح، والإحالة والتصحيح، والايجاب والتجويز، والاقتدار، والتعديل والتجوير، والتوحيد والتفكير. والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق ينفرد العقل به، وبين جليل يفزع إلى كتاب الله تعالى فيه. ثم التفاوت في ذلك بين المتحلّين به على مقاديرهم في البحث والتنقير، والفكر والتحبير، والجدل والمناظرة، والبيان والمناضلة. والظفر بينهم بالحق سجال، ولهم عليه مكرٌّ ومجال. وبابه مجاور لباب الفقه، والكلام فيهما مشترك. وإنْ كان بينهما انفصال وتباين، فإن الشركة بينهما واقعة، والأدلة فيهما متضارعة. ألا ترى أن الباحث عن العالم في قِدَمه وحدَثه؛ وامتداده وانقراضه، يشاور العقل ويخدمه، ويستضيء به ويستفهمه؟ كذلك الناظر في العبد الجاني: هل هو مشابه للمال فيردّ إليه، أو مشابه للحرّ فيحمل عليه؟ فهو يخدم العقل ويستضيء به. »

ومعنى هذا التحديد لموضوع علم الكلام أنه يبحث ابتداءً في أصول الدين على أساس عقلي، ويتطرق من ذلك إلى البحث في أمهات المسائل الدينية. وعلى هذا فهو يرمي إلى فهم مضمون الإيمان، وليس فقط إلى مجرد نصرة العقيدة.

ولهذا فلا معنى لما يقوله جارديه[2] من أنه « لا يوجد في الإسلام

---

١ المطبوع مع كتاب « الأدب والإنشاء في الصداقة والصديق »، المطبعة الشرقية بمصر سنة ١٣٢٣ هـ، ص ١٩٢ ــ ١٩٣.

1 Louis Gardet: *Dieu et la destinée de l'homme*, p. 22 Paris, Vrin, 1967.

مقابل دقيق لذلك « الفهم للإيمان » المتكوّن علماً مستقلاً. فـالكلام... دفـاع عـن الإسـلام. وغرضه لا يتطابق مع غرض اللاهوت في المسيحية: لا من حيث المفهوم، ولا من حيث الما صدق. فمن حيث المفهوم: نجد أن متون علم الكلام الإسـلامية تهتم بـ « الدفاع » أكثر منهـا « بفهم » الإيمان. وفي المسيحية هذا « الدفاع عـن الإيمـان » apologétique هـو بمثابـة استهلال نقدي للاهوت. أما في الإسلام فهو موضوع علم الكلام نفسه، بحسب اعتراف مؤلفيها أنفسهم. والمهمة التنويرية، وهي في المقام الأول في اللاهوت المسيحي، وجهد العقل المستنير بالإيمان للنفوذ في السر بما هو سر وإدراك الروابط المعقولة لمعطيات الوحي، كـل هـذا لا يظهر في علم الكلام إلاّ تلميحاً، ولا يراد لذاته. إن الكلام يتوجه إلى الخصم، أو إلى المـؤمن الذي يحيك الشك في صدره، من أجل اقناعه بصـحة الأسـاس العقلـي والكتـاب للإيمـان الإسلامي.

« كذلك لا يتطابق ميدان علم الكلام مع ميدان اللاهوت المسيحي من حيث الما صدق. وإذا لم يكن في الكلام ما يساوي اللاهوت الأخلاقي، فذلك لأن قواعد العقل الإنسـاني التـي وضعها الله من أجل الفوز بالنجاة في الآخرة ـــ تتعلق، من وجهة النظر الإسـلامية، بميـدان أخلاقي واجتماعي وتشريعي، ينتسب ـــ على حد كبير ـــ إلى علم آخر، هو على الخصـوص علم أصول الفقه ».

فهذا القول يصحّ بالنسبة إلى ما بعد القرن الرابع. أما فـي القـرون الثـاني والثالـث والرابع فكان يغلب على علم الكلام البحث في فهم الإيمان، وإدراك مضمون العقيدة، وتحديـد المعاني الغامضة التي وردت في الكتاب والسنة: الله، صفاته، القدر، العـدل الإلهـي، الوعـد والوعيد، النجاة في الآخرة، العقاب والثواب، الخ.

ونعتقد أن السبب في توكيد جانب الدفاع في مهمة علم الكلام يرجع

إلى الحملة التي قام بها الحنابلة ضد علم الكلام. وهي حملة بدأها ابن حنبل نفسه (المتوفى سنة ٢٤١ هـ/ ٨٥٥ م)، ففي المناظرة التي جرت بينه وبين ابن أبي دؤاد في حضـــرة المعتصـــم، قال: « لست أنا صاحب كلامٍ، وإنما مذهبي: الحديث »[١] كذلك ينسب إليه أنه قال: « لا يفلـــح صاحب كلامٍ أبداً، ولا يرى أحدٌ نظر في الكلام إلاّ وفي قلبه دغل »[٢]. ثم تجلّت هـــذه الحملـــة وفصّلت أولاً عند أبي عمر بن عبد البـــرّ (المتوفى سنة ٤٦٣ هـ/ ١٠٧١) في كتـــابه « جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله »[٣] وتلاه عبد الله الأنصاري الهروي (المتـــوفى سنة ٤٨١ هـ/ ١٠٨٨ م) في كتابه « ذم الكلام »[٤]. وجاء موفق الدين بـــن قدامـــة المقدســـي (المتوفى بدمشق سنة ٦٢٠ هـ/ ١٢٢٣ م) في رسالة بعنوان « تحريم النظر فـــي كتـــب أهـــل الكلام: كتاب فيه الرد على ابن عقيل »، ردّ فيه على ابن عقيل في إباحته علم الكلام، وتأويـــل الآيات المشتبهات.

وكان أبو الحسن الأشعري من أوائل الذين ردّوا على دعوى الحنابلة في ذم علم الكلام والنهي عن الخوض فيه. إذ قد تعرّض لهذه المسألة في كتاب بعنوان « رسالة في استحســـان الخوض في علم الكلام »[٥]، فقال:

« إن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم، وثقل عليهم النظر

---

١ « طبقات المعتزلة » لأحمد بن يحيى بن المرتضى، ص ١٢٥. تحقيق سوسنة ديفلد فلزر، بيـــروت، ســـنة ١٩٦١ م.

٢ « تحريم النظر في كتب أهل الكلام » لموفق الدين بن قدامة المقدسي المتوفى بدمشق سنة ٦٢٠ هـ، تحقيق جورج المقدسي (مع ترجمة إلى الإنجليزية). لندن، سنة ١٩٦٢.

٣ طبعة القاهرة سنة ١٣٢٠ هـ ١٩٠٢.

٤ بروكلمن GAL جـ١، ص٤٣٣، الملحق ١، ص ٧٧٤.

٥ نشرت أولاً في سنة ١٣٤٤ هـ بمطبعة دائرة المعارف النظامية في حيدر آباد الدكن في الهند، وأعاد نشرها يوسف مكارثي اليسوعي، في بيروت سنة ١٩٥٣ في ذيل كتاب « اللمع » للأشعري.

والبحث عن الدين، ومالوا إلى التخفيف والتقليد، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين، ونسبوه إلى الضلال، وزعموا أن الكلام في الحركة والسكون، والجسم والعَرَض، والألوان والأكوان، والجزء، والطفرة، وصفات الباري ــ عز وجل ــ بدعة وضلالة. وقالوا: لو كان هدى ورشاداً لتكلم فيه النبي ــ صلى الله عليه وآله وسلم ــ وخلفاؤه وأصحابه (قالوا) ولأن النبي ــ صلعم ــ لم يمت حتى تكلم في كل ما يُحتاج إليه من أمور الدين، وبيّنه بياناً شافياً، ولم يترك بعده لأحد مقالاً فيما للمسلمين إليه حاجة من أمور دينهم، وما يقرّبهم إلى الله ــ عز وجل ــ ويباعدهم عن سخطه، فلما لم يرووا عنه الكلام في شيء مما ذكرناه، علمنا أن الكلام فيه بدعة، والبحث عنه ضلالة، لأنه لو كان خيراً لما فات النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلّم، ولتكلموا فيه. (قالوا) ولأنه يخلو ذلك من وجهين: إما أن يكونوا علموه فسكتوا عنه، أو لم يَعْلموه بل جهلوه. فإن كانوا علِموه، ولم يتكلموا فيه وَسِعَنا أيضاً نحن السكوت عنه كما وسعهم السكوت عنه، ووسعنا تركُ الخوض [فيه] كما وسعهم ترك الخوض فيه؛ ولأنه لو كان من الدين ما وسعهم السكوتُ عنه. وإن كانوا لم يعلموه وسعنا جهله، كما وسع أولئك جهله، لأنه لو كان من الدين لم يجهلوه. فعلى كلا الوجهين: الكلام فيه بدعة، والخوض فيه ضلالة.

فهذه جملة ما احتجوا به في ترك النظر في الأصول.

قال الشيخ أبو الحسن ــ رضي الله عنه! ــ: الجوابُ عنه من ثلاثة أوجه:

(أحدها) قلب السؤال عليهم بأن يقال: النبي ــ صلى الله عليه وآلة وسلم! ــ لم يقل أيضاً: « أنه من بحث عن ذلك وتكلم فيه فاجعلوه مبتدعاً ضالاً ». فقد لزمكم أن تكونوا مبتدعة ضُلاّلاً إذ

تكلمتم في شيء لم يتكلم فيه النبي ــ صلى الله عليه وآله وسلم ــ وضلّلتم مَنْ لم يُضلِّله النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

(الجواب الثاني) أن يقال لهم: أن النبي ــ صلى الله عليه وآلة وسلم ــ لم يجهل شيئاً مما ذكرتموه من الكلام في الجسم والعَرَض والحركة والسكون والجزء والطفرة، وان لم يتكلم في كل واحدٍ من ذلك [كلاماً] معيّناً. وكذلك الفقهاء والعلماء من الصحابة. غير أن هذه الأشياء التي ذكرتموها مُعيّنةٌ أصولها؛ موجودة في القرآن والسُّنّة جملةً غير مفصّلة »:

أما الحركة والسكون والكلام فيهما: فأصلهما موجود في القرآن، وهما يدلّان على التوحيد، وكذلك الاجتماع والافتراق. قال الله تعالى مخبراً عن خليله إبراهيم ــ صلوات الله عليه وسلامه! ــ في قصة أفول الكواكب والشمس والقمر وتحريكها من مكان إلى مكان ما دلّ على أن ربه عز وجل ــ لا يجوز عليه شيء من ذلك. وأن من جاز عليه الأفول والانتقال من مكان إلى مكان فليس بإله[1].

وأما الكلام في أصول التوحيد فمأخوذ أيضاً من الكتاب. قال الله تعالى: « لو كان فيهما آلهة إلاّ اللهُ لفسدتا » (سورة ٢١ آية ٢٢) وهذا الكلام موجز منبِّه على الحجة بأنه واحد لا شريك له. وكلام المتكلمين في الحجاج في التوحيد بالتمانع والتغالب فإنما مرجعه إلى هذه الآية. وقوله عز وجل: « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله، إذاً لذهب كلُّ إلَه بما خلق، ولعلا بعضهمُ على بعضٍ » (سورة ٢٣: ٩١) إلى قوله عز وجل: « أم جعلوا لله شركاء خَلَقوا كخَلْقه فتشابه الخلق عليهم » (سورة ١٣: ١٦). وكلام المتكلمين في الحجاج في توحيد الله إنما

---

١ إشارة إلى الآيتيْن (سورة ٦: ٧٦ ــ ٧٧): « قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين، فلما رأى القمر بازغاً قال: هذا ربي! فلما أفل قال: لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين ».

مرجعه إلى هذه الآيات التي ذكرناها، وكذلك سائر الكلام في تفصيل فروع التوحيد والعدل إنما هو مأخوذٌ من القرآن.

فكذلك الكلام في جواز البعث واستحالته الذي قد اختلف عقلاء العرب ومَنْ قبلهم مِنْ غيرهم فيه حتى تعجبوا من جواز ذلك فقالوا: « أإذا متنا وكُنّا تراباً ذلك رَجْع بعيد » (سورة ٥٠: ٣) وقولهم: « هيهات هيهات لِما توعَدون » (سورة ٢٣: ٣٦)، وقولهم: « مَنْ يحيي العِظام وهي رميم » (٣٦: ٧٨) وقوله تعالى: « أيعدكم أنكم إذا مِتم وكُنتم تراباً وعظاماً أنّكم مُخْرَجون » (٢٣: ٣٥) — وفي نحو هذا الكلام منهم إنما ورد بالحجاج في جواز البعث بعد الموت في القرآن تأكيداً لجواز ذلك في العقول. وعَلّم نبيه — صلى الله عليه وآله وسلم! — ولقّنه الحجاج عليهم في إنكارهم البعث من وجهين على طائفتيْن منهم: طائفة أقرّت بالخَلْق الأول وأنكرت الثاني، وطائفة جحدت ذلك بِقدَم العالم:

فاحتج على المقِر منهما بالخلق الأول بقوله: « قل يحييها الذي أنشأها أول مرة » (٣٦: ٧٩) وبقوله:« وهو الذي يبدأُ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه » (٣٠: ٢٧) وبقوله: « كما بدأكم تعودون » (٧: ٢٨). فنبههم بهذه الآيات على أن من قدر أن يفعل فعلاً على غير مثال سابق فهو أقْدَرُ أن يفعل فعلاً مُحْدَثاً، فهو أهون عليه فيما بينكم وتعارفكم؛ وأما الباري — جل ثناؤه وتقدست أسماؤه — فليس خلقُ شيءٍ بأهون عليه من الآخر. وقد قيل إن الهاء في « عليه » إنما هي كناية للخلق بقدرته. إن البعث والإعادة أهون على أحدكم وأخفُّ عليه من ابتداء خَلْقه، لأن ابتداء خلقه إنما يكون بالولادة والتربية وقطع السُّرة والقماط وخروج الأسنان وغير ذلك من الآيات الموجعة المؤلمة؛ وإعادته إنما تكون دفعة واحدة ليس فيها من ذلك شيء. فهي أهون عليه من ابتدائه. فهذا ما احتج به على الطائفة المقِرّة بالخلق.

وأما الطائفة التي أنكرت الخلق الأول والثاني، وقالت بقدم العالم فإنما دخلت عليهم شبهة بأن قالوا: وجدنا الحياة رطبة حارة والموت بارداً يابساً وهو من طبع التراب، فكيف يجوز أن يجمع بين الحياة والتراب والعظام النخرة فيصير خَلْقاً سوياً، والضدان لا يجتمعان؟! فأنكروا البعث من هذه الجهة.

ولعمري إن الضدين لا يجتمعان في محلّ واحد ولا في جهة واحدة، ولا في الموجود في المحلّ، ولكنه يصحّ وجودهما في محلّين على سبيل المجاورة. فاحتج[1] الله تعالى عليهم بأن قال: « الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون » (٣٦: ٨٠) فردّهم الله ــ عز وجل ــ في ذلك إلى ما يعرفونه ويشاهدونه من خروج النار على حرّها ويبسها من الشجر الأخضر على بردها ورطوبتها. فجعل جواز النشأة الأولى دليلاً على جواز النشأة الآخرة لأنها دليل على جواز مجاورة الحياة الترابَ والعظام النخرة فجعلها خلقاً سويّاً وقال: « كما بدأنا أول خلقٍ نعيده » (٢١: ١٠٤).

وأما ما يتكلم به المتكلمون من أن للحوادث أولاً وردُّهم على الدهرية [القائلين] إنه لا حركة إلا وقبلها حركة، ولا يوم إلا وقبله يوم؛ والكلام على من قال: ما من جزء إلا وله نصف، لا إلى غاية، فقد وجدنا أصل ذلك في سنة رسول الله ــ صلى الله عليه وآله وسلم! ــ « لا عدوى ولا طيرة »، فقال إعرابي: « فما بال الإبل كأنها الظباءُ تدخلُ في الإبل الجرباء فتجرب؟ » فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ــ: « فمن أعدى الأول؟ » فسكت الأعرابي لما أفهمه بالحجة المعقولة. وكذلك نقول لمن زعم أنه لا حركة إلا وقبلها حركة: لو كان الأمر

١ أورد هذه الحجة أبو يوسف يعقوب الكندي، راجع رسائله، ج ١، ص ٣٧٤ القاهرة سنة ١٩٥٠.

هكذا لم تحدث منها واحدة، لأن ما لا نهاية له لا حدَث له.

وكذلك لما قال الرجل: « يا نبيّ الله! إن امرأتي ولدت غلاماً أسود » وعرّض بنفسه فقال النبي ــ صلى الله عليه وآلة وسلم ــ: « هل لك من إبل ؟ » فقال: « نعم! » قال: « فما ألوانها؟ » قال: « حُمْر ». فقال له رسول الله ــ صلى الله عليه وآله وسلم: « هل منها من أورق[1]؟ » قال: « نعم إن فيها أورق ». قال: « فأنّى ذلك؟ » قال: « لعل عرقاً نزعه[2]! » فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: « ولعلّ ولدك نزعه عرق ». فهذا ما علم الله نبيّه من ردّ الشيء إلى شكله ونظيره؛ وهو أصلٌ لنا في سائر ما نحكم به من الشبيه والنظير. وبذلك نحتج على من قال: « إن الله ــ تعالى وتقدس ــ يشبه المخلوقات، وهو جسم » ــ بأن نقول له: لو كان يشبه شيئاً من الأشياء لكان لا يخلو من أن يكون يشبهه من كل جهاته، أو يشبهه من بعض جهاته. فان كان يشبهه من كل جهاته وجب أن يكون محدّثاً من كل جهاته. فإن كان يشبهه من بعض جهاته أن يكون محدثاً مثله من حيث أشبهه، لأن كل مشتبهين حكمهما واحدٌ فيما اشتبها فيه. ويستحيل أن يكون المحدَث قديماً والقديم محدَثاً. وقد قال تعالى وتقدس: « ليس كمثله شيء » (٤٢: ١١)، وقال تعالى وتقدس: « ولم يكن له كفؤاً أحد » (١١٢: ٤).

وأما الأصل بأن للجسم نهاية، وأن الجزء لا ينقسم، فقوله عز وجل اسمه: « وكل شيء أحصيناه في إمام مبين » (٣٦: ١٢). ومحالٌ احصاء ما لا نهاية له، ومحالٌ أن يكون الشيء الواحد ينقسم [إلى غير نهاية]، لأن هذا يوجب أن يكونا شيئين، وقد اخبر أن العدد وقع عليهما.

وأما الأصل في أن المحدِث يجب أن يتأتى له الفعل نحو قصده واختياره،

---

١ الأورق: الذي لونه لون الرماد، الرماد.
٢ نزع الولد أباه، وإلى أبيه: أشبهه.

وتنتفي عنه كراهيته، فقوله تعالى: « أفرأيتم ما تمنون؟ أأنتم تخلقونــه أم نحــن الخــالقون؟ » (٥٦: ٥٨ ــ ٥٩) فلم يستطيعوا أن يقولوا بحجة أنهم يخلقون مع تمنيهم الولد فلا يكــون مــع كراهيته له. فنبههم أن الخالق هو من تتأتى منه المخلوقات على قصده.

* * *

وأما أصلنا في المناقضة على الخصم في النظر فمأخوذ من سنة سيدنا محمد صلى الله عليه وآلة وسلم. وذلك تعليم الله عز وجل إياه حين لقي الحبر السمين فقال له: « نشدتك بــالله! هل تجد فيما أنزل الله تعالى من التوراة أن الله تعالى يبغض الحبر السمين؟ » فغضب الحبــر حين عيره بذلك، فقال: « ما أنزل الله على بشر من شيء » (٦: ٩١) فقال الله تعالى: « قُــلّ مَنْ أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً » الآية (٦: ٩١). فناقضه عن قرب، لأن التــوراة شيء، وموسى بشر، وقد كان الحبر مقراً بأن الله تعالى أنزل التوراة علــى موســى. وكــذلك ناقض الذين زعموا أن الله تعالى عهد إليهم أن لا يؤمنوا لرسول حتى يــأتيهم بقربــان تأكلــه النار، فقال تعالى: « قُلْ قَدْ جَاءكُمْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ، فَلِمَ قَتَلْتُمُــوهُمْ إِن كُنــتُمْ صَادِقِينَ » (٣: ١٨٣) فناقضهم بذلك وحاجّهم.

وأما أصلنا في استدراكنا مغالطة الخصوم فمأخوذ من قوله تعالى: « إنكم وما تعبدون من دون الله حَصَبُ جهنم أنتم لها واردون » إلى قوله «... لا يسمعون » (٢١: ٩٨ ــ ١٠٠) فإنها لما نزلت هذه الآية بلغ ذلك عبد الله بن الزبعرى جدلاً خَصِماً. فقال: « خصمت محمــداً ورب الكعبة ». فجاء إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ــ فقال: « يا محمــد! ألســت تزعم أن عيسى وعزيراً والملائكة عُبِدوا؟ » فسكت النبي ــ صلى الله عليه وآله وســلم ــ لا سكوت عيّ ولا منقطع [بل]

تعجباً من جهله، لأنه ليس في الآيــة ما يوجب دخول عيسى وعزير والملائكة فيها لأنه قال: « وما تعبدون » ولم يقل: « وكل ما تعبدون من دون الله ». وإنما أراد ابن الزبعرى مغالطــة النبي ــ صلى الله عليه وآله وسلم ــ ليوهم قومه أنه قد حاجّه. فأنزل الله عــز وجــل: « إن الذين سبقت لهم منّا الحُسْنى » (٢١: ١٠١) يعني من المعبودين « أولئك عنهــا مُبْعَــدون ». فقرأ النبي ــ صلى الله عليه وآله وسلم ذلك، فضجوا عند ذلك لئلاّ يتبين انقطــاعهم وغلطهــم فقالوا: « آلهتنا خيرٌ أم هو؟ » يعنون عيسى؛ فأنزل الله تعالى: « ولمّا ضُرِب ابنُ مريم مــثلاً إذا قومك منه يَصِدّون » إلى قوله: « خَصِمون » (٤٣: ٥٧ ــ ٥٨).

وكل ما ذكرناه من الآي أو لم نذكره أصلٌ وحجة لنا في الكــلام فيمــا نــذكره مــن تفصيل، وإن لم تكن مسألة معيّنة في الكتاب والسُّنة، لأن ما حدث تعيينه من المسائل العقليات في أيام النبي ــ صلى الله عليه وآله وسلم ــ والصحابة قد تكلموا فيه على نحو ما ذكرناه.

* * *

والجواب **الثالث** أن هذه المسائل التي سألوا عنها قد علمها رســول الله ــ صــلى الله عليه وآله وسلم ــ ولم يجهل منها شيئاً مفصّلاً غير أنها لم تحدث في أيامه معيّنة فيتكلم فيهــا أو لا يتكلم فيها، وإنْ كانت أصولها موجودة في القرآن والسُّنّة. وما حدث من شيء فيمــا لــه تعلق بالدين من جهة الشريعة فقد تكلموا فيه وبحثوا عنه ونــاظروا فيــه وجــادلوا وحــاجُّوا كمسائل العَول[١] والجدّات من مسائل الفرائض وغير ذلك من الأحكام،

١ العول عند أهل الفرائض (التركات): نقيض الرد، وهو أن ترتفع السهام وتزيد، فتعول المسئلة إلــى ســهام الفريضة فيدخل النقصان على أهلها بقدر حصصهم، كأنها مالت عليهم فنقصتهم. وتقول: عالت الفريضــة، أي: ارتفع حسابها وزادت سهامها فنقصت الانصباء وتقول: عُلْتُ الفريضة: أي زدتها: يتعدى ولا يتعدى.

وكالحرام والبائن والبتّة و« حبلك على غاربك »، وكالمسائل في الحدود والطلاق ممـــا يكثـــر ذكرها مما قد حدثت في أيامهم ولم يجيء في كل واحدة منها نصّ عن النبي ــ صلى الله عليه وآله وسلم ــ لأنه لو نصّ على جميع ذلك ما اختلفوا فيه وما بقي الخلاف إلى الآن.

وهذه المسائل، وإن لم يكن في كل واحدة منها نص عن رسول الله ــ صلى الله عليـــه وآله وسلم ــ فانهم ردّوها وقاسوها على ما فيه نص من كتاب الله تعالى والسنّة واجتهـــادهم. فهذه أحكام حوادث الفروع، ردّوها إلى أحكام الشريعة التي هي فروع لا تستدرك أحكامها إلا من جهة السمع والرسل. ــ فأما الحوادث[١] التي تحدث في الأصول في تعيين مسائل فينبغـــي لكل عاقل مُسلم أن يردّ حكمها إلى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحسّ والبديهة وغيـــر ذلك، لأن حكْم مسائل الشرع، التي طريقها السمع، أن تكون مردودة إلى أصول الشرع التـــي طريقها السمع؛ وحكْمُ مسائل العقليات والمحسوسات أن يردّ كل شيء من ذلك إلى بابـــه، ولا تخلط العقليات بالسمعيات، ولا السمعيات بالعقليات. فلو حدث في أيام النبي ــ صلى الله عليـــه وآله وسلم ــ الكلامُ في خلق القرآن وفي الجزء والطفرة بهذه الألفاظ لتكلم فيه وبيّنه، كما بيّن سائر ما حدث في أيامه من تعيين المسائل، وتكلم فيها.

ثم يقال (لهم): النبي صلى الله عليه وآله وسلم ــ لم يصحّ عنه حديث في أن القـــرآن غير مخلوق، أو هو مخلوق. فلم قلتم أنه غير مخلوق؟ فإن قالوا: قاله بعض الصحابة وبعـــض التابعين ــ قيل لهم: يلزم الصحابي والتابعيّ مثلُ ما يلزمكم من أن يكون مبتدعاً ضالاً إذ قـــال ما لم يقله الرسول ــ صلى الله عليه وآله وسلم.

---

١ في النص المطبوع: حوادث تحدث..

فإنْ قال قائل: فأنا أتوقف في ذلك فلا أقول مخلوق، ولا غير مخلوق ــ قيل له: فأنت في توقفك في ذلك مبتدع ضال، لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ــ لم يقل: « إن حدثت هذه الحادثة بعدي توقفوا فيها ولا تقولوا فيها شيئاً »، ولا قال: « ضلِّلوا وكفروا من قال بخلقه أو من قال بنفي خلقه ».

وخبرونا: لو قال قائل: إن علم الله مخلوق: أكنتم تتوقفون فيه، أم لا؟ فإن قالوا: «لا» قيل لهم: لم يقل النبي ــ صلى الله عليه وآله وسلم ــ ولا أصحابه في ذلك شيئاً. وكذلك لو قال قائل: هذا ربكم شبعان أو ريان أو مكتسٍ أو عريان أو مقرور أو صفراوي أو مرطوب أو جسم أو عَرض أو يشمّ الريح أو لا يشمها، أو هل له أنف وقلب وكبد وطحال، وهل يحج في كل سنة، وهل يركب الخيل، أو لا يركبها، وهل يغتمّ أم لا، ونحو ذلك من المسائل ــ لكان ينبغي أن تسكت عنه لأن رسول الله ــ صلى الله عليه وآله وسلم ــ لم يتكلم في شيء من ذلك ولا أصحابه. أو كنت لا تسكت، فكنت تبين بكلامك أن شيئاً من ذلك لا يجوز على الله عز وجل وتقدس كذا وكذا، بحجة كذا وكذا.

فإن قال قائل: أسكت عنه ولا أجيبه بشيء، أو أهجره، أو أقوم عنه، أو لا اسلم عليه أو لا أعوده إذا مرض، أو لا أشهد جنازته إذا مات ــ قيل له: فيلزمك أن تكون في جميع هذه الصيغ التي ذكرتها مبتدعاً ضالاً، لأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ــ لم يقل: « من سأل عن شيء من ذلك فاسكتوا عنه »، ولا قال: « لا تسلموا عليه »، ولا: « قوموا عنه » ولا قال شيئاً من ذلك. فأنتم مبتدعة إذا فعلتم ذلك.

[ويقال لهم:]: ولِمَ لم تسكتوا عمن قال بخلق القرآن؟ ولم كفّرتموه

ولمَ يردْ عن النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ حديث صحيح في نفي خَلْقه وتكفيــر مــن قــال بخلقه ؟ فإن قالوا: لأن أحمد بن حنبل ــ رضي الله عنه ــ قال بنفي خلقه وتكفيرَ مــن قــال بخلقه، ــ قيل لهم: ولِمَ لَمْ يسكت أحمد عن ذلك، بل تكلم فيه؟ فإن قالوا: لأن عباس العنبــري ووكيعاً وعبد الرحمن بن مهدي وفلاناً وفلاناً قالوا إنه غير مخلوق ومن قال بأنه مخلوق فهــو كافر ــ قيل لهم: ولِمَ لَمْ يسكت أولئك عما سكت عنه (النبي) صلى الله عليه وآله وسلم؟ فــإن قالوا: لأن عمرو بن دينار وسفيان بن عيينة وجعفر بن محمد ــ رضـــي الله عــنهم، وفلانــاً وفلاناً قالوا: ليس بخالق ولا مخلوق ــ قيل لهم: ولِمَ لم يسكت أولئك عن هذه المقالة ولم يقلها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟!

فإن أحالوا ذلك على الصحابة أو جماعة منهم، كان ذلك مكابرةً. فإنه يقال لهم: فلِمَ لم يسكتوا عن ذلك، ولم يتكلم فيــه النبي ــ صلى الله عليه وآله وسلم ــ ولا قــــال: « كفِّــروا قائله »؟ وإنْ قالوا: لا بد للعلماء من الكلام في الحادثة ليعلم الجاهلُ حُكْمَها ــ قيل لهــم: هــذا الذي أردناه منكم. فلِمَ منعتم الكلام؟ فأنتم إن شئتم تكلمتم، حتى إذا انقطعتم قلــتم نُهينــا عــن الكلام؛ وإن شئتم قلدتم من كان قبلكم بلا حجة ولا بيان. وهذه شهوة وتحكُّم.

ثم يقال لهم: فالنبي ــ صلى الله عليه وآله وسلم ــ لم يتكلم في النذور والوصــايا ولا في العتق، ولا في حساب المناسخات، ولا صنّف فيها كتابــاً كمــا صــنفه مالــك والثــوري والشافعي وأبو حنيفة، فليزمكم أن يكونوا مبتدعة ضُلالاً، إذ فعلوا ما لم يفعله النبي ــ صــلى الله عليه وآله وسلم. وقالوا بتكفير القائلين بخَلْق القرآن ولم يقله النبي ــ صلى الله عليه وآلــه وسلم.

وفيما ذكرنا كفاية لكل عاقل غير معاند[1] ».

* * *

وقد أوردنا هذه الرسالة بتمامها لأنها أول رسالة وصلتنا في هـذا الموضـوع، ولأن مؤلفها هو أبو الحسن الأشعري، وهو مَنْ هو في عمق إدراكه وسعة فهمه وجَـوْدة تحصـيله لمسائل الكلام. ولا محل للتشكيك في صحة نسبتها إليه، فليس ثم دليل على ذلك، فضلاً عن أن المذهب الوارد فيها واردٌ في كتاب « اللمع » للأشعري، ولا داعي للقول بأنها مـن تصـنيف أشعريّ متأخر[2].

والأشعري، والأشاعرة بعامة، يرون أن النظر في معرفة الله واجب شرعاً. وقد بـين مذهب الأشاعرة في ذلك الدّواني[3] في شرحه على « العقائد العضدية » فقال: « ويمكن إثباتـه على مذهب الأشاعرة بأن عبادة الله تعالى واجبة بالإجماع. ولا تتصور العبادة بدون معرفـة المعبود. فمعرفة الله تعالى مقدمة الواجب المطلق، فتكون واجبة. ولما توقفـت علـى النظـر يكون النظر أيضاً واجباً. فإن قلت: قد ذهب بعض الأئمة كالإمام الغزالي والإمام الرازي فـي بعض تصانيفه على أن وجود الواجب بديهي فلا يحتاج إلى النظر ـ قلـت: دعـوى بداهتـه بالنسبة إلى جميع الأشخاص في محل المنع. ولئن سُلّم فالنظر في سائر صـفاته مـن العلـم والقدرة والإرادة وغيرها يكون واجباً، فإنها ليست بديهية بلا ريب. ولعل الحقّ أن النظر إنمـا يجب على كل واحد من المكلفين فيما ليس بديهياً بالنسبة إليه.

---

١ طبعة مكارثي ص ٨٧ ـ ٩٧. بيروت ١٩٥٣ بذيل « كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع » تأليف الشيخ الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري.

٢ راجع ما يقوله مكارثي في مقدمة نشرته وترجمته، ص XXVI

٣ شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية (وبهامشه حاشية السيالكوتي ومحمد عبـده)، ص ٦٨. القـاهرة سنة ١٣٢٢، المطبعة الخيرية.

فمن يكون مستغنياً بفطرته عن النظر في بعض صفات الله تعالى لا يجب عليه النظــر فيــه. نعم، يجب على الكفاية تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه من إزالة الشُّــبَه وإلــزام المعانــدين وإرشاد المسترشدين.

وقد عقد إمام الحرمين الجويني (٤١٩ ــ ٤٧٨ هـ) في كتابه « الشامل فصلاً لبيان أن النظر والاستدلال واجبان، قال:

« إن قال قائل: فما الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع؟

قلنا: الدليل عليه إجماع المسلمين على وجوب معرفة الله تعالى، مع اتفاقهم على أنهــا من أعظم القُرب وأعلى موجبات الثواب... فإذا ثبت الاجماع فيما قلناه، وثبت بدلالات العقول أن العلوم المكتسبة يتوقف حصولها على النظر الصحيح، وما ثبت وجوبه قطعاً فمن ضــرورة ثبوت وجوب وجوبه وجوبُ ما لا يتوصل إليه إلاّ به[١] ».

---

١ « الشامل في أصول الدين »، جـ ١، ص ٣٠ ــ ٣١. القاهرة سنة ١٩٦٠ ــ ١٩٦١. وهي نشرة في غايــة الرداءة!

أسباب تسميته بعلم « الكلام »

جمع صاحب « شرح العقائد النسفية » أسباب تسمية علم الكلام بهذا الاسم فقال[1]:

« اعلم أن الأحكام منها ما يتعلق بكيفية العمل، وتسمى فرعية وعملية؛ ومنها ما يتعلق بالاعتقاد، وتسمى أصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع والأحكام لما أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند إطلاق الأحكام إلا إليها. وبالثانية: علم التوحيد والصفات، لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده.

وقد كانت الأوائل من الصحابة والتابعين ــ رضوان الله عليهم أجمعين ــ لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم، وقرب العهد بزمانه، ولقلة الوقائع والاختلافات، وتمكنهم من المراجعة إلى الثقات ــ مستغنين عن تدوين العِلْمين وترتيبهما أبواباً وفصولاً، وتقرير مقاصدهما فروعاً وأصولاً؛ إلى أن حدثت الفتن بين المسلمين، وغلب البغيُ على أئمة الدين، وظهر اختلاف الآراء، والميل إلى البدع والأهواء، وكثرت

---

١ « شرح العقائد » مع عدة حواش، ص ٥ ــ ٧. طبع حجر سنة ١٣٠٤ هـ.

الفتاوى والواقعات، والرجوع إلى العلماء في المهمات. فاشتغلوا بالنظر والاستدلال، والاجتهاد والاستنباط، وتمهيد القواعد والأصول، وترتيب الأبواب والفصول، وتكثير المسائل بأدلّتها، وإيراد الشُّبَه بأجوبتها وتعيين الأوضاع والاصطلاحات، وتبيين المذاهب والاختلافات.

وسمّوا ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بـ « الفقه »؛ ومعرفة أصول الأدلة إجمالاً في إفادتها الأحكام بـ « أصول الفقه »، ومعرفة العقائد عن أدلّتها بـ « الكلام »:

١ ــ لأن عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا، وكذا.

٢ ــ ولأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثره نزاعاً وجدالاً، حتى إن بعض المتغلبة قتل كثيراً من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن.

٣ ــ ولأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلسفة.

٤ ــ ولأنه أول ما يجب من العلوم التي تُعْلم وتُتَعَلَّم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثم خُصّ به ولم يُطلَق على غيره تمييزاً له.

٥ ــ ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام بين الجانبين، وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب.

٦ ــ ولأنه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم.

٧ ــ ولأنه لقوة أدلّته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم، كما يقال للأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام.

٨ ــ ولأنه لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية، أشدّ العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلاً فيه، فسُمّي بالكلام المشتق من الكَلْم وهو الجَرح.

فأي هذه الاعتبارات الثمانية هو الأرجح؟

قبل أن ندلي برأي نشير إلى اعتبار تاسع ذهب إليه أستاذنا الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية[1] ». فهو يرى أن البحث في الشئون الاعتقادية سمي كلاماً وسمي أهله متكلمين لأحد وجهين:

الأول: ما روي عن مالك (المتوفى سنة ١٧٩ هـ ــ ٧٩٥ م) أنه قال: إياكم والبدع. قيل: يا أبا عبد الله، وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم باحسان ». وما روي عن أبي حنيفة (المتوفى سنة ١٥٠ هـ) من أنه قال: « لعن الله عمرو بن عبيد فإنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيهم من الكلام ».

« فالكلام ــ هكذا يقول الشيخ مصطفى ــ ضد السكوت، والمتكلمون كانوا يقولون حيث ينبغي الصمت اقتداءً بالصحابة والتابعين الذين سكتوا عن المسائل الاعتقادية لا يخوضون فيها » (ص ٢٦٧).

والثاني: مأخوذ أيضاً من قول منسوب إلى مالك بن أنس، ذكره ابن عبد البرّ (المتوفى سنة ٤٦٣ هـ ــ ١٠٧٠ م) في كتاب « مختصر جامع بيان العلم وفضله »: « كان بن أنس يقول: الكلام في الدين أكرهه. ولم يزل أهل بلدنا ــ [يقصد المدينة المنورة] ـــ يكرهونه وينهون عنه، نحو الكلام في رأي جهم والقدر وما أشبه ذلك، ولا أُحِبُّ الكلام إلا فيما تحته عمل. »

« والكلام على هذا مقابل الفعل، كما يقال: فلان قوّال، لا فعّال. والمتكلمون قومٌ يقولون في أمور ليس تحتها عمل. فكلامهم نظري لفظي لا يتعلق به فعل، بخلاف الفقهاء الباحثين في الأحكام الشرعية العملية.

[1] القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٩٤٤. الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٦. ص ١٥٥.

وعلم الكلام علم يبحث فيما يتصل بالعقائد التي هي شئون غير عملية. وردُّ تسمية هذا العلم بالكلام إلى أحد هذين الوجهين أرجح عندي لمناسبته للواقع: من سبق هذه التسمية للتدوين. أما سائر الوجوه فتجعل التسمية لاحقة لظهور العلوم وتدوينها » (ص ٢٦٨).

وهذا الرأي يصحّ لو أننا استطعنا أن نتبع أول ظهور اللفظ: « كلام » للدلالة على البحث النظري في العقائد الدينية، و« متكلم » للدلالة على من يتولى النظر في العقائد الدينية. ولكنه يفترض هذا افتراضاً دون أن يسوق عليه أي دليل. بل الواقع ينقضه:

ذلك أن لواصل بن عطاء كتباً في علم الكلام ذكرتها المصادر المختلفة[١]، وهو قد توفي في سنة ١٣١ هـ (٧٤٨ ـ ٧٤٩ م) وولادته في سنة ٨٠ هـ (٦٩٩ م)، فهل لقب بلقب متكلم هو أو زميله عمرو بن عبيد (المتوفى سنة ١٤٢ هـ ـ ٧٥٩ ـ ٦٠ م)، وهل عُدّت أبحاث كليهما في العقائد « كلاماً »؟ سيكون معنى هذا أن إطلاق اصطلاح « كلام » و« متكلم » قد ظهر قبل بداية القرن الثاني للهجرة (الثامن الميلادي) إن صح ما افترضه الشيخ مصطفى من ان استعمالهما كان قبل تدوين العلوم. وهذا أمرٌ لم يثبت.

١ ذكر له المقريزي أسماء كتبه التالية: « كتاب المنزلة بين المنزلتيْن »، « كتاب الفتيا »، « كتاب التوحيد » (« الخطط » للمقريزي)، وذكر له المرتضى في « المنية والأمل » (ص ٣٥) اسم « كتاب الألف مسألة في الرد على المانوية ». وذكر له ابن النديم أسماء الكتب التالية: « أصناف المرجئة »، « كتاب التوبة »، كتاب « المنزلة بين المنزلتين »، كتاب « معاني القرآن »، كتاب « الخطب في التوحيد والعدل »، « كتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد »، كتاب « السبيل إلى معرفة الحق »، « كتاب في الدعوة »، « كتاب طبقات أهل العلم والجهل » (« الفهرست »، ص ٢٥١ طبع مصر بغير تاريخ).

فإذا تأملنا الاعتبارات الثمانية الأخرى وجدنا أن الاعتبار الثاني هو أوجهها جميعاً، وهو أنه سمي علم الكلام « لأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثر نزاعاً وجدالاً، حتى إن بعض المتغلبة قتل كثيراً من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ».

والواقع أننا لا نكاد نعثر على استعمال « الكلام » بالمعنى الاصطلاحي ولقب « المتكلمين » قبل كتب الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ. وقد عاش في معمعان معركة خلق القرآن. فلهذا نرى أن استعمال هذين الاصطلاحين إنما يرجع إلى النصف الأول من القرن الثالث للهجرة. ولا نجد في كتب الشافعي (المتوفى سنة ٢٠٤ هـ) استعمال هذين الاصطلاحين؛ مما يجعل وفاته حداً أول لاستعمال اللفظ. ولا بد أن مسألة خلق القرآن وموقف المعتزلة منها ومعاضدة المأمون ثم المعتصم والواثق لهم في ذلك الموقف، ضد موقف ابن حنبل وما أدى إليه ذلك من اضطهاد وتعذيب وتنكيل بمن لا يقول بأن القرآن مخلوق، هو الذي جعل من الضروري إيجاد تسمية لهذا اللون من البحث ولمن يخوضون فيه.

أما سائر الاعتبارات التي ذُكِرت فهي مماحكات لفظية، ولا معنى لها.

الفرق الإسلامية

الفرق الإسلامية لا تدخل تحت حصر. والمؤلفون الإسلاميون المتقدمون الذين كتبوا عن الفرق، وبخاصة مَن هم من أهل السنة، أرادوا أن يحصروها استناداً إلى حديث موضوع يُروى عن أبي هريرة، ومفاده أن النبي قال: « افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة »؛ وثمّ رواية أخرى يظهر فيها الداعي إلى وضع الحديث، وتروى عن عبد الله بن عمرو بن العاص (المتوفى سنة ٦٥ هـ)، أن النبي قال: « ليأتينّ على أمتي ما أتى على بني إسرائيل: تفرَّق بنو إسرائيل على اثنتين وسبعين ملة، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، تزيد عليهم ملة، كلهم في النار إلاّ ملة واحدة. قالوا: يا رسول الله: وما الملّة التي تنقلب؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي ».

ولهذا الحديث ــ بصوره المختلفة ــ أسانيد كثيرة، استوفاها الحافظ الزيلعي في تخريج أحاديث « الكشاف »، وتعدُّد رواته عن النبي: كأنس بن مالك، وأبي هريرة، وأبي الدرداء، وجابر، وأبي سعيد الخدري، وأُبيّ بن كعب، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وأبي

أمامة، وواثلة بن الأسقع، الخ.

ومع ذلك فلا يمكن أن يكون الحديث صحيحاً للأسباب التالية:

أولاً: إن ذكر هذه الأعداد المحددة المتوالية: ٧١، ٧٢، ٧٣ ــ أمر مفتعلٌ لا يمكن تصديقه، فضلاً عن أن يصدر مثله عن النبي.

ثانياً: إنه ليس في وسع النبي أن يتنبأ مقدماً بعدد الفِرَق التي سيفترق إليها المسلمون.

ثالثاً: لا نجد لهذا الحديث ذكراً فيما ورد لنا من مؤلفات من القرن الثاني، بل ولا الثالث الهجري، ولو كان صحيحاً لورد في عهد متقدم.

ورابعاً: أعطت كل فرقة لختام الحديث الرواية التي تناسبها: فأهل السنة جعلوا الفرقة الناجية هي أهل السنة، والمعتزلة جعلوها فرقة المعتزلة، وهكذا.

وقد ظهر التعسف البالغ لدى مؤرخي الفرق في وضعهم فروقاً وأصنافاً داخل التيارات الرئيسية حتى يستطيعوا الوصول إلى ٧٣؛ وفاتهم أن افتراق المسلمين لم ينته عند عصرهم، وأنه لا بد ستنشأ فرق جديدة باستمرار، مما يجعل حصرهم هذا خطأً تماماً، إذ لا يحسب حساباً لما سينشأ بعد ذلك من فِرَق إسلامية جديدة.

* * *

ونحن لغرض الدراسة سنحصر التيارات الأساسية في العقائد الإسلامية في المذاهب التالية:

أ ــ المعتزلة.

ب ــ الأشاعرة.

جـ ــ الشيعة.

د ــ الخوارج.

هـ ــ المرجئة.

و ــ الباطنية.

ويندرج تحت كل واحدة من هذه فرق فرعية عديدة تتميّز بفروق دقيقة عن المذهب العام الذي تندرج تحته.

وسنفرد لكل منها قسماً برأسه.

المعتزلـــة

[Blank Page]

اسم « المعتزلة »

بعد البحث الشامل المستقصي الذي كتبه نلّينو عن « أصل اسم المعتزلة » وترجمناه في كتابنا « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » (ص ١٧٣ ــ ٢١٧)، لا نرانا بحاجة إلى إعادة البحث في هذا الموضوع، لأنه لم توجد وثائق جديدة تغيّر في النتائج التي وصل إليها. لهذا نجتزئ هنا بإيراد النتائج التي انتهى إليها، وهي:

١ ــ أن اسم المعتزلة ليس مأخوذاً عن فكرة الانفصال عن مذهب أهل السنة والجماعة؛ وبالتالي لم يكن من وضع أهل السنة بقصد الذم أو السخرية من المعتزلة بوصفهم خارجين على مذهب الجماعة الإسلامية ومنشقين عنها. « وإنما اختار المعتزلة الأولون هذا الاسم، أو على الأقل تقبلوه بمعنى « المحايدين » أو « الذين لا ينصرون أحد الفريقين المتنازعين (أهل السنة، والخوارج) على الآخر في المسألة السياسية الدينية الخطيرة، مسألة « الفاسق » ما حكمه: هل هو كافر مخلّد في النار كما يقول الخوارج، أو هو مؤمن يعاقَب على الكبيرة بقدرها، أو هو في منزلة بين المنزلتين وهو ما سيقول به المعتزلة؟

٢ ــ وكانت هذه المسألة من المسائل الخطيرة في الثلث الأول من القرن الثاني للهجرة بسبب المنازعات السياسية والحروب الأهلية التي بدأت مع

الصراع بين عليّ ومعاوية على الخلافة، « فمن الطبيعي أن يكون اسم المعتزلة قد أُخِذ عن لغة السياسة في ذلك العصر. فكان المعتزلة الجُدُد المتكلمون في الأصل استمراراً، في ميدان الفكر والنظر، للمعتزلة السياسيين أو العمليين »، وهم الذين وقفوا موقف الحياد في النزاع بين أنصار علي ومعاوية ثم بين أنصار ذرية علي والخلفاء الأمويين من بعد.

٣ ــ « وكانت الجماعة الأولى من المعتزلة المتكلمين تشمل على وجه الاحتمال أشخاصاً اختلفت آراءهم حول بعض المسائل الدينية الأخرى، حتى إنه في القرن الأول وأوائل القرن الثاني كانت بعض المسائل الدينية (مثلُ الجبر والاختيار) غير واضحة المعالم والحدود، ولم يكن من المستطاع القطعُ بأيّ الآراء المتعارضة يجب اعتباره من أقوال أهل السُّنّة أو أقوال غيرهم. فلم يكن الاجماع قد تم بعدُ في هذا الباب بطريقة قطعية.

٤ ــ « فكان اسم المعتزلة المتكلمين في الأصل يشير إذاً إلى النقطة الوحيدة المميّزة لمذهبهم عن مذهب أهل السُّنّة والجماعة. وهذه النقطة قد فقدت أهميتها من بعد انقضاء الحروب الأهلية بالنسبة لمسائل الخلاف الدينية الأخرى، التي رسخت شيئاً فشيئاً، وطغت على تلك النقطة من جرّاء ردّ الفعل المتزايد ضد ثبات مذهب أهل السَّنة ورسوخه (القدرة، الصفات، خلق القرآن، العقل والنقل). أو بعبارة أخرى: كانت هذه التسمية تسمية جزئية في وقت من الأوقات، مثل التسميات الأخرى التي اتخذها المعتزلة من بعد أحياناً للدلالة على بعض النقط الخاصة في تعاليمهم ــ دلالةً خاصة ومثل « القدرية »، « العدلية »، «الموحِّدة» (مشيرين بذلك إلى مذاهبهم في القدر وفي العدل وفي التوحيد ــ على الترتيب).

٥ ــ « لعل ذكرى الأصل الحقيقي لاسم المعتزلة قد بدأت تضعف في

النصف الثاني من القرن الثاني. وعلى هذا النحو اعتقد الكثيرون، حتى من بين المعتزلة أنفسهم، شيئاً فشيئاً أن هذا الاسم يدلّ على أنهم « انشقّوا » على أهل السُّنّة والجماعة، وأن هؤلاء هم الذين اخترعوه. وقليل من الكتّاب هم الذين أبقوا على السبب الأصلي في هذه التسمية.

٦ ــ « وأخيراً نستخلص أنه ليس بصحيح أن المعتزلة كانوا في الأصل فرعاً أو استمراراً للقدرية في القرن الأول، وأن نقطة ابتدائهم كانت مذهب الاختيار وحرية الإرادة[١] ».

---

١ عبد الرحمن بدوي: « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية »، ص ١٩٠ ــ ص ١٩٢. ط ٣، القاهرة سنة ١٩٦٥.

مدارس المعتزلة

يمكن تقسيم المعتزلة إما بحسب الطبقات، كما فعل ابن المرتضى في « المنيّة والأمل » إذ قسّمهم إلى طبقات تاريخية يتبع بعضها بعضاً عددها اثنتا عشرة طبقة، على النحو التالي:

الطبقة الأولى: وقد أدرج فيها الخلفاء الراشدين الأربعة: علي، أبو بكر، عمر، عثمان على هذا الترتيب لأن مؤلفه شيعي زيدي. ثم عبد الله بن العباس، وعبد الله بن مسعود وغيرهم كعبد الله بن عمرو وأبي الدرداء وأبي ذر الغفاري وعبادة بن الصامت.

وواضح أن إدراج هؤلاء ضمن المعتزلة إنما قصد به بيان أن المعتزلة هي اتقى الفرق وأبرّها (« المنية والأمل »، ص ٢، س١١ ــ س١٢).

الطبقة الثانية: الحسن، والحسين ابنا علي بن أبي طالب، ومحمد بن الحنفية بن علي بن أبي طالب؛ ومن التابعين: سعيد بن المسيّب، وطاووس اليماني، وأبو الأسود الدؤلي، وأصحاب عبد الله بن مسعود وهم علقمة والأسود وشريح وغيرهم.

الطبقة الثالثة: من ذرية علي: الحسن بن الحسن، وابنه عبد الله بن الحسن وأولاده: النفس الزكية وغيره، وأبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، ومحمد بن علي بن عبد الله بن عباس، وزيد بن

علي. ثم محمد بن سيرين بن محمد، والحسن بن أبي الحسن البصري، سيد التابعين.

الطبقة الرابعة: غيلان بن مسلم الدمشقي، واصل بن عطاء، عمرو بن عبيد بن بـــاب، مكحول بن عبد الله؛ قتادة بن دعامة السدوسي، صالح الدمشـــقي، صـــاحب غـــيلان؛ يشـــير الرحال.

وبهذه الطبقة يبدأ مذهب المعتزلة الحقيقي بالمعنى الفني الاصطلاحي.

الطبقة الخامسة: عثمان بن خالد الطويل، أستاذ أبي الهذيل؛ حفص بن سالم؛ القاســـم بن السعدي، عمرو بن حوشب، قيس بن عاصم، عبد الرحمن بن مرة وابنه الربيع، الحسن بن ذكوان. وأصحاب عمرو بن عبيد وهم: خالد بن صفوان، حفص بن القوّام، صالح بن عمـــرو، الحسن بن حفص بن سالم، بكر بن عبد الأعلى، ابن السمّاك، عبد الوارث بـــن ســـعيد، وأبـــو غسان، وبشر بن خالد، عثمان بن الحكم، سفيان بن حبيب، طلحة بن زيد، ابراهيم بن يحيـــى المدني.

الطبقة السادسة: أبو الهذيل محمد بن الهذيل العبدي؛ أبو إسحاق إبراهيم بـــن ســـيّار النظّام؛ أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي؛ مُعَمّر بن عبّاد السلمي؛ أبو بكر عبد الـــرحمن بـــن كيسان الأصمّ؛ أبو شمر الحنفي؛ اسماعيل بن إبراهيم أبي عثمان الأدمي؛ أبـــو مســـعود عبـــد الرحمن العسكري، أبو خَلَدة؛ أبو عامر الأنصاري؛ عمرو بن فائد؛ موسى الأسواري؛ هشـــام بن عمرو الفوطي.

وهذه الطبقة السادسة أعظم الطبقات وأحفلها بأساطين المعتزلة، وتمثـــل أوج مـــذهب الاعتزال.

الطبقة السابعة: أبو عبد الله أحمد بن أبي دواد؛ ثمامة بن الأشرس؛ عمرو بـــن بحـــر الجاحظ، عيسى بن صبيح (أبو موسى بن المردار، راهب المعتزلة)، مويس بن عمران الفقيه، محمد بن شبيب، محمد

ابن اسماعيل العسكري، أبو يعقوب يوسف بن عبد الله بن اسحق الشحام، علي الأسواري، أبو الحسين محمد بن مسلم الصالحي، صالحُ قبّة، الجعفران: جعفر بن حرب، وجعفر بن مبشِّر الثقفي؛ أبو عمران موسى بن الرقاشي، عباد بن سليمان، أبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي، أبو عبد الله الدباغ، يحيى بن بشر الأرّجاني، أبو عفّان النظّامي، من أصحاب النظّام. زرقان، عيسى بن الهيثم الصوفي، أبو سعيد أحمد بن سعيد الأسدي.

الطبقة الثامنة: أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجُبّائي، أبو مجالد أحمد بن الحسين البغدادي، أبو الحسين الخياط عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، صاحب كتاب « الانتصار »؛ أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي، أبو بكر محمد بن إبراهيم الزبيري، أبو الحسن أحمد بن عمر بن عبد الرحمن البرذعي، أبو نصر بن أبي الوليد بن أحمد بن أبي دؤاد القاضي، أبو مسلم محمد بن بحر الأصبهاني، ابن الراوندي، الناشئ عبد الله بن محمد، وكنيته أبو العباس، الشاعر؛ أبو الحسن أحمد بن علي الشطوي، أبو زفر محمد بن علي المكي، محمد بن سعيد زنجه.

الطبقة التاسعة: أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، محمد بن عمر الصميري، أبو عمر سعيد بن محمد الباهلي، أبو الحسن بن الخباب، أبو محمد عبد الله بن العباس الرامهرمزي، أبو الحسن الاسفندياني، أبو بكر أحمد بن علي الأخشيد، أبو الحسن أحمد بن يحيى بن علي المنجّم، أبو الحسن بن فرزويه، أبو بكر بن حرب التستري، أبو سعيد الأشروسني، أبو الفضل الكشي، أبو الفضل الخجندي، أبو حفص القرميسيني، أبو علي البلخي، أبو القاسم العامري، أبو بكر الفارسي، أبو بكر محمد بن إبراهيم المقانعي الرازي، أبو محمد بن حمدان، أبو عثمان العسّال، أبو مسلم النقاش، الحسن بن موسى

النوبختي، من الشيعة.

الطبقة العاشرة: أبو علي بن خلاّد، أبو عبد الله الحسين بن علي البصري، أبو اسحق بن عيّاش، أبو القاسم السيرافي، أبو عمران السيرافي، أبو بكر بن الأخشيد (وقد مرّ ذكره في الطبقة التاسعة)، أبو الحسين الأزرق، أبو الحسين الطوائفي البغدادي، أحمد بن أبي هاشم، من أولاد أبي هاشم بن أبي علي الجبائي؛ أخت أبي هاشم، بنت أبي علي الجبائي؛ أبو الحسن بن النجيح، من بغداد، أبو بكر البخاري، أبو محمد العبدكي، أبو حفص المصري، أبو عبد الله الحبشي، أبو الحسن علي بن عيسى، الخالدي، من البصرة؛ محمد بن زيد الواسطي، أبو الحسين بن علي، من أهل نيسابور؛ أبو القاسم بن سهلويه.

وتلك الطبقات العشر هي التي ذكرها القاضي عبد الجبار ورتّبها، ثم جاء الحاكم فأضاف طبقتين هما الحادثة عشرة والثانية عشرة.

الطبقة الحادية عشرة: قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني، أبو عبد الله الداعي محمد بن الحسن بن القاسم بن الحسن بن عبد الرحمن بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب، أبو العباس الحسني، الإمام المؤيد بالله، أخوه الامام أبو طالب، يحيى بن محمد العلوي، أبو أحمد بن أبي علان، أبو اسحق النصيبيني، أبو يعقوب البصري البستاني، الأحدب أبو الحسن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن حنيف، أبو الحسين بن حاني، أبو الحسن القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني، الصاحب الكافي، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، وهو إمام اللغة ومصنّف « الصِّحاح ».

الطبقة الثانية عشرة: أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري، صاحب « ديوان الأصول »؛ أبو محمد عبد الله بن سعيد اللبّاد، الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي، الإمام الحسن الحقيني،

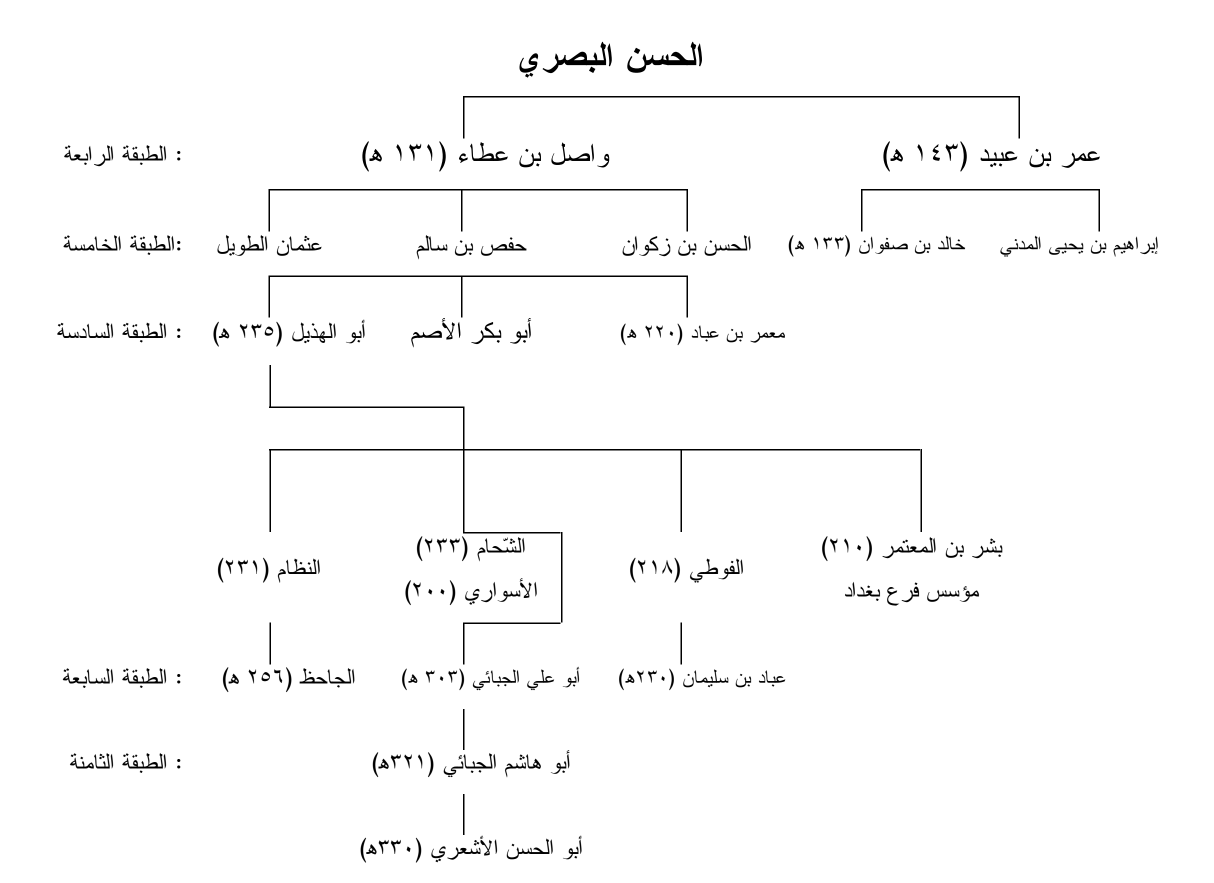
الناصر والداعي النازلان بآمل، أبو جعفر الناصر الصغير، أبو القاسم البستي إسماعيل بن أحمد، أبو الفضل العباس بن شروين، أبو القاسم الميزوكي أحمد بن علي، أبو محمد الخوارزمي، أبو الفتح الأصفهاني، أبو الحسن الرفّاء، القاضي أبو بشر الجرجاني، زيد بن صالح، أبو حامد أحمد بن محمد بن إسحاق النجّار، أبو بكر الرازي، أبو حاتم الرازي، أبو بكر الدِّينوري، أبو الفتح الصفّار، أبو الفتح الدماوندي؛ أبو الحسن الكرماني، أبو الفضل الجلودي، أبو القاسم بن ميكا، أبو عاصم المروزي، أبو نصر، من مرو، أبو الحسن الخطاب، أبو طالب بن أبي شجاع، من آمل؛ أبو الحسين البصري، محمد بن علي صاحب « المعتمد » في أصول الفقه؛ محمود بن الملاحمي، البخاري أبو طاهر عبد الحميد بن محمد، السمّان أبو سعيد، أبو محمد الحسن بن أحمد بن متّويه، وهو تلميذ القاضي عبد الجبار، أبو عمرو القاشاني، علي الطالقاني، أبو محمد الزعفراني.

* * *

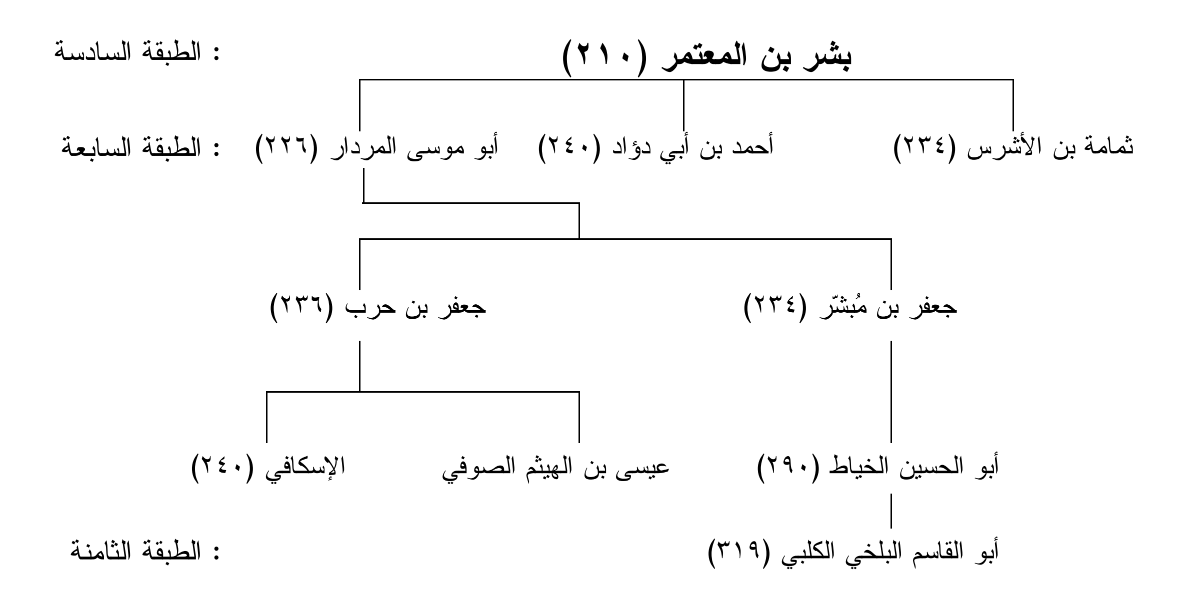
وهذه الطبقات قد رُوعي فيها الترتيب التاريخي، وكثيراً ما تكون الصلة بين أعضاء الطبقة الواحدة صلة تلمذة.

كما يمكن تقسيم المعتزلة إلى قسميْن كبيريْن: معتزلة البصرة، ومعتزلة بغداد، ويكوّنان التيارين الرئيسين في مذهب الاعتزال. وهذا التقسيم يعتمد على فوارق مذهبية. وهاك جدولاً:

معتزلـــة البصرة



معتزلــة بغــداد



ما اتفقت عليه المعتزلة

تورد كتب الفِرَق بياناً لما اتفقت فيه المعتزلة.

ا ــ فالشهرستاني[1] يقول:

« الذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد:

١ ــ القول بأن الله تعالى قديم، والقِدَم أخص وصف ذاته. ونفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حيّ بذاته ــ لا بعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة، ومعان قائمة، لأنه لو شاركته الصفات في القِدَم ــ الذي هو أخص الوصف ــ لشاركته في الإلهية.

٢ ــ واتفقوا على أن كلامه محدَث مخلوق في محل، وهو حرف وصوت كُتِب أمثالُه في المصاحف حكايات عنه. فأيّما وجد في المحل عرض فقد فني في الحال.

٣ ــ واتفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته، لكن اختلفوا في وجوه وجودها ومحامل معانيها، كما سيأتي.

---

١ « الملل والنحل » للشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ ، بهامش « الفصل في الملل والأهواء والنحل » لابن حزم، ج ١، ص ٥٥ ــ ٥٧.

٤ ــ واتفقوا على نفس رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار، ونفي التشبيه عنه من كل وجه: جهةً ومكاناً وصورةً وتحيزاً وانتقالاً وزوالاً وتغيراً وتأثراً. وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها، وسموا هذا النمط **توحيداً**.

٥ ــ واتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله: خيرها وشرّها، مستحقٌّ على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، والربُّ تعالى مُنَزّه أن يضاف إليه شرّ وظلم وفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً، كما لو خلق العدل كان عادلاً.

٦ ــ واتفقوا على أن الحكيم لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد. وأما الأصلح واللطف ففي وجوبه خلاف عندهم. وسموا هذا النمط **عدلاً**.

٧ ــ واتفقوا على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض. والتفضلُ معنى آخر وراء الثواب. وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار، لكن يكون عقابه أخفّ من عقاب الكفار. وسموا هذا النمط **وعداً ووعيداً**.

٨ ــ واتفقوا على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع. والحَسَن والقبيح يجب معرفتهما بالعقل. واعتناقُ الحَسَن واجتناب القبيح واجب كذلك، وورود التكاليف ألطافٌ للباري تعالى أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء ــ عليهم السلام ــ امتحاناً واختباراً « ليهلك مَنْ هَلَكَ عن بيّنة ويحيا مَنْ حَيّ عن بيِّنة » (الأنفال: ٤٢)

٩ ــ واختلفوا في الامامة والقول فيها نصّاً، واختياراً: « كما سيأتي عند مقالة كل طائفة »

ب ــ وعبد القاهر البغدادي (المتوفى سنة ٤٢٩ هـ/ ١٠٣٧ م) يقول

في « الفَرْق بين الفِرَق[1] » بعد أن ذكر أن المعتزلة ينقسمون إلى ٢٢ فرقة:

« يجمعها كلها في بدعتها أمور:

١ ــ منها: نفيها كلها عن الله ــ عز وجل ــ صفاته الأزلية، وقولُها بأنه ليس لله عــز وجل علم، ولا قدرة، ولا حياة، ولا سمع، ولا بصر، ولا صفة أزلية. وزادوا على هذا بقولهم: إن الله تعالى لم يكن له في الأزل اسمٌ ولا صفة.

٢ ــ ومنها: قولهم باستحالة رؤية الله عز وجل بالأبصار؛ وزعموا أنه لا يَرَى نفسَه، ولا يراه غيرُه. واختلفوا فيه: هل هو راءٍ لغيره، أم لا؟ فأجازه قومٌ منهم، وأباه قــوم آخــرون منهم.

٣ ــ ومنها: اتفاقُهم على القول بحدوث كلام الله عز وجل، وحــدوث أمــره ونهيــه وخبره، وكلهم يزعمون أن كلام الله ــ عز وجل ــ حادثٌ، وأكثرهم اليــومَ يســمون كلامــه مخلوقاً.

٤ ــ ومنها: قولهم جميعاً بأن الله تعالى غيرُ خالقٍ لأكساب النــاس، ولا لشــيء مــن أعمال الحيوانات. وقد زعموا أن الناس هم الذين يقدرون (على) أكسابهم، وأنه ليس لله ــ عز وجل ــ في أكسابهم ولا في أعمال سائر الحيوانات صُنْعٌ وتقدير. ولأجل هذا القــول ســماهم المسلمون: « **قدرية** ».

---

[1] « الفرق بين الفرق » لعبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي المتوفى عام ٤٢٩ هـ/ ١٠٣٧ م. نشره محمد محيي الدين عبد الحميد، بدون تاريخ، ص ١١٤ ــ ١١٦.

٥ ـــ ومنها: اتفاقهم على دعواهم في الفاسق[١] من أمة الإسلام بالمنزلة بين المنزلتين، وهي أنه فاسق، لا مؤمن ولا كافر. ولأجل هذا اسماهم المسلمون « **معتزلة** » لاعتزالهم قولَ الأمة بأسرها.

٦ ـــ ومنها قولُهم إن كل ما لم يأمر الله تعالى به أو نهى عنه من أعمال العباد لم يشأ الله شيئاً منها.

وزعم الكعبيّ في « مقالاته » أن المعتزلة اجتمعت على أن الله عز وجل: شيء لا كالأشياء، وأنه خالق الأجسام والأعراض، وأنه خَلَق كل ما خلقه لا من شيء، وعلى أن العباد يفعلون أعمالهم بالقدرة التي خلقها الله سبحانه وتعالى فيهم.

قال: وأجمعوا على أنه لا يغفر لمرتكبي الكبائر بلا توبة.

وفي هذا الفصل من كلام الكعبي غلط منه على أصحابه من وجوه:

منها: قوله إن المعتزلة اجتمعت على أن الله تعالى شيء لا كالأشياء. وليست هذه الخاصية لله تعالى وحده عند جميع المعتزلة. فإن الجُبّائي وابنه أبا هاشم قد قالا: إن كل قدرة محدثة شيء لا كالأشياء؛ ولم يخصوا ربّهم بهذا المدح.

ومنها: حكايته عن جميع المعتزلة قولها بأن الله عز وجل خالقُ الأجسام والأعراض. وقد عُلِم أن الأصمَّ من المعتزلة ينفي الأعراض كلها، وأن المعروف منهم بمعتمر يزعم بأن الله تعالى لم يخلق شيئاً من الأعراض، وأن ثمامة يزعم أن الأعراض المتولدة لا فاعل لها ـــ

١ « الفسق بكسر وسكون السين المهملة: في اللغة: عدم اطاعة أمر الله تعالى فيشتمل الكافر والمسلم العاصي. وفي الشرع: ارتكاب المسلم كبيرة أو صغيرة مع الاصرار عليها. فالمسلم المرتكب للكبيرة أو المصر على الصغيرة يُسمى: فاسقاً. فبقيد المسلم خرج الكافر، وبالقيدين الأخيرين خرج العدل » (« كشاف اصطلاحات الفنون »).

فكيف تصح دعواه اجماع المعتزلة على أن الله سبحانه خالق الأجسام والأعراض، وفيهم من ينكر وجود الأعراض، وفيهم من يثبت الأعراض ويزعم أن الله تعالى لم يخلق شيئاً منها، وفيهم من يزعم أن المتولدات أعراضٌ لا فاعل لها؟ والكعبي ـ مع سائر المعتزلة ـ زعموا أن الله تعالى لم يخلق أعمال العباد، وهي أعراض عند من أثبت الأعراض. فبان غلط الكعبي في هذا الفصل على أصحابه.

ومنها: دعوى اجماع المعتزلة على أن الله خَلَق ما خَلَق لا من شيء. وكيف يصحّ اجماعهم على ذلك، والكعبي ـ مع سائر المعتزلة، سوى الصالحي ـ يزعمون أن الحوادث كلها كانت قبل حدوثها أشياء. والبصْريون منهم يزعمون أن الجواهر والأعراض كانت في حال عدمها جواهر وأعراضاً وأشياء. والواجب ـ على هذا الفصل ـ أن يكون الله خلق الشيء من شيء؛ وإنما يصح القولُ بأنه خلق الشيء لا من شيء على أصول أصحابنا الصفاتية الذين أنكروا كون المعدوم شيئاً.

وأما دعوى إجماع المعتزلة على أن العباد يفعلون أفاعيلهم بالقدرة التي خلقها الله تعالى فيهم فغلطٌ منهم عليه؛ لأن **معمراً** منهم زعم أن القدرة فعل لجسم القادر بها، وليست من فعل الله تعالى؛ **والأصم** منهم ينفي وجودة القدرة، لأنه ينفي الأعراض كلها.

وكذلك دعوى إجماع المعتزلة على أن الله سبحانه لا يغفر لمرتكبي الكبائر من غير توبة منهم غلط منه عليهم، لأن محمد بن شبيب البصري، والصالحي، والخالدي ـ هؤلاء الثلاثة من شيوخ المعتزلة، وهم واقفية في وعيد مرتكبي الكبائر. وقد أجازوا من الله تعالى مغفرة ذنوبهم من غير توبة.

فبان بما ذكرناه غلطُ الكعبي فيما حكاه عن المعتزلة؛ وصحّ أن المعتزلة يجمعها ما حكيناه عنهم مما أجمعوا عليه.

* * *

جـ ــ وأبو الحسن الأشعري يورد في « مقــالات الإســلاميين » (ج ١، ص ٢١٦ ــ ٢١٧؛ القاهرة سنة ١٩٥٠) ما اتفقت عليه المعتزلة في أمر التوحيد فيقول:

« أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصــير، ولــيس بجسم ولا شَبَح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا جوهر ولا عَرَض، ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسّة، ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طــول ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسكن، ولا يتبعض، وليس بذي أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء، وليس بذي جهات، ولا بذي يمين وشمال وأمــام وخلــف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان؛ ولا تجوز عليه المماسّة ولا العزلــة ولا الحلول في الأماكن، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم، ولا يوصف بأنه متناه، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات. وليس بمحدود، ولا والــد ولا مولــود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالنــاس، ولا يشــبه الخَلْق بوجه من الوجوه، ولا تجري عليه الآفات، ولا تحلّ به العاهات، وكلُّ ما خطر بالبــال وتُصُوِّر بالوهم فغير مشبه له. لم يزل أولاً سابقاً متقدماً للمحدثات، موجوداً قبــل المخلوقــات. ولم يزل عالماً قادراً حياً، ولا يزال كذلك. لا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط بــه الأوهام ولا يُسمع بالأسماع. شيء لا كالأشياء. عالم قادر حيّ كالعلماء القادرين الأحياء. وأنه القديم وحده، ولا قديم غيره، ولا إلا سواه، ولا شريك له في ملكه، ولا وزير له في ســلطانه، ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخَلْق ما خلق. لم يخلق الخَلْقَ على مثالٍ سبق؛ وليس خلق شيء بأهون عليه من خَلْق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه. لا يجوز عليه اجتــرار المنــافع، ولا تلحقه المضار، ولا يناله

السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام. ليس بذي غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص. تقدّس عن ملامسة النساء، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء.

فهذه جملة قولهم في التوحيد. وقد شاركهم في هذه الجملة الخوارجُ، وطوائف من المرجئة وطوائف من الشيعة، وإنْ كانوا للجملة التي يظهرونها ناقضين، ولها تاركين ».

* * *

د ــ ويلخص أحمد بن يحيى بن المرتضى (المتوفى ٨٤٠ هـ/ ١٤٣٧ م) في كتابه « المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل[١] » ما أجمعت عليه المعتزلة فيقول:

« أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدِثاً قديماً قادراً عالماً حيّاً لمعانٍ؛ ليس بجسم ولا عَرَض ولا جوهر، غنياً واحداً لا يُدْرَك بحاسّةً، عدلاً حكيماً؛ ولا يفعل القبيح ولا يريده؛ كلَّف تعويضاً للثواب، ومَكّن من الفعل وأزاح العلّة؛ ولا بد من الجزاء، وعلى وجوب البعثة حيث حَسُنت. ولا بد للرسول ــ صلى الله عليه وآله ــ من شرع جديد، أو احياء مندرِسٍ أو فائدة لم تحصل من غيره؛ وأن آخر الأنبياء محمد صلى الله عليه وآله وسلم؛ والقرآن معجزة له؛ وأن الإيمان قول ومعرفة وعمل؛ وأن المؤمن من أهل الجنة.

و (أجمعوا) على المنزلة بين المنزلتيْن، وهو أن الفاسق لا يُسَمَّى مؤمناً ولا كافراً، إلا من يقول بالإرجاء: فإنه يخالف في تفسير الإيمان، وفي المنزلة فيقول: الفاسق يسمّى مؤمناً.

١ نشرة سوسنة ديفلد فلزر بعنوان: « كتاب طبقات المعتزلة »، ص ٧ ــ ص ٨. بيروت سنة ١٩٦١. النشرات الإسلامية، يصدرها لجمعية المستشرقين الألمانية هلموت ريتر وألبرت ديتريش، جزء ٢١.

وأجمعوا أن فعل العبد غيرُ مخلوق فيه.

وأجمعوا على تولّي الصحابة؛ واختلفوا في عثمان بعد الأحداث التي أحدثها: فـــأكثرهم تولاّه وتأوّل له كما مر وكما سيأتي؛ وأكثرهم على البراءة من معاوية وعمرو بـــن العـــاص. وأجمعوا على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الأصول الخمسة

وإذا رجعنا إلى كتب المعتزلة أنفسهم رأيناهم يجمعون على القول بأصـــول خمســـة، ويقع الخلاف بينهم في بعض الأمور الجزئية والفرعية.

وهذه الأصول الخمسة هي:

١ ـــ التوحيد.

٢ ـــ العدل.

٣ ـــ الوعد والوعيد.

٤ ـــ المنزلة بين المنزلتين.

٥ ـــ الأمر بالمعروف والنهي عن المُنْكَر.

على أن الأصلين الرئيسين هما: التوحيد والعدل. ولهذا فإن القاضي عبد الجبـــار فـــي كتابه « المغني في أصول الدين » جعلهما أصول الدين. ولكنه في « مختصر الحسنى » قـــال « إن أصول الدين أربعة: التوحيد والعدل، والنبوات، والشرائع، وجَعَلَ ما عدا ذلك من الوعـــد والوعيد، والأسماء والأحكام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـــ داخلاً في

الشرائع[1] ». ذلك أنه في « المغْني » أرجع النبوات والشرائع إلى أصل العدل « لأنه كلام في أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا في بعثة الرسل، وأن نتعبد بالشريعة ـــ وجب أن يبعث ونتعبـــد، ومن العدل أن لا يُخِلَّ بما هو واجبٌ عليه. وكذلك « الوعد والوعيد » داخل في العدل، لأنـــه كلام في أنه تعالى إذا وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، فلا بد من أن يفعل ولا يخلِف في وعده ولا في وعيده. ومن العدل أن لا يخلف ولا يكذب. وكـــذلك « المنزلـــة بـــين المنزلتين » داخل في باب العدل، لأنه كلام في أن الله تعالى إذا علم أن صلاحنا في أن يتعبدنا بإجراء أسماء وأحكام على المكلّفين وجب أن يتعبدنا به، ومن العدل أن لا يخلّ بالواجب. وكذا الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ». (الكتاب نفسه، ص ١٢٣).

وقد تساءل القاضي عبد الجبـــار عن السبب في الاقتصار على هذه الأصول الخمســـة « وأجاب بأن قال: لا خلاف أن المخالفين لنا لا يَعْدون أحد هذه الأصول. ألا ترى أن خـــلاف المُلْحِدة، والمُعَطِّلة[2]، والدهرية، والمشبهة ـــ قد دخل في التوحيد؛ ـــ وخلاف المجبّرة بأســـرهم داخل في باب العدل؛ ـــ وخلاف المرجئة داخل في باب الوعد والوعيد؛ ـــ وخلاف الخـــوارج داخل تحت المنزلة بين المنزلتين؛ ـــ وخلاف الإمامية داخل في باب الأمر بالمعروف والنهـــي عن المنكر. » (الكتاب نفسه، ص ١٢٤).

١ « شرح الأصول الخمسة »، ص ١٢٢ ـــ ١٢٣. القاهرة سنة ١٩٦٥. وقد أصلحنا النص المطبوع، لكثـــرة ما فيه من التحريفات والأغلاط.

٢ المعطلة: هم « الذين يقولون بعدم الأعيان، وأن العالم لا صانع له ولا مدبر » (« لبدء والتاريخ » لمطهـــر بن طاهر المقدسي، جـ ١، ص ١٤٣ ـــ ١٤٤، باريس سنة ١٨٩٩، نشرة كلمان هوار).

ويرى القاضي عبد الجبار ــ وهو رأي المعتزلة بعامة ــ أن المخالف في هذه الأصول الخمسة إما كافر، أو فاسق، أو مخطئ: « فمن خالف في **التوحيد**، ونفى عن الله تعالى ما يجب إثباته، وأثبت ما يجب نفيه عنه، فإنه يكون كافراً.

وأما من خالف **العدل**، وأضاف إلى الله تعالى القبائح كلها: من الظلم، والكذب، وإظهار المعجزات على الكذّابين، وتعذيب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، والإخلال بالواجب، فإنه **يكفر** أيضاً.

وأما من خالف في **الوعد والوعيد**، وقال إنه سبحانه وتعالى ما وعد المطيعين بالثواب، ولا توعّد العاصين بالعقاب البتّة، فإنه يكون كافراً، لأنه ردّ ما هو معلومٌ ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم. والرّادُّ لما هذا حاله يكون **كافراً**. وكذلك لو قال إنه تعالى وعد وتوعد، ولكن يجوز أن يخلف في وعيده لأن الخلف في الوعيد كَرَمٌ، فإنه يكون كافراً، لإضافة القبيح إلى الله تعالى. فإنْ قال: إن الله تعالى وعد وتوعد، ولا يجوز أن يخلف في وعده ووعيده، ولكن يجوز أن يكون في عمومات الوعيد شرط أو استثناء لم يبينه الله تعالى، فإنه يكون **مخطئاً**.

وأما من خالف في **المنزلة بين المنزلتين** فقال: إن حكم صاحب الكبيرة حُكْمُ عَبَدة الأوثان والمجوس وغيرهم فإنه يكون **كافراً**، لأنّا نعلم خلافه من دين النبي محمد صلى الله عليه وآله والأمة ضرورةً. فإن قال: حكمه حكم المؤمنين في التعظيم والموالاة في الله تعالى: فإنه يكون **فاسقاً**، لأنه خرق إجماعاً مصرّحاً به، على معنى أنه أنكر ما يُعْلَم ضرورةً من دين الأمة. فإن قال: ليس حكمه حكم المؤمن ولا حكم الكافر ولكن أسمّيه مؤمناً، فإنه يكون **مخطئاً**.

وأما من خالف في **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** أصلاً، وقال

إن الله تعالى لم يكلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً، فإنه يكون **كافراً**، لأنه ردّ ما هو معلومٌ ضرورةً من دين النبي صلى الله عليه وآله ودين الأمة. فإن قال: إن ذلك مما ورد التكليف، ولكنه مشروط بوجود الإمام، فإنه يكون **مخطئاً**. » (ص ١٢٥ ــ ١٢٦).

أ ــ التوحيد

والتوحيد في أصل اللغة عبارة عما به يصير الشيء واحداً، ثم يستعمل في الخبر عن كون الشيء واحداً. « أما في اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن الله تعالى واحدٌ لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات: نفياً وإثباتاً ــ على الحد الذي يستحقه، والاقرار به. ولا بد من اعتبار هذين الشرطين: العلمَ، والاقرار جميعاً. لأنه لو علم ولم يقرّ، أو أقر ولم يعلم، لم يكن موحداً...

وما يلزم المكلف معرفته من علوم التوحيد هو أن يَعْلم القديم تعالى بما يستحق من الصفات، ثم يعلم كيفية استحقاقه لها، ويعلم ما يجب له في كل وقت، وما يستحيل عليه من الصفات في كل وقت، وما يستحقه في وقت دون وقت. ثم يعلم أن مَنْ هذا حاله لا بد من أن يكون واحداً لا ثاني له يشاركه فيما يستحقه من الصفات ــ نفياً، وإثباتاً ــ على الحدّ الذي يستحقه.

أما ما يستحقه من الصفات فهو الصفة التي بها يخالف مخالفةً ويوافق موافقةً لو كان له موافقٌ ــ تعالى عن ذلك، و(هو) كونه قادراً، عالماً، حياً، سميعاً، بصيراً، مدركاً للمُدْرَكات، موجوداً مريداً، كارهاً ــ هذا عند أبي هاشم، وأما أبو علي (الجبائي) فإنه لا يثبت تلك الصفة الذاتية.

وأما كيفية استحقاقه لهذه الصفات فاعلم أن تلك الصفة التي يقع بها الخلافُ والوفاق يستحقها لذاته. وهذه الصفات الأربع التي هي كونه: قادراً، عالماً، حياً، موجوداً ــ لما هو عليه في ذاته. وكونه مدرِكاً لكونه حياً بشرط وجود المُدْرَك، وكونه مريداً وكارهاً بالإرادة والكراهة المحدثتين الموجودتين لا في محل.

ولا خلاف في هذا بين الشيخين إلاّ في هذه الصفات الأربع: فإن عند أبي عليّ أنه يستحقها القديم تعالى لذاته، وعند أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته.

وأما ما يجب له في كل حالٍ فهو تلك الصفة الذاتية وهذه الصفات الأربع.

وأما ما يستحيل عليه في كل وقت فهو ما يضادّ هذه الصفات: نحو كونه عاجزاً، جاهلاً، معدوماً.

وأما ما يستحقه في وقت دون وقت، فنحو كونه مُدْرِكاً: فإن ذلك مشروط بوجود المُدْرَك، ــ ونحو كونه مريداً وكارهاً، فإن ذلك يستند إلى الإرادة والكراهة الحادثتين الموجودتين لا في محل...

وقد قسّمَ (أي القاضي عبد الجبار) صفات القديم تعالى في الكتاب قسمة أخرى فقال:

إن صفات القديم ــ جلّ وعزّ ــ إما أن تكون من باب ما يختص به على وجهٍ لا يشاركه فيه غيره، نحو كونه قديماً وغنياً... وإما أن تكون من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة ويخالفه في كيفية استحقاقه لها، نحو كونه قادراً عالماً حياً موجوداً: فإن أحدنا يستحق هذه الصفات كالقديم سبحانه، إلا أن القديم سبحانه يستحقها لما هو عليه في ذاته، والواحد منا يستحقها لمعانٍ مُحدَثة.

وإما أن تكون من باب ما يشاركه غيره في نفس الصّفة وفي جهة

الاستحقاق، نحو كونه مدركاً ومريداً وكارهاً: فإن القديم تعالى مدرك، لكونه حياً، بشرط وجود المُدْرَك، وكذلك الواحد منّا. وكذلك فهو مريد وكاره بالإرادة والكراهية، وكذلك الواحد منا. إلا أن الفرق بينهما هو أن القديم تعالى حيٌّ لذاته فلا يحتاج إلى حاسّة، ومريد وكاره بإرادة وكراهة موجودتين لا في محل، والواحد منا مريد وكاره لمعنيين مُحدثين في قلبه. » (ص ١٢٨ ــ ١٣١).

ب ــ العدل

العدل: مصدر عَدَل يعدل عدلاً. وقد يُذكر ويراد به الفعل، ويذكر ويراد به الفاعل. فإذا أريد به الفاعل فذلك على طريق المبالغة لأنه معدول به عما يجري على الفاعلين، وهو كقولهم للضارب: ضرب، وللصائم: صوم. وله حد إذا استعمل في الفعل، وحد إذا استعمل في الفاعل. فإذا استعمل في الفعل فمعناه: توفير حق الغير، واستيفاء الحق منه. وقد قيل في حده أنه: كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به الغير أو ليضره. إلا أن هذا يوجب أن يكون خلق العالم عدلاً من الله يتضمن هذا المعنى، وليس الأمر كذلك، بل خلق العالم من الله تعالى تفضُّلٌ.

وأما إذا استُعْمِل في الفاعل فهو: فاعل هذه الأمور.

هذا في أصل اللغة. وأما في اصطلاح المعتزلة فإنه إذا قيل إنه تعالى « عدل » فالمراد به أن أفعاله كله حَسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يُخِلُّ بما هو واجب عليه.

« فإن قيل: كيف يصحّ قولكم إن أفعاله كلها حسنة، مع أنه هو الفاعل لهذه الصور القبيحة المنكرة؟ والأصل في الجواب عنه: أنّا

لا نعني أنه يَحْسُنُ من جهة المرأى والمنظر حتى يستحيله كل واحد، وإنما نريد أنه يَحْسُنُ من جهة الحكمة، وهذه الصور كلها حَسنة من جهة الحكمة. ولا يمتنع أن يكون الفعل حسناً مــن جهة المرأى والمنظر، قبيحاً من جهة الحكمة، قبيحاً من جهة المرأى والمنظــر، ألا تــرى أن أحدنا لو مشى مشية عرجاء في انقاذ محبوس فإن تلك المشية حسنة من جهة الحكمة، قبيحــة من جهة الصورة. وبالعكس من هذا لو مشى مشية حسنة في ســعاية بمســلم إلــى الســلطان الجائر، فإنها قبيحة من جهة الحكمة، حسنة من جهة المرأى والمنظر...

وأما علوم العدل فهو أن يعلم أن أفعال الله تعالى كلَّها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأنه لا يكذب في خبره، ولا يجور في حكمــه، ولا يعــذّب أطفــال المشركين بذنوب آبائهم، ولا يظهر المعجزة على الكــذابين؛ ولا يكلف العباد مــا لا يطيقــون ولا يعلمون، بل يُقدِرهم على ما كلفهم، ويُعْلِمهم صفة ما كلفهم، ويدلهــم على ذلك، ويبين لهم « لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَك عن بيِّنةٍ ويحْيا من حَيّ عن بيِّنةٍ » (الأنفال: ٤٢). وأنه إذا كلَّــف المكلــف وأتى بما كُلِّف على الوجه الذي كُلِّف فإنه يثيبه لا محالة، وأنه سبحانه إذا آلم وأسقم فإنما فَعَله لصلاحه ومنافعه، وإلاّ كان مُخِلاً بواجب. وأن يعلم أنه تعالى أحسنُ نظراً بعباده منهم لأنفسهم فيما يتعلق بالدين والتكليف ــ ولا بد من هذا التقييد لأنه تعالى يعاقب العصاة ولو خُيِّروا لمــا اختاروا لأنفسهم العقوبة، فلا يكون الله تعالى، والحال هذه، أحسن نظراً منهم لأنفسهم؛ وكــذلك فإنه ربما يبقى المرء وإن علم من حاله أنه لو اخترمه لاستحق بما سبق بما سبق منه الثــواب وكان من أهل الجنة، ولو أبقاه لارتدّ وكفر وأبطل جميع ما اكتسبه من الآخرة؛ ومعلومٌ أنه لــو يخيّر بين التبقية والاخترام لاختار الاخترام دون التبقية. فكيف يكون الله تعالى أحســن نظــراً لعباده منهم لأنفسهم والحال هذه؟! فلا بد من التقييد الذي ذكرناه. فإن قيل:

وهل أطلق أحدٌ ذلك؟ قلنا: نعم! البغداديون من أصحابنا لما أوجبوا الأصلح علـــى الله تعـــالى أطلقوا وقالوا: إنه تعالى أحسن نظراً لعباده منهم لأنفسهم، وذلك عندنا باطلٌ بما ذكرناه.

ومن علوم العدل أن نعلم أن جميع ما بنا من النعم فمن الله تعالى، سواء كان من جهة الله تعالى أو جهة غيره. ودخوله في العدل (من جهة) أنه تعالى كلفنا الشكر على جميع ما بنـــا من النعم؛ فلولا انهـــا من فعله، وإلا كان لا يكلفنا أن نشكره عليها أجمـــع، لأن ذلـــك يكـــون قبيحاً. » (ص ١٣٢ ــ ١٣٤).

جـ ــ الوعد والوعيد

الوعد « كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المســـتقبل. ولا فرق بين أن يكون حسناً مُستَحقاً، وبين أن لا يكون كذلك: ألا ترى أنه كما يقال إنه تعالى وعد المطيعين بالثواب، فقد يقال: وعدهم بالتفضل مع أنه غير مُسْتَحَق ــ وكذلك يقال: فلان وعـــد فلاناً بضيافة في وقت يُضَيّق عليه الصلاة مع أنه يكون قبيحاً، وهكذا يقال إن أحدنا وعد غيره بتمليكه جميع ما يملكه حتى إنه يُفْقِر نفسه مع أنه يكون قبيحاً، لقوله تعالى: « ولا تجعل يـــدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كلَّ البسط » (الإسراء: ٢٩).

وأما الوعيد فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير، أو تفويت نفـــع عنـــه فـــي المستقبل. ولا فرق بين أن يكون حسناً مُستَحَقاً، وبين أن لا يكون كذلك: ألا تـــرى أنـــه كمـــا يقال: إن الله تعالى توعد العصاة بالعقاب، قد يقال: توعَّد السلطانُ الغيرَ بإتلاف نفســـه وهتـــك حُرمه

ونهب أمواله، مع أنه لا يُسْتَحَق ولا يَحسُنُ.

ولا بد من اعتبار الاستقبال في الحدين جميعاً، لأنه إن نفعه في الحال، أو ضرّه مع القول، لم يكن واعداً ولا متوعداً.

وأما الكذب فهو كل خبر لو كان له مُخْبِر لكان مَخْبره لا على ما هو به. وقولنا: لو كان له مخبر، هو أن في الأخبار ما لا مُخبر له أصلاً، كالخبر بأن لا ثاني مع الله تعالى، ولا بقاء، وغير ذلك.

وأما الخُلف فهو أن يخبر أنه يفعل فعلاً في المستقبل ثم لا يفعله. ثم إن الخلف ربما يكون كذباً، بأن يخبر عن نفس الفعل ثم لا يفعله؛ وربما لا يكون كذباً، بأن يخبر عن عزمه الفعل ثم لا يفعله. ولهذا فإنه لما استحال العزم على الله تعالى، لم يكن الخُلف في حقه إلا كذباً، تعالى الله عنه علواً كبيراً.

وأما علوم الوعد والوعيد: فهو أن يعلم أن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب. وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة. ولا يجوز عليه الخُلف والكذب.

والمخالف في هذا الباب: إما أن يخالف في أصل الوعد والوعيد، ويقول إن الله تعالى ما وعد ولا توعد. وهذا على الحقيقة خلاف في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، لأنا نعلم من دينه ضرورةً أنه وعد وتوعد. أو يقول: إن الله تعالى وعد وتوعد، ولكن يجوز أن يخلف في وعيده ــ فالكلام عليه أن يقال: إن الخلف في حق الله تعالى كذبٌ، لما تقدم، والكذب قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه ولغناه عنه. وإلى هذا أشار تعالى بقوله: « ما يبدَّل القول لديَّ وما أنا بظلاّم للعبيد » (سورة ق: ٢٩).

وبعد، فلو جاز الخلف في الوعيد لجاز في الوعد، لأن الطريق في الموضعين واحدة. فإن قال: فرقٌ بينهما، لأن الخلف في الوعيد كرم،

وليس كذلك في الوعد. قلنا: ليس كذلك لأن الكرم من الحسنات، والكذب قبيح بكل وجهٍ، فكيف تجعله كرماً؟!

أو يقول: إن الله تعالى وعد وتوعد، ولا يجوز عليه الخلف والكذب ولكــن يجــوز أن يكون في عمومات الوعيد شرط واستثناء لم يبينه الله تعالى. والكلام عليه أن يقال: إن الحكــيم لا يجوز أن يخاطبنا بخطابٍ لا يريد به ظاهره، ثم لا يَبِين مراده به لأن ذلك يجــري مجــرى الإلغاز والتعمية، وذلك لا يجوز على القديم تعالى. وبعد، فلو جاز في عمومات الوعيد لجــاز في عمومات الوعد، بل في جميع الخطاب من الأوامر والنواهي؛ والمعلوم خلافه. فإن قيــل: فرق بينهما: لأنه أمرنا بموجبات الأمر والنهي، وعلينا في ذلك تكليــف. ولــيس كــذلك فــي عمومات الوعيد، لأنه لا يتعلق بالتكليف. قلنا لهم: إن علينا في عمومات الوعيد تكليفاً كما في غيره من الأوامر والنواهي. ألا ترى أنا قد أُمرنا أن نعتقد مخبراتها ولا نعتقد خلافها، فلو كان فيها شرط أو استثناء لم يبينه الله تعالى جرى مجرى الإلغاز والتعمية، على مــا مــر. » (ص ١٣٥ ــ ١٣٧).

د ــ المنزلة بين المنزلتيْن

معنى هذه العبارة في أصل اللغة أنها تستعمل في شيء بين شيئين ينجذب إلــى كــل واحد منهما بشبه. « وأما في اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن لصاحب الكبيــرة اســماً بــين الاسمين، وحكماً بين الحكمين..

وهذه المسألة تلقب بمسالة الأسماء والأحكام.

وقد اختلف الناس فيها:

فذهب **الخوارج** إلى أن صاحب الكبيرة **كافر**.

وذهب **المرجئة** إلى أنه **مؤمن**.

وذهب الحسن البصري إلى أنه ليس بمؤمن ولا كافر وإنما يكون **منافقاً**. وإلى هذا ذهب عمرو بن عبيد، وكان من أصحابه.

وذهب واصل بن عطاء إلى أن صاحب الكبيرة لا يكون مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً، بل يكون **فاسقاً**. وهذا المذهب أخذه عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، وكان من أصحابه.

وقد جرت بين واصل بن عطاء وبين عمرو بن عبيد مناظرة في هذا، فرجع عمرو بن عبيد إلى مذهبه، وترك حلقة الحسن، واعتزل جانباً، فسموه معتزلياً. وهذا أصل تلقيب أهل العدل بالمعتزلة. » (ص ١٣٧ ــ ١٣٨).

وقد رويت هذه المناظرة بين واصل وعمرو بن عبيد على صور مختلفة، أورد أحمد بن يحيى بن المرتضى صورتيْن منها في كتابه « المنية والأمل » (النشرة المذكورة، ص ٣٦ ــ ٣٩) فقال:

« وقد رويت مناظرته (أي عمرو بن عبيد) لواصل في الفاسق على صور مختلفة:

أ ــ فقيل: قال واصل لعمرو: ألست تزعم أن الفاسق يعرف الله تعالى، وإنما خرجت المعرفة من قلبه عند قذفه؟ فإنْ قلت: لم يزل يعرف الله ــ فما حجتك وأنت لم تسمِّه منافقاً قبل القذف؟ وإنْ زعمت أن المعرفة خرجت من قلبه عند قذفه ــ قلنا لك: فلمَ لا أدخلها في القلب بتركه القذف كما أخرجها بالقذف؟

وقال له: أليس الناس يعرفون الله بالأدلة، ويجهلونه بدخول الشبهة؟ فأي شبهة دخلت على القاذف؟

فرأى عمرو لزومَ هذا الكلام، فقال: ليس بيني وبين الحق عداوة! فقبّله وانصرف ويده في يد واصل...

ب ــ وقيل: قال (واصل): يا أبا عثمان (كنية عمرو بن عبيد)! لِمَ استحق مرتكب الكبائر اسم النفاق؟

قال (أي عمرو): لقوله تعالى: « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة، ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً، وأولئك هم الفاسقون » (سورة النور: ٤) ثم قال: « إن المنافقين هم الفاسقون » (التوبة: ٦٧) فكان كل فاسق منافقاً، إذ كان الألف واللام موجودين في باب الفسق.

فقال واصل: أليس الله تعالى قال: « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » (المائدة: ٤٥) فعرّف بالألف واللام؟ وقد قال تعالى في آية أخرى: « والكافرون هم الظالمون » (البقرة: ٢٥٤) فعرّف بالألف واللام كما في القاذف.

فسكت عمرو. ثم قال واصل: ألست تزعم أن الفاسق يعرف الله؟ وذكر ما قدّمنا، إلى آخره على ما رويناه.

ثم قال: يا أبا عثمان! أيّما أولى أن يُستعمل من أسماء المحدثين: ما اتفقت عليه الفِرقُ من أهل القبلة، أو ما اختلفت فيه؟

فقال عمرو: بل ما اتفقت عليه.

فقال: أوليس تجد أهل الفرق على اختلافهم يسمّون صاحب الكبيرة فاسقاً، ويختلفون فيما عداه من أسمائه: فالخوارج تسميه كافراً وفاسقاً، والمرجئة تسميه مؤمناً فاسقاً، والشيعة تسميه: كافر نعمةٍ فاسقاً، والحَسن (البصري) يسميه منافقاً فاسقاً ــ فأجمعوا على تسميته بالفسق. فنأخذ بالمتفق عليه، ولا نسميه بالمختلف فيه، فهو أشبه بأهل الدين.

فقال عمرو: ما بيني وبين الحق عداوة، والقول قولك. وأُشهِد من حضر أني تارك ما كنت عليه من المذهب، قائلٌ بقول أبي حذيفة.

فاستحسن الناس ذلك من عمرو، إذ رجع من قولٍ كان عليه إلى

قولٍ آخر من غير شغب، واستدلوا بذلك على ديانته[1] ».

ويرى المعتزلة أن هذه المسألة الرابعة « مسألة شرعية لا مجال للعقل فيها لأنها كلام في مقادير الثواب والعقاب، وهذا لا يُعلم عقلاً. وإنما المعلوم عقلاً أنه إذا كان الثواب أكبر من العقاب؛ فإن العقاب مكفّر في جنبه؛ وإن كان أقل منه فإنه يكون مُحبطاً في جنب ذلك العقاب. وصار الحال في ذلك كالحال في الشاهد: فإن أحدنا لو أخذ غيره من قارعة الطريق ورباه وخوّله وموّله، ثم يكسر رأس قلم له، فإن هذه الإساءة تقع مكفَّرة في جنب تلك النعم. وبالعكس من هذا لو أحسن إليه بأن يعطيه ديناراً واحداً ثم يقتل ولده، فإن تلك النعمة تكون مُحْبَطةً في جنب هذه الإساءة. هذا هو الذي يعلم بالعقل. ـ فأما أن ثواب بعض الطاعات أكبر من ثواب البعض، أو عقاب بعض المعاصي أعظم من بعض، فإن ذلك مما لا مدخل للعقل فيه. بل لو خلّينا وقضية العقل، لجوزنا أن يكون ثواب الإحسان إلى الغير بدرهمٍ أعظم من ثواب الشهادتين، وأن يكون عقاب شرب الخمر أعظم من عقاب استحلالها.

فحصل من هذه الجملة أن هذه المسألة مما لا سبيل للعقل فيها، وإنما هي مسألة شرعية على ما قلناه.

وتحصيل الكلام فيها هو أن نقول:

إن المكلَّف لا يخلو: إما أن يكون من أهل الثواب، أو يكون من أهل العقاب.

فإنْ كان من أهل الثواب، فلا يخلو: إما أن يكون مستحقاً للثواب

---

١ قارن هذا بالرواية الواردة في أمالي السيد المرتضى المُسمّاة بـ « الغرر والدرر »، ج ١، ص ١٦٧ ـ ١٦٨. القاهرة سنة ١٩٥٤. وفيها رد السيد المرتضى على حجة واصل الثانية الخاصة بالأخذ بما هو مجمع عليه بين الفرق من اسم: الفاسق.

العظيم، أو مستحقاً لثواب غير ذلك. فان استحق الثواب العظيم، فلا يخلو: إما أن يكون من البشر، أو لم يكن. فإن لم يكن من البشر سُمّي مَلَكاً ومُقَرّباً إلى غير ذلك من الأسماء. وإن كان من البشر فإنه يسمى نبياً ورسولاً ومصطفى ومختاراً أو مبعوثاً، إلى غير ذلك.

وإنْ استحق ثواباً دون ذلك، فانه يسمى مؤمناً برّاً تقياً صالحاً ــ إلى ما أشبه ذلك.

وإنْ كان من أهل العقاب، فلا يخلو: إما أن يكون مستحقاً للعقاب العظيم، أو لعقاب دون ذلك. فإنْ استحق العقاب العظيم فإنّه يُسمّى كافراً أو مشركاً، سواء كان من البشر أو لم يكن.

ثم أنواع الكفر تختلف: فربما يكون تعطيلاً، وربما يكون تهوّداً، أو تمجُّساً، أو تنصراً، إلى غير ذلك.

وإن استحق عقاباً دون ذلك، فإنه يسمى فاسقاً، فاجراً، ملعوناً ــ إلى ما شاكله.

فحصل من هذه الجملة أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً، ولا كافراً، ولا منافقاً، بل يسمى فاسقاً. وكما لا يسمى باسم هؤلاء، فانه لا تجري عليه أحكام هؤلاء، بل له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين.

والمخالف في هذا الباب لا يخلو إما أن يقول: إن صاحب الكبيرة **منافق** ــ وذلك لا وجه له، لأن **النفاق** اسم لمن يبطن الكفر ويظهر الإسلام، وليس هذا حال صاحب الكبيرة، ــ أو يقول إنه **كافر** على ما تقوله الخوارج.

والكلام عليه أن نقول: ما تعني به؟ أتريد أن حُكمه حكم الكافر حتى لا يُناكح ولا يُورَّث، ولا يُدفن في مقابر المسلمين؟ أو تريد أنه يسمى كافراً وإنْ لم تجر عليه هذه الأحكام؟ فإن أردت به الأول، فذلك ساقط، لأنّا نعلم ضرورةً من دين الأمة أن صاحب الكبيرة لا تجري

عليه هذه الأحكام، فلا يُمنع عن المناكحة والموارثة والدفن وغيرها. ــ وإنْ أردت به الثـــاني، فذلك لا يصح أيضاً، لأن الكفر صار بالشرع اسماً لمن يستحق إجراءَ هـــذه الأحكـــام عليـــه، فكيف يجوز إطلاقها على من لا يستحقها؟!

وإما أن يقول **إن** صاحب الكبيرة **مؤمن،** على ما تقوله المرجئـــة. والكـــلام عليـــه أن نقول: ما تريد به؟ أتريد به أن حكمه حكم المؤمن في المدح والتعظيم والموالاة في الله تعالى؟ أم تريد أنه يسمى مؤمناً؟ ــ فإن أردت به الأول، فذلك لا يصحّ لأنه خرقُ إجماع مُصـــرِّح ــ فإنا نعلم من حال الصحابة، وخاصة من حال علي بن أبي طالب عليه السلام، أنهـــم كـــانوا لا يعظِّمون صاحب الكبيرة ولا يوالونه في الله عز وجل، بل يلعنونه ويستخفّون به. ولهـــذا فـــإن أمير المؤمنين ــ عليه السلام! ــ كان يقول في قنوته: اللهم العن معاوية بـــن أبـــي ســـفيان، وعمرو بن العاص، وأبا الأعور السلمي، وأبا موسى الأشعري! وإن أردت به الثاني فـــذلك لا يصح أيضاً، لأن قولنا « مؤمن » في الشرع اسم لمن يستحق هـــذه الأحكـــام المخصوصـــة، فكيف يُجرى على من لا يستحقها؟! » (« شرح الأصول الخمسة »، ص ١٣٩ ــ ١٤١).

هـ ــ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

« الأمر هو قول القائل لمن دونه في الرتبة: افعل، والنهي هو قول القائل لمن دونـــه: لا تفعل.

وأما المعروف فهو كل فعل عُرِّف فاعلُه حُسْنَه أو دُلّ عليه. ولهذا

لا يقال في أفعال القديم تعالى: معروف، لما لم يُعرَّف حُسنها ولا دُل عليه.

وأما المنكر فهو كل ما عُرِّف فاعله قُبْحَه أو دُلّ عليه. ولو وقع من الله تعالى القبيح لا يقال إنه منكر، لما لم يُعرَّف قبحه ولا دل عليه.

وإذ قد عرفت هذه الجملة، فاعلم أنه لا خلاف في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وإنما الخلاف في أن ذلك: هل يُعلم عقلاً، أو لا يُعلم إلا سمعاً؟ فذهب أبو علي (الجبائي) إلى أنه يُعلم عقلاً وسمعاً، وذهب أبو هاشم إلى أنه إنما يعلم سمعاً، إلا في موضع واحد وهو أن تشاهد واحداً يظلم غيره فيلحق قلبك لذلك مضض وحرَد، فيلزمك النهي عنه دفعاً لتلك المضرّة عن النفس.

والذي يدل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة السمع: الكتاب، والسُّنّة، والإجماع.

أما الكتاب فقوله تعالى: « كنتم خير أمة أُخْرِجَتْ للناس: تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » (آل عمران: ١١٠).

وأما السُّنة فهو قول النبي صلى الله عليه وسلم: « ليس لعين ترى الله يُعصى أن تطرف[1] حتى تُغيِّر أو تنتقل ».

وأما الإجماع فلا إشكال فيه لأنهم اتفقوا على ذلك.

ثم إن للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شرائط يجب بوجودها، ويسقط بزوالها:

أولها: هو أن يعلم أن المأمور به معروفٌ، وأن المنهيّ عنه منكر. لأنه لو لم يعلم ذلك لا يأمن بالمنكر وينهى عن المعروف ــ وذلك مما لا يجوز. وغلبة الظن في هذا الموضع لا تقوم مقام العلم.

١ في المطبوع: فتطرف.

ومنها أن يعلم أن المنكر حاضر، كأن يرى آلات الشرب مهيأة والملاهي حاضرة والمعازف جاهزة. وغلبة الظن تقوم مقام العلم ها هنا.

ومنها [هو] أن يعلم أن ذلك لا يؤدي إلى مضرّة أعظم منه. فإنه لو علم، أو غَلب في ظنه أن نهيه عن شرب الخمر يؤدي إلى قتل جماعة من المسلمين أو إحراق محلةٍ لم يجب، وكما لا يجب لا يَحسُن.

ومنها [هو] أن يعلم أو يغلب في ظنه أن لقوله فيه تأثيراً، حتى لو لم يعلم ذلك ولم يغلب على ظنه لم يجب. وفي أن ذلك: هل يحسن إذا لم يجب؟ ـــ كلامٌ: فقال بعضهم: إنه يحسن لأنه بمنزلة استدعاء الغير إلى الدين، وقال آخرون: يقْبُح لأنه عبثٌ.

ومنها [هو] أن يعلم أو يغلب على ظنه أنه لا يؤدي إلى مضرّة في ماله أو في نفسه. إلاّ أنه يختلف بحسب اختلاف الأشخاص: فإن كان المرء بحيث لا يؤثر في حاله الشتم والضرب، فإنه لا يكاد يسقط عنه. وإن كان ممن يؤثر ذلك في حاله ويحط مرتبته فإنه لا يجب، وفي أن ذلك هل يحسنُ ـــ يُنظر: فإن كان الرجل ممن يكون في تحمله لتلك المذلة إعزازُ الدين ـــ حَسُنَ، وإلا فلا. وعلى هذا يُحْمَل ما كان من الحسين بن علي، عليهما السلام، لما كان في صبره على ما صبر إعزازٌ لدين الله عز وجل، ولهذا نباهي به سائر الأمم، فنقول: لم يبقَ من ولد الرسول ـــ صلى الله عليه وآله وسلم ـــ إلا سبط واحد، فلم يترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى قتل في ذلك.

واعلم أن المقصود بالأمر بالمعروف: إيقاع المعروف، وبالنهي عن المنكر: زوال المنكر. فإذا وقع الغرض بالأمر السهل، لم يجز العدول عنه إلى الأمر الصعب. وهذا مما يُعلم عقلاً وشرعاً: أما عقلاً، فلأن الواحد منا إذا أمكنه تحصيل الغرض بالأمر السهل لا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب، وأما الشرع فهو قوله تعالى: « وإن طائفتان من

المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما. فإنْ بغتْ إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله » (الحجرات: ٩). فالله تعالى أمر بإصلاح ذات البين أولاً، ثم بعد ذلك بما يليه، ثم بما يليه، إلى أن انتهى إلى المقالة. » (« شرح الأصول الخمسة »، ص ١٤١ ــ ص ١٤٤).

وهذا الأصل قائم سواء وُجد إمام أو لم يوجد. « على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ضربين: أحدهما ما لا يقوم به إلا الأئمة، والثاني ما يقوم به كافة الناس.

أما ما لا يقوم به إلا الأئمة فذلك: كإقامة الحدود، وحفظ بيضة الإسلام، وسد الثغور، وتنفيذ الجيش، وتولية القضاة والأمراء، وما أشبه ذلك.

وأما ما يقوم به غيرهم من أفناء الناس فهو: كشرب الخمر، والسرقة، والزنا، وما أشبه ذلك. ولكن إذا كان هناك إمامٌ مفترض الطاعة فالرجوع إليه أولى.

واعلم أن المقصود من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر. فإذا ارتفع الفرض ببعض المكلفين سقط عن الباقين. ولهذا قلنا إنه من فروض الكفايات ». (« شرح الأصول الخمسة »، ص ١٤٨).

واصل بن عطاء

كنيته أبو حذيفة[١]، وفي « البيان والتبيين » (ج ١، ص ٢٩، س ٩): أبو الجعد.

وهو مولى بني ضبّة، وقيل مولى بن مخزوم[٢].

« وكان واصل بن عطاء أحد الأعاجيب: وذلك أنه كان ألثغ قبيح اللثغة في الراء، فكان يُخلّص كلامه من الراء، ولا يُفْطَن بذلك لاقتداره وسهولة ألفاظه. ففي ذلك يقول شاعر من المعتزلة، يمدحه بإطالته الخطب واجتنابه الراء، على كثرة ترددها في الكلام حتى كأنها ليست فيه:

عليمٌ بإبدال الحروف وقامع　　　لكل خطيبٍ يغلب الحقَّ باطلهُ

وقال آخر:

ويجعل البُرّ قمحاً في تصرُّفه　　　وخالفَ الراء حتى احتال للشَّعَر
ولم يُطِق « مطراً » والقول يعجله　　　فعاذ بالغيث إشفاقاً من المطر

١ ابن خلكان ٥/ ٦٠، الكامل ٣/ ١٩٢.
٢ ابن خلكان ٥/ ٦٠.

ومما حكي عنه قوله ــ وذكر بشاراً: أما لهذا الأعمى المكتنى بأبي معاذٍ من يقتله! أمّا والله لولا أن الغيلة خلق من أخلاق الغالية لبعثت إليه من يبعج بطنه على مضجعه، ثم لا يكون إلا سدوسياً أو عقيلياً.

فقال: « هذا الأعمى » ولم يقل بشاراً ولا ابن بُرد، ولا الضرير. وقال: « من أخلاق الغالية » ولم يقل المغيرية ولا المنصورية. وقال: « لبعثت إليه »، ولم يقل: لأرسلت إليه. وقال: « على مضجعه »، ولم يقل: على فراشه، ولا مرقده. وقال: « يبعج »، ولم يقل: يبقر. وذكر « بني عقيل » لأن بشاراً كان يتوالى إليهم. وذكر « بني سدوس » لأنه كان نازلاً فيهم. واجتناب الحروف شديد[1] ».

ولقد أشار كثير من الشعراء إلى هذه الظاهرة عند واصل، وأورد ابن خلكان[2] نماذج من هذا الشعر. « وكان طويل العنق جداً، بحيث كان يعاب عليه. وفيه يقول بشار بن برد الشاعر المشهور:

مــاذا منيت بغزّالٍ لــه عنق ... كنقنق الــدوّ إن ولى وإن مَثَلا
عُنق الزراقة، ما بالي وبالكم ... تكفّرون رجالاً كفّروا رجلا[3]؟ »

وسُميَ « الغزّال » « ولم يكن غزالاً، ولكنه كان يُلَقّب بذلك لأنه كان يلزم الغزالين ليعرف المتعففات من النساء، فيجعل صدقته لهن. وكان طويل العنق. ويروى عن عمرو بن عبيد أنه نظر إليه من قبل أن

---

١ « الكامل » للمبرِّد، جـ ٣، ص ١٩٣ ــ ١٩٤. نشرة أبي الفضل إبراهيم. القاهرة بدون تاريخ.
٢ « وفيات الأعيان وأنباء الزمان » لابن خلكان (٦٠٨ ــ ٦٨١ هـ) جـ ٥، ص ٦١ ــ ٦٢. نشرة محيي الدين عبد الحميد، القاهرة سنة ١٩٤٩.
٣ ابن خلكان، جـ ٥، ص ٦٣. ــ النقنق: الظليم (وهو ذكر النعام). الدو: الفلاة الواسعة. مثّل: أقام.

يكلمه، فقال: لا يفلح هذا ما دامت عليه هذه العُنق[1]. »

وتوسّع الجاحظ في « البيان والتبيين[2] » في بيان براعة واصل في التخلص من الــراء فقال:

« ولما علم واصل بن عطاء أنه ألثغ فاحش اللثغ، وأن مخرج ذلك منه شنيع، وأنــه إذ كان داعية مقالةٍ ورئيس نحلة وأنه يريد الاحتجاج على أرباب النحل وزعماء الملل، وأنّه لا بدّ له من مقارعة الأبطال ومن الخطب الطوال، وأن البيان يحتاج إلى تمييــز وسياســة، وإلــى ترتيب ورياضة، وإلى تمام الآلة وإحكام الصنعة، وإلى ســهولة المخــرج وجهــارة المنطــق وتكميل الحروف وإقامة الوزن، وأن حاجة المنطق إلى الحلاوة والطلاوة كحاجته إلى الجزالة والفخامة، وان ذلك من أكثر ما تستمال به القلوب وتثنى به الأعناق وتزين به المعاني؛ وعلــم واصل أنه ليس معه ما ينوب عن البيان التام، واللسان المتمكّن والقوة المتصرفة، كنحــو مــا أعطى الله ــ تبارك وتعالى ــ نبيه موسى، عليه السلام، من التوفيق والتســديد، مــع لبــاس التقوى وطابع النبوّة، ومع المحنة والاتساع في المعرفة، ومع هدي النبيين وسمت المرســلين، وما يُغَشّيهم الله به من القبول والمهابة، ولذلك قال بعض شعراء النبي صلى الله عليه وسلم:

لو لم تكن فيه آيات مُبَيِّنةٌ   كانت بداهته تنبيك بالخبر

ومع ما أعطى الله ــ تبارك وتعالى ــ موسى عليه السلام من الحجة البالغــة، ومــن العلامات الظاهرة، والبرهانات الواضحة ــ إلى أن حلّ الله تلك العقدة وأطلق تلــك الحُبســة، وأسقط تلك المحنة.

ومن أجل الحاجة إلى حسن البيان وإعطاء الحروف حقوقها من الفصاحة

---

١ الكامل، جـ ٣، ص ١٩٢.

٢ جـ ١، ص ١٤ ــ ١٦. القاهرة سنة ١٩٤٨.

ـ رام أبو حذيفة وإسقاط الراء من كلامه، وإخراجها من حروف منطقه. فلم يزل يكابد ذلــك ويغالبه، ويناضله ويساجله، ويتأنى تستره والراحة من هجنته، حتى انتظم له ما حاول، واتسق له ما أمّل. ولولا استفاضة هذا الخبر، وظهور هذه الحال حتى صار لغرابته مثلاً، ولطرافتــه معلماً، لما استجزنا الإقرار به، والتأكيد له. ولست أعني خطبه المحفوظة ورســائله المخلــدة، لأن ذلك يحتمل الصنعة، وإنما عنيتُ محاجّة الخصوم ومناقلة الأكفاء، ومفاوضــة الأخــوان. واللُّثغة في الراء تكون بالغين والذال والياء، والياء أقلُّها قبحاً، وأوجَــدُها فــي كبــار النــاس وبلغائهم وأشرافهم وعلمائهم...

وكان واصل بن عطاء قبيح اللُّثغة شنيعها، وكان طويل العنق جداً، ولذلك قال بشــار الأعمى:

ما لي أشايع غزّالاً لــه عنقٌ　　كنقنق الأدوّ إن ولّى وإن مَثَــلا
عُنق الزراقة، ما بالي وبالُكُم　　أتكفِرون رجالاً كفروا رجلا؟ »

وفي موضع آخر (جـ ١ ص ٢٢) يذكر الجاحظ: « سالت عُثمان البُرّي: كيــف كــان واصل يصنع في العدد، وكيف كان يصنع بعشرة وعشرين وأربعين، وكيف كان يصنع بالقمر والبدر ويوم الأربعاء وشهر رمضان، وكيف كان يصنع بالمحرّم وصفر وربيع الأول وربيــع الآخر وجمادى الآخرة ورجب؟ فقال: ما لي فيه قولٌ إلاّ ما قاله صفوان:

مُلَقّن مُلْهَمٌ فيما يحاوله　　جَمٌّ خواطره جوّاب آفاق »

علاقته ببشار

« وكان بشار كثير المديح لواصل بن عطاء قبل أن يدين بشار

بالرجعة، ويكفّر جميع الأمة. وكان قد قال في تفضيله على خالد بن صفوان وشبيب بن شبيبة، والفضل بن عيسى ــ يوم خطبوا عند عبد الله بن عمر بن عبد العزيز والي العراق:

أبا حذيفة! قد أوتيتَ مُعجبة　　في خطبة بَدَهتْ من غير تقدير
وإن قولاً يروق الخالدَين معاً　　لمُسْكِتٌ مخرس عن كل تحبير

لأنه كان مع ارتجاله الخطبة التي نزع منها الراء ــ كانت مع ذلك أطول من خطبهم.
وقال بشار[1]:

تكلّفوا القولَ والأقوام قد حفلوا　　وحَبّروا خطبــاً ناهيك من خُطب
فقــام[2] مرتجلاً تغلي بداهتــه　　كمِرْجــل القين لمــا حُفَّ باللهب
وجانب الراءَ لم يَشعُر بها أحد　　قبل التصفح والإغراق في الطلب

وقال في كلمة له يعني تلك الخطبة:

فهذا بديه لا كتحبير قائل　　إذا ما أراد القول زَوّره شهرا[3]

فلما انقلب عليهم بشار وَمقاتِلهُ لهم بادية، هجوه ونفَوه. فما زال غائباً حتى مات عمرو بن عبيد. وقال صفوان الأنصاري:

متى كان غَزّالٌ له يا ابن حَوْشبٍ　　غلامٌ كعمرو أو كعيسى بن حاضر[4]؟
أما كان عثمان الطويل ابنُ خالدٍ　　أو القــرم حفصٌ نُهيــة للمُخــاطِر[5]

١ في « طبقات المعتزلة »: تكلف.
٢ في « طبقات المعتزلة »: وقال.
٣ زور الكلام: أصلحه وهيأه.
٤ عسى بن حاضر، من المعتزلة، وكان من أصحاب عمرو بن عبيد، راجع « الحيوان » الجاحظ (جـ ١، ص ٣٣٧ ــ ٣٣٨).
٥ حفص: هو حفص القرن.

له خلف شعب الصين في كل ثغرة ... إلى سوسها الأقصى وخَلْفَ البرابر[1]
رجـالٌ دعـاة لا يَفـُلُّ عزيمَهم ... تهكّـُم جبـارٍ ولا كيـد ماكـر[2]
إذا قال: مروا في الشتاء، تطوعوا ... وإن كان صيف لم يُخَفْ شهر ناجر[3]
بهجـرة أوطـانٍ وبـذْلٍ وكُلْـفة ... وشـدّة أخطـار وكـدّ المسـافر
فأنجـح مسـعاهم وأثقبَ زنْدهـم ... وأورى بفلـجٍ للمخـاصم قـاهـر[4]
وأوتـادُ أرض الله في كـل بلـدة ... وموضع فُتياهـا وعـلم التشـاجر[5]
ومـا كان سَحبانٌ يشقّ غبـارهم ... ولا الشُدْقُ من حيَّي هلال بن عامر[6]
ولا الناطق النخـار والشيخ دغفل ... إذا وصلـوا أيمـانهم بالمخاصـر[7]
ولا القـالة الأعلـوْن رهطُ مكحّل ... إذا نطقـوا في الصلح بين العشائر[8]

---

١ السوس الأقصى: كورة بالمغرب. والسوس الأدنى: بلدة بالأهواز.
٢ العزيم: العزم. التهكم: التكبر. ويقال تهكم عليه أي اشتد عليه غضبه.
٣ ناجر (بكسر الجيم ويفتح): شهر رجب أو صفر، أو كل شهر في صميم الحر، أو كل شـهر مـن شـهور الصيف لأن الإبل تنجر فيه أي يشتد عطشها.
٤ أثقب الزند: قدحه فأخرج منه النار، وأورى الزند إيراءً: أثقبه.
٥ التشاجر: الجدل في أمور علم الكلام والعقائد.
٦ الشدق: جمع: أشدق وهو المتفوه ذو الفصاحة.
٧ النخار: هو النخار بن أوس العذري، وكان معاصراً للشاعر جميل بثينة. وقد هجاه هذا بشعر ذكره صاحب الأغاني (٧: ٩٥). ولقب النخار لأنه ربما حمي في الكلام فنخر. —
ودغفل: هو دغفل بن حنظلة السدوسي، أدرك النبي، ووفد على معاوية. وقتلته الأزارقة. وكان بارعاً فـي علم النسب، ولهـذا ضرب به المثـل في ذلك فقيل: « أنسب من دغفل » (راجـع: « أمثال الميـداني »، و« الإصابة » لابن حجر برقم ٢٣٩٥).
٨ مكحل: هو عمرو بن الأهتم المنقري.

بجَمْـــعٍ من الجُقين راضٍ وساخط ... وقـــد زحفت بُداؤهم للمَحـــاضر[1]
تلقب « بالغزّال » واحـــدُ عصره ... فمن لليتـــامى والقبـــيل المكاثـــر
ومـــن لحَـــروريٍّ وآخـــر رافضٍ ... وآخـــر مُرجيٍّ وآخـــر جـــائر[2]
وأمرٍ بمعـــروف وإنكـــار مُنْكـَـرٍ ... وتحصين ديـــن الله من كل كافـــر
يصيبون فضل القول في كل موطن ... كما طبقت في العظم مُدية جـــازر
تراهم كأن الطير فـــوق رؤوســـهم ... على عمّة معروفـــة في العشـــائر
وسيماهم معروفـــة في وجوههـــم ... وفي المشي حُجّاجاً وفوق الأباعر
وفي ركعـــة تأتي على الليـــل كله ... وظاهر قول في مثـــال الضمـــائر
وفي قصّ هداب وإحفـــاء شـــارب ... وكوْرٍ على شيب يضيء لنـــاظر[3]
وعنفـــقة مصلومـــة ولنعـــله ... قبالان في رونٍ رحيب الخواصر[4]
فتلك علامـــات تحيـــط بوصفـــهم ... وليس جهول القـــوم في علم خابر

وفي واصل يقول صفوان:

فما مسّ ديناراً ولا صدّ درهماً ... ولا عرف الثوب الذي هو قاطعه

وفيه يقول أسباط بن واصل الشيباني:

وأشهد أن الله سمّاك واصلاً ... وأنك محمود النقيبة والشيم[5] »

---

١ الجفان: بكر وتميم. والروقان: بكر وتغلب. والغاران: الازد وتميم. والبداء: جمع باد، وهو وساكن البادية. والمحاضر: المناهل يجتمعون عليها.

٢ الحروري: من الخوراج. رافض: من الرافضة. مرجئ: من المرجئة. جائر: من المجبـــرة، لأنـــه ينســـب الجور إلى الله.

٣ الكور: لوث العمامة، أي إدارتها على الرأس.

٤ العنفقة: ما بين الشفة السفلى والذقن. قبال النعل: زمامها.

٥ « البيان والتبيين » للجاحظ، جـ ٣، ص ٢٤ ــ ٢٧. نشرة هارون، القاهرة سنة ١٩٤٨.

لقب: الغــزّال

وقد أورد الجاحظ في « البيان والتبيين » أيضاً (جـ ١، ص ٣٢ ــ ٣٤) ما قيــل فـــي وصف واصل بأنه غزّال. فقال:

« وقد كتبنا احتجاج من زعم أن واصل كان غزالاً، واحتجاج من دفــع ذلــك عنـــه. ويزعم هؤلاء أن قول الناس: « واصلٌ الغزّال »، كما يقولون: خالد الحذّاء[١]، وكما يقولـــون: هشام الدستوائي، وإنما قيل ذلك لأن الإباضية كانت تبعث إليه من صدقاتها ثيابـــاً دســـتوائية، فكان يكسوها الأعراب، الذين يكونون بالجناب، فأجابوه إلى قول الإباضية.

وقال: إنما قيل ذلك لواصل لأنه كان يكثر الجلوس في سوق الغزّالين، إلى أبـــي عبـــد الله، مولى قَطَن الهلالي. وكذلك كانت حال خالدٍ الحذّاء الفقيه. وكمـــا قـــالوا: أبـــو مســـعود البدري[٢]، لأنه كان نازلاً على ذلك الماء. وكما قالوا: أبو مالك السُّدِّيّ، لأنه كان يبيـــع الخُمُـــر في سُدّة المسجد[٣]. »

---

١ هو خالد بن مهران، مولى لقريش لآل عبد الله بن عامر بن كريز. قيل: وإنما سمي حذّاء لأنه كان يـــتكلم فيقول: احذ على هذا الحديث (راجع « المعارف » لابن قتيبة ص ٢١٩). وقال السمعاني (ص ١٦٠) لأنه تزوج امرأة فنزل عليها في الحذائين فنسب إليها.

٢ هو أبو مسعود عقبة بن عمرو بن ثعلبة الأنصاري البدري. صحابي شهد العقبة وبدراً وتوفي في سنة ٤٠ هـ (راجع « الاصابة » لابن حجر برقم ٥٥٩٩، و« الأنساب » للسمعاني ٦٨).

٣ في « لسان العرب » و« القاموس المحيط » أنه سمّي بذلك « لبيع المقانع فـــي سُـــدّة مســـجد الكوفـــة ». والمقانع هي الخمر (جمع: خمار). توفي إسماعيل السدي سنة ١٢٧ هـ.

بثـه الدّعـاة

وقد بعث واصل الدعاة لنشر مذهب المعتزلة ونشر الإسلام، ومجادلة الأديان الأخرى، وبخاصة المانوية. ذكر المرتضى في « المنية والأمل » (ص ٣٢):

« قال أبو الهذيل: بعث (أي واصل) عبد الله بن الحارث إلى المغرب فأجابه خلق كثير.

وبعث إلى خراسان حفص بن سالم، فدخل تِرْمِذ ولزم المسجد حتى اشتهر. ثم ناظر جهماً فقطعه، فرجع إلى قول أهل الحق (المعتزلة). فلما عاد حفص إلى البصرة رجع جهم إلى قوله الباطل.

وبعث القاسم[1] إلى اليمن.

وبعث أيوب إلى الجزيرة.

وبعث الحسن بن ذكوان إلى الكوفة.

وعثمان[2] الطويل إلى أرمينية، فقال: يا أبا حذيفة! إن رأيت أن ترسل غيري فأشاطره جميع ما أملك حتى أعطيه فَرْدَ نعلي. فقال: يا طويل! اخرُج فلعل الله أن ينفعك. فخرج للتجارة فأصاب مائة ألف، وأجابه الخلق ».

مولده ووفاته

اتفق المؤرخون على أن واصل بن عطاء ولد بمدينة الرسول سنة ثمانين هجرية (٦٩٩ ــ ٧٠٠ م)، حيث كان مولى لبني ضبة أو بني مخزوم؛

١ هو القاسم بن السعدي (« المنية والأمل »، ص ٤٢).
٢ هو أستاذ أبي الهذيل بن العلاف.

وأنه ارتحل إلى البصرة، ولزم مجلس الحسن البصري. وفي البصرة عــرف بعــض كبــار الأشخاص مثل جهم بن صفوان، والشاعر بشّار بن برد. وتزوج أخت عمرو بن عبيد.

وتوفي في سنة إحدى وثلاثين ومائة للهجرة[١] (٧٤٨ ــ ٧٤٩ م).

مؤلفـــات واصل

ذكر ابن النديم في « الفهرست » أن لواصل التصانيف التالية:

١ ــ كتاب أصناف المرجئة.

٢ ــ كتاب التوبة.

٣ ــ كتاب المنزلة بين المنزلتيْن.

٤ ــ كتاب خطبته التي أخرج منها الراء.

---

١ المرتضى: « المنية والأمل »، ص ٣٥؛ « لســان الميزان » لابن حجر في ترجمــة واصــل، « النجــوم الزاهرة »، جـ ١، ص ٣١٣؛ « مسالك الأبصار » لابن فضل الله العمري (جـ ٨، ص ٤٩٦ من المصــورة الشمسية بدار الكتب المصرية رقم ٢٥٦٨ تاريخ). « عيون التواريخ » لابن شاكر الكتبي (مخطوطــة دار الكتب المصرية، وفيات سنة ١٣١). « شذرات الذهب » لابن العماد الحنبلي، وفيات سنة ١٣١ (جـ ١، ص ١٨٣، القاهرة سنة ١٣٥٠ هـ). وقد حدث خطأ في « وفيات الأعيان » لابــن خلكــان إذا ورد: « إحــدى وثمانين ومائة ». ولا شك أن « ثمانين » خطأ من الناسخ والناشر، وصوابها: « ثلاثين » والرسم بينهمــا متقارب، « فوات الوفيات » لابن شاكر الكتبي، جـ ٢، ص ٦٢٥ (نشرة محيي الدين عبد الحميد، القــاهرة سنة ١٩٥١): ياقوت، ص ١٩ ص ٢٤٧ (طبعة القاهرة) وكان في طبعة مرجوليوث بيــاض فــي خانــة العشرات، أصلحته الطبعة المصرية هذه.

٥ ــ كتاب معاني القرآن.

٦ ــ كتاب الخُطَب في التوحيد والعدل.

٧ ــ كتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد.

٨ ــ كتاب: السبيل إلى معرفة الحق.

٩ ــ كتاب في الدعوة.

١٠ ــ كتاب طبقات أهل العلم والجهل ــ وغير ذلك.

وقد نقل هذا الثبت بحروفه ابن خلكان (جـ ٥، ص ٦٣ ــ ٦٤) ولم يزد عليه شيئاً.

وأورد المرتضى في « المنية والأمل » (= « طبقات المعتزلة » ص ٣٥) عنوان كتاب هو: « الألف مسألة في الرد على المانوية »، قال: « وعن الباهلي: قرأت لواصل الجزء الأول من كتاب الألف مسألة على الرد على المانوية. قال: فأحصيت في ذلك الجزء على مخالفيه نيفاً وثمانين مسألة ».

ولم يبق لنا من هذه الكتب جميعاً غير رقم ٤، وقد وردت في كثير من كتب الأدب، ونشرها على حدةٍ الأستاذ عبد السلام هارون في مجموعته: « نوادر المخطوطات » (المجموعة الثانية، ص ١١٨ ــ ١٣٦، القاهرة سنة ١٣٧٠ هـ ــ ١٩٥١ م)، وذلك على أساس مخطوط في مكتبة فيض الله باستانبول يحتوي على نسخة من كتاب « البيان والتبيين » وبآخرها ورقة ملحقة بخط كاتب نسخة « البيان والتبيين » وهو محمد بن يوسف اللخمي، الذي كتب كليهما في سنة ٥٨٧ هـ، ثم على أساس النص الوارد في « مسالك الابصار في ممالك الانصار » لابن فضل الله العمري. وقد سبقه إلى نشرها: ١ ــ الشيخ أحمد مفتاح في كتاب « مفتاح الأفكار » (ص ٢٧٠ ــ ٢٧١. القاهرة سنة ١٣١٤ هـ) و« أدبيات اللغة العربية » (ص ٢١٢ ــ ٢١٤. القاهرة سنة ١٩٠٦ م) عن مخطوط لا نعلمه. ٢ ــ ثم على أساس هذه النشرة أعاد طبعه أحمد زكي صفوت

في مجموعة « جمهرة خطب العرب » (جـ ١، ص ٤٨٢ ــ ٤٨٤. القاهرة سنة ١٩٣٥).

مذهب واصل

بين الشهرستاني (جـ ١، ص ٥٧ وما يليها) أصول مذهب واصل بن عطاء، أو الواصلية، فقال: إن « اعتزالهم يدور على أربع قواعد:

القاعدة الأولى: القول بنفي صفات الباري تعالى من: العلم، والقدرة والإرادة، والحياة. وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة. وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قولٍ ظاهر وهو: الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين. قال: ومن أثبت معنى وصفةً قديمة فقد أثبت إلهين. وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة، وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة، كما قاله الجبائي، أو حالتان كما قاله أبو هاشم. ومال أبو الحسين البصري إلى ردهما إلى صفة واحدة، وهي العالمية. وذلك عين مذهب الفلاسفة وسنذكر تفصيل ذلك. وكان السلف يخالفهم في ذلك، إذ وجدوا الصفات مذكورة في الكتاب والسُّنة.

القاعدة الثانية: القول بالقدر. وإنما سلك في ذلك مسلك معبد الجهني وغيلان الدمشقي. وقرر واصل بن عطاء هذه القاعدة أكثر مما كان يقرر قاعدة الصفات، فقال: إن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شرٌ وظُلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه. فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان

والكفر والطاعة والمعصية، وهو المجازي على فعله. والرب تعالى أقدره علـــى ذلـــك كلـــه. وأفعال العباد محصورة في الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم.

قال: ويستحيل أن يخاطب العبد بـ « إفعَل » وهو لا يمكنه أن يفعل وهو يحـــسّ مـــن نفسه الاقتدار والفعل. ومن أنكره فقد أنكر الضرورة. واستدلّ بآيات على هذه الكلمات.

ورأيت رسالة نسبت إلى الحسن البصري، كتبها إلى عبد الملك بن مروان وقد ســـأله عن القول بالقدر والجبر، فأجابه بما يوافق مذهب القدرية، واستدل فيها بآيـــات مـــن الكتـــاب ودلائل من العقل. ولعلها لواصل بن عطاء، فما كان الحسن ممن يخالف السلف في أن القـــدر: خيره وشره، من الله تعالى. فإن هذه الكلمة كالمجمع عليها عندهم. والعجب أنه حمل هذا اللفظ الوارد في الخبر (= الحديث) على البلاء والعافية والشدة والراحة والمرض والشفاء والمـــوت والحياة، إلى غير ذلك من أفعال الله تعالى، دون الخير والشرّ والحَسَن والقبيح الصادرين مـــن اكتساب العباد.

وكذلك أورده جماعة المعتزلة في « المقالات » عن أصحابهم.

القاعدة الثالثة: القول بالمنزلة بين المنزلتين. والسبب فيه أنه دخل واحدٌ على الحســـن البصري فقال: يا إمام الدين! لقد ظهرت في زماننا جماعةٌ يُكفِّرون أصحاب الكبائر. والكبيـــرة عندهم كفر يُخرَج به عن الملة ــ وهم **وعيدية الخوارج**، ـــ وجماعـــة يرجئـــون أصـــحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضرُّ مع الإيمان، بل العمل ــ على مذهبهم ــ لـــيس ركنـــاً مـــن الإيمان، ولا يضرّ مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم **مرجئة الأمة**. فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟

فتفكر الحسن في ذلك. وقبل أن يجيب، قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إن صـــاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق، بل هو في منزلة بين

المنزلتين: لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد، يقـرر مـا أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن. فقال الحسن اعتزل عنـا واصـل. فسـمي هـو وأصحابه معتزلة.

ووجه تقريره أنه قال: إن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سُـمّي المـرء مؤمناً، وهو اسم مدح. والفاسق لم يستجمع خصال الخير، ولا استحق اسم المدح، فلا يسـمى مؤمناً. وليس هو بكافر مطلق أيضاً، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيـه ولا وجـه لإنكارها. لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالداً فيهـا، إذ ليس في الآخرة إلاّ الفريقان: فريق في الجنة، وفريق في السعير. لكنه يخفف عنـه العـذاب، وتكون دركته فوق دركة الكفار.

وتابعه على ذلك عمرو بن عبيد، بعد أن كان موافقاً له في القَدَر وإنكار الصفات.

القاعدة الرابعة: قوله في الفريقيْن من أصحاب « الجَمَل[١] » وأصحاب « صـفين » إن أحدهما مخطئ، لا بعينه. وكذلك قوله في عُثمان وقاتليه

١ جرت موقعة الجمل بين علي بن أبي طالب وبين فريق على رأسه عائشة وطلحة والزبير بن العوام الـذين لم يقروا له بالخلافة لما بويع بالخلافة في مسجد المدينة في يوم الجمعة ٢٥ من ذيَ الحجة سنة ٣٥ هـ (في ٢٤ يونيه سنة ٦٥٦ م). وقد جرت المعركة بين الفريقين في موضع خارج البصرة يُقال له الخريبة، وذلك في اليوم العاشر من جمادى الاخرة سنة ٣٦ هـ (= ٤ ديسمبر سنة ٦٥٦ م). ولم يدخل البصرة إلاّ بعد ذلك بثلاثة أيام. وبعد ذلك بشهر دخل الكوفة حيث مهد له واليه المخلص، الاشتر النخعي، السبيل. ومن هنـاك سار إلى المدائن، عبر الفرات عند الرقة، وفي سهل صفين حارب جيش معاوية في سلسلة مـن المعـارك استمرت من ذي الحجة سنة ٣٦ حتى صفر سنة ٣٧ هـ (يونيو ـــ يوليو سنة ٦٥٧ م). وكاد على أن ينـال النصر الحاسم بفضل شجاعة

وخاذليه إن أحد الفريقين فاسق لا محالة، كما أن أحد المتلاعنين فاسق، لا بعينه. ـــ وقد عرفتَ قوله في الفاسق ــ. وأقل درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتهما، كما لا تقبل شهادة المتلاعنين. فلَمْ يجوِّز قبول شهادة علي وطلحة والزبير على باقة بَقْل. وجوّز أن يكون عثمان وعليٌّ على الخطأ.

هذا قول رئيس المعتزلة ومبدإ الطريقة: في أعلام الصحابة وأئمة العترة.

ووافقه عمرو بن عبيد على مذهبه، وزاد عليه في تفسيق أحد الفريقين، لا بعينه، بأن قال: لو شهد رجُلان من أحد الفريقين مثل عليّ ورجل من عسكره، أو طلحة والزبير لم تقبل شهادتهما. ــ وفيه تفسيق الفريقين وكونهما من أهل النار. وكان عمرو من رواة الحديث، معروفاً بالزهد،

= الأشتر النخعي. وهنالك فكر عمرو بن العاص في حيلة، بأن جعل جيوش الشام ترفع ورقات من المصحف على أطراف الرماح، إشارة إلى أنهم يفوضون الأمر إلى حكم كتاب الله. وانطلت هذه الحيلة على جيوش العراق وطالبوا بالاحتكام إلى كلمة الله. ولم تنطل الحيلة على علي، ولكنه اضطر اضطراراً إلى قبول ما عرض، لأن أنصاره طالبوا بذلك. وهكذا وافق على التحكيم، وذلك بأن يختار كل فريق حكماً عنه. فاختار معاوية عمرو بن العاص، واضطر علي ــ رغم معارضته ــ إلى قبول أبي موسى الأشعري حكماً يمثله. واجتمع الحكمان في رمضان سنة ٣٧ (فبراير سنة ٦٥٨ أو سنة ٣٨ في رأي فلهوزن، فبراير ٦٥٩). وكان أبو موسى الأشعري يرمي إلى جعل صهره عبد الله بن عمر خليفة. ولهذا استسلم لعمرو بن العاص في رأيه بأن معاوية على حق في المطالبة بدم عثمان، وكان قد شاع أن لعلي ضلعاً في قتله. فخلع أبو موسى علياً، وتلاه عمرو بن العاص فخلع علياً ونصب معاوية خليفة، على الرغم من احتجاج أبي موسى على أن عمرو بن العاص غرر به وخدعه.

و (كان) واصل مشهوراً بالفضل والأدب » (جـ ١، ص ٥٧ ــ ص ٦٢، بهامش « الفِصَل » لابن حزم، طبع أوفست).

* * *

ويفصّل عبد القادر البغدادي في « الفَرْق بين الفِرق » (ص ١١٧ ــ ١٢٠) القاعدتين الثالثة والرابعة، ولا يشير إلى الأولى أدنى إشارة، وهذا واضح لأنه باعتراف الشهرستاني نفسه كانت هذه القاعدة الأولى غير نضيجة عند واصل، وإنما نضجت فيما بعدُ بعد نفوذ الفلسفة اليونانية أي بعد واصل بحوالي مئة عام، ولهذا لا محلّ لها لنسبتها إلى واصل. أما القاعدة الثانية وهي الخاصة بخلق الإنسان لأفعاله، فأشار إليها عبد القاهر البغدادي إشارة خفيفة بأن قال إن واصلاً وصاحبه عمرو بن عبيد دعوا الناس « إلى قول القدرية على رأي معبد الجهني، فقال الناس يومئذ لواصل: إنه مع كفره قدريّ. وجرى المثل بذلك في كل كافر قدري » (ص ١١٩. نشرة محيي الدين عبد الحميد، القاهرة بدون تاريخ).

وهاك تفصيل ما قاله بالنسبة إلى القاعدة الثالثة:

كان واصل من منتابي مجلس الحسن البصري في زمان فتنة الأزارقة وكان الناس يومئذ مختلفين في أصحاب الذنوب من أمة الإسلام على فِرق:

١ ــ فرقة تزعم أن كل مرتكب للذنب: صغير أو كبير ــ مشرك بالله. وكان هذا قول الأزارقة من الخوارج. وزعم هؤلاء أن أطفال المشركين مشركون، ولذلك استحلّوا قتل أطفال مخالفيهم وقتل نسائهم، سواء كانوا من أمة الإسلام أو من غيرهم.

وكانت الصُّفرية من الخوارج يقولون في مرتكبي الذنوب بأنهم كفرة مشركون كما قالته الأزارقة، غير أنهم خالفوا الأزارقة في الأطفال.

٢ ــ وزعمت النجدات من الخوراج أن صاحب الذنب الذي أجمعت الأمة على تحريمه كافرٌ مشرك، وصاحب الذنب الذي اختلفت الأمة فيه

على حكم اجتهاد أهل الفقه فيه، وعذروا مرتكب ما لا يعلم ــ بجهالةٍ ــ تحريمه إلى أن تقوم الحجة عليه فيه.

٣ ــ وكانت الإباضية من الخوارج يقولون: إن مرتكب ما فيه الوعيد ــ مع معرفة بالله عز وجل وبما جاء من عنده ــ كافرٌ كفران نعمة، وليس بكافرٍ كُفر شرك.

٤ ــ وزعم قوم من أهل ذلك العصر أن صاحب الكبيرة من هذه الأمة منافقٌ، والمنافق شرٌّ من الكافر المظهر لكفره.

٥ ــ وكان علماء التابعين في ذلك العصر مع أكثر الأمة يقولون: إن صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمنٌ، لما فيه من معرفته بالرسل والكتب المنزّلة من الله تعالى، ولمعرفته بأن كل ما جاء من عند الله حق؛ ــ ولكنه فاسق بكبرته. وفسقه لا ينفي عنه اسم الإيمان والإسلام. وعلى هذا القول الخامس مضى سَلفُ الأمة من الصحابة وأعلام التابعين.

فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والأهواز، واختلف الناس عند ذلك في أصحاب الذنوب على الوجوه الخمسة التي ذكرناها، خرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة، وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر. وجعل الفسق منزلةً بين منزلتي الكفر والإيمان. فلما سمع الحسن البصري من واصل بدعته هذه التي خالف بها أقوال الفِرق قبله ــ طرده عن مجلسه، فاعتزل (أي واصل) عند سارية من سواري مسجد البصرة. وانضمَّ إليه قرينه في الضلالة عمرو بن عبيد بن باب كعبد صريخُه[1] أمةٌ. فقال الناس يومئذ فيهما: إنهما قد اعتزلا قول الأمة. وسمي أتباعهما من يومئذ: « معتزلة ». ثم إنهما أظهرا بدعتهما في المنزلة بين المنزلتين، وضمّا إليها دعوة الناس إلى قول القدرية على رأي معبد

[1] الصريخ: المغيث. والأمة: العبدة، الجارية.

الجهني. فقال الناس يومئذ لواصل: إنه مع كفره قدريّ. وجرى المثل بـذلك فـي كـل كـافر قدري.

ثم أن واصلاً وعَمْراً وافقا الخوارج في تأبيد عقاب صاحب الكبيرة فـي النـار، مـع قولهما بأنه موحد وليس بمشرك ولا كافر. ولهذا قيل للمعتزلة: إنهم مخانيـث الخـوارج، لأن الخوارج لما رأوا لأهل الذنوب الخلودَ في النار سموهم كفرة وحاربوهم، والمعتزلة رأت لهـم الخلود في النار ولم تجسر على تسميتهم كَفَرة، ولا جَسَرت على قتال أهل فرقة منهم، فضـلاً عن قتال جمهور مخالفيهم. ولهذا نسب إسحاق بن سويد العدوي واصلاً وعمرو بن عبيد إلـى الخوارج لاتفاقهم على تأبيد عقاب أصحاب الذنوب، فقال في بعض قصائده:

برئتُ من الخوارج لستُ منهم ‏ ‏ ‏ من الغزّال منهـم وابن بـاب
ومن قـومٍ إذا ذكـروا عليـاً ‏ ‏ ‏ يردُّون السلامَ على السحاب »
(ص ١١٧ ــ ١١٩).

وفيما يتعلق بالقاعدة الرابعة التي ذكرها الشهرستاني، وهي تتعلق بالحكم على فريـق عليّ بن أبي طالب وفريق المطالبين بالثأر لدم عثمان بن عفان يقول عبد القاهر البغدادي:

« ثم إن واصلاً فارق السلف ببدعة ثالثة: وذلك أنه وجد أهل عصره مختلفين في علي وأصحابه ــ، وفي طلحة والزبير وعائشة وسائر أصحاب الجمل:

فزعمت الخوارج أن طلحة والزبير وعائشة وأتباعهم يوم الجمل كَفَروا بقتالهم عليـاً، وأن علياً كان على الحق في قتال أصحاب الجمل، وفي قتال أصحاب معاوية بصفّين إلى وقت التحكيم. ثم كفر بالتحكيم.

وكان أهلُ السنة والجماعة يقولون بصحّة إسلام الفريقيْن في حرب الجمل، وقالوا: إن علياً كان على الحق في قتالهم، وأصحاب الجمل

كانوا عصاة مخطئين في قتال عليّ، ولم يكن خطؤهم كفراً، ولا فسقاً يُسقط شهادتهم. وأجازوا الحكم بشهادة عَدْلَيْن من كل فرقة من الفريقين.

وخرج واصل عن قول الفريقيْن، وزعم أن فرقة من الفريقين فَسَقَةٌ، لا بأعيانهم[١] وأنه لا يعرف الفسقة منهما. وأجاز أن يكون الفسقة من الفريقيْن: علياً وأتباعه كالحسن والحسين وابن عباس وعمار بن ياسر وأبي أيوب الأنصاري وسائر من كان مع علي يوم الجمل، وأجاز كون الفسقة من الفريقين: عائشة وطلحة وسائر أصحاب الجمل. ثم قال في تحقيق شكّه في الفريقين: لو شهد عليٌّ وطلحة، أو عليٌّ والزبير، أو رجل من أصحاب عليّ ورجل من أصحاب الجمل عندي على باقة بَقْل لم أحكم بشهادتهما، لعلمي بأن أحدهما فاسقٌ، لا بعينه؛ كما لا أحكم بشهادة المتلاعنين، لعلمي بأن أحدهما فاسق لا بعينه. ولو شهد رجلان من أحد الفريقين ــ أيهما كان ــ لقبلت شهادتهما. » (ص ١١٩ ــ ١٢٠) ــ أي أنه يقبل شهادة أبناء الفريق الواحد بعضهم على بعض، ولا يقبل شهادة أبناء أحد الفريقين على الآخر.

على أن المعتزلة بعد واصل اختلفت في هذه المسألة. « فقال النظّام ومُعمّر والجاحظ في فريقي يوم الجمل بقول واصل:

وقال حوشب وهاشم الأوقص: نجت القادة، وهلكت الأتباع.

وقال أهل السّنة والجماعة بتصويب عليٍّ وأتباعه يوم الجمل، وقالوا: إن الزبير رجع عن القتال يومئذ تائباً، فلما بلغ وادي السباع قتله بها عمرو بن جُرموز، غـرةً، وبشّر عليّ قاتله بالنار. وهمّ طلحة بالرجوع، فرماه مروان بن الحكم ــ وكان مع أصحاب الجمل ــ بسهم فقتله.

١ أي دون أن يستطيع أن يعين من هم منهم الفسقة.

وعائشة ــ رضي الله عنها ــ قصدت الاصلاح بين الفريقين، فغلبها بنو أزد وبنو ضَبّة على أمرها حتى كان من الأمر ما كان » (« الفَرق بين الفِرَق »، ص ١٢١).

ويفصّل ابن حزم هذا الأمر أكثر فيقول[١]:

« الكلام في حرب علي ومن حاربه من الصحابة رضي الله عنهم.

قال أبو محمد (= ابن حزم): اختلف الناس في تلك الحرب على ثلاث فِرَق:

١ ــ فقال جميع الشيعة وبعض المرجئة وجمهور المعتزلة وبعض أهل السُّنة إن علياً كان المصيب في حربه، وكل من خالفه على خطأ.

وقال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وأبو الهذيل وطوائف من المعتزلة: إن علياً مصيب في قتاله معاوية وأهل النهر. ووقفوا في قتاله مع أهل الجمل وقالوا: إحدى الطائفتين مخطئة ولا نعرف أيهما هي.

وقالت الخوارج: عليٌّ المصيب في قتاله أهل الجمل وأهل صفين، وهو مخطئ في قتاله أهل النهر.

٢ ــ وذهب سعد بن أبي وقّاص وعبد الله بن عمر وجمهور الصحابة إلى الوقوف في عليّ وأهل الجمل وأهل صفين. ــ وبه يقول جمهور أهل السُّنة، وأبو بكر بن كيسان.

٣ ــ وذهب جماعة من الصحابة وخيار التابعين وطوائف ممن بعدهم إلى تصويب محاربي عليّ من أصحاب الجمل وأصحاب صفّين وهم الحاضرون لقتاله في اليومين المذكورين. وقد أشار إلى هذا أيضاً أبو بكر بن كيسان » (« الفصل في الملل والأهواء والنحل »، جـ ٤، ص ١٥٣).

---

١ « الفصل في الملل والاهواء والنحل »، جـ ٣، ص ١٥٣ وما يليها. القاهرة سنة ١٣٢١ هـ.

ثم بيّن دفاع كل فريق عن رأيه، وبدأ بالأخير، فقال:

« احتج من ذهب إلى تصويب محاربي علي يوم « الجمل » ويوم « صِفّين » بأن قال: إن عثمان ـ رضي الله عنه ـ قُتِل مظلوماً. فالطلب بأخذ القود[1] من قاتليه فرض، قال عزّ وجلّ « ومن قُتِل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً » (سورة الاسراء: ٣٣)، وقال تعالى: « وتعاونوا على البرّ والتقوى، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » (سورة المائدة: ٢).

قالوا: ومن آوى الظالمين فهو إما مشارك لهم، وإما ضعيفٌ عن أخذ الحق منهم. قالوا: وكلا الأمرين حجة في إسقاط إمامته على من فعل ذلك ووجوب حربه.

قالوا: وما أنكروا على عثمان إلا أقلّ من هذا: من جواز إنفاذ أشياء بغير علمه ـ فقد ينفذ مثلها سراً ولا يعلمها أحدٌ إلاّ بعد ظهورها.

قالوا: وحتى لو أن كل ما أُنكِر على عثمان يصحُّ ـ ما حلَّ بذلك قتله، بلا خلاف أحد من أهل الإسلام، لأنهم إنما أنكروا عليه:

١ ـ استئثاره بشيء يسير من فضلات الأموال لم تجبْ لأحدٍ بعينه فمنعها.

٢ ـ وتولية أقاربه ـ فلما شُكُوا إليه عزلهم وأقام الحد على من استحقه.

٣ ـ وأنه صرف الحكَم بن أبي العاص إلى المدينة ـ ونَفْيُ رسول الله صلى الله عليه وسلم للحَكَم لم يكن حداً واجباً، ولا شريعة على التأبيد، وإنما كان عقوبةً على ذنب استحق به النفي، والتوبة مبسوطة، فإذا تاب سقطت عنه تلك العقوبة، بلا خلاف من أحد من أهل الإسلام،

---

١ القود (محركة): الثأر.

وصارت الأرض كلها مباحة.

٤ ــ وأنه ضرب عماراً خمسة أسواط، ونفى أبا ذر إلى الرَّبَذة ــ وهذا كله لا يبيح الدم.

قالوا: وإيواء « عَليٍّ » المحدِثين أعظم الأحداث: من سفك الدم الحرام في حَرَم رسول الله صلى الله عليه وسلم ــ أعظمُ، والمنعُ من إنفاذ الحق عليهم أشدُّ من كل ما ذكرنا، بلا شك.

قالوا: وامتناع معاوية من بيعة علي، كامتناع علي من بيعة أبي بكر. فما حاربه أبو بكر، ولا أكرهه. وأبو بكر أقدرُ على « عليٍّ » من « عليٍّ » على معاوية. ومعاوية في تأخره عن بيعة « عليّ » أعذر وأفسح مقالاً من « عليّ » في تأخره عن بيعة أبي بكر لأن « علياً » لم يمتنع من بيعة أبي بكر أحدٌ من المسلمين غيره، بعد أن بايعه الأنصار والزبير. وأما بيعة « عليّ » فإن جمهور الصحابة تأخروا عنها: إما عليه، وإما لا له ولا عليه، وما تابعه منهم إلاّ الأقلّ، سوى أزيد من مابة ألف مسلم بالشام والعراق ومصر والحجاز، كلهم امتنع من بيعته. فهل معاوية إلا كواحد من هؤلاء في ذلك؟!

وأيضاً فإن بيعة « عليٍّ » لم تكن عن عهد من النبي صلى الله عليه وسلم كما كانت بيعة أبي بكر، ولا عن إجماع من الأمة كما كانت بيعة عثمان، ولا عن عهد من خليفةٍ واجب الطاعة كما كانت بيعة عمر، ولا بسوقٍ بائنٍ في الفضل على غيره لا يختلف (عليه)، ولا عن شورى. فالقاعدون عنها، بلا شك، ومعاوية من جملتهم ــ أعذر من « عليٍ » في قعوده عن بيعة أبي بكر ستة أشهر، حتى رأى البصيرة وراجع الحق عليه في ذلك. »

١ أي: فضلا عن، بالإضافة إلى أن...

قالوا: فإنْ قلتم: خفي على « عليٍ » نصُّ رسول الله صلى الله عليه وسلم علـــى أبـــي بكر.

قلنا لكم: لم يَخْفَ عليه بلا شك تقديم رسول الله صلى الله عليه وسلم أبـــا بكـــر علـــى الصلاة. وأمْره « علياً » بأن يصلي وراءه في جماعة المسلمين. فتأخره عن بيعة أبـــي بكـــر سعيٌ منه في حطّه عن مكانٍ جعله رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ حقاً لأبي بكر وسعيٌ منه في فسخ نص رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ على تقديمه إلى الصلاة. وهـــذا أشـــدُّ من ردّ إنسانٍ نفاه رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ لذنبٍ ثم تاب منه.

وأيضاً فإن « علياً » قد تاب واعترف بالخطأ لأنه إذ بايع أبا بكر بعد ستة أشهر تأخر فيها عن بيعته، لا يخلو ضرورةً من أحد وجهيْن: إما أن يكون مصيباً في تأخره ــ فقد أخطـــأ إذ بايع، ــ أو يكون مصيباً في بيعته ــ فقد أخطأ إذ تأخر عنها.

قالوا: والممتنعون من بيعة « علي » لم يعترفوا قط بالخطأ على أنفسهم في تـــأخرهم عن بيعة أبي بكر. وإنْ كان فعلهم صواباً فقد برئوا من الخطأ جملةً.

قالوا: والبَوْن بين طلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعليّ ــ خفيٌ جداً. فقد كـــانوا في الشورى معه، ولا يبدو له فضل تفوقٍ عليهم ولا على واحدٍ منهم. وأما البَوْن بـــين علـــي وأبي بكر فأبينُ وأظهر. فهم في امتناعهم عن بيعته أعذر، لخفاء التفاصيل.

قالوا: وهَلاّ فعل « عليٌّ » في قتله عثمان كما فعل بقتلة عبد الله بن خَبّاب بن الأرتّ؟ فإن القصتيْن استويتا في التحريم. والمصيبة في قتل عثمان في الإسلام وعند الله عـــز وجـــل وعلى المسلمين ــ أعظم جرماً وأوسع خرقاً وأشنع إثماً وأهول فتيقاً من المصيبة في قتل عبد الله بن

خبّاب[1]. قالوا: وفِعلُه في طلب دم عبد الله بن خباب يقطع حجة من تأوّل على عليٍ أنه يمكن أن يكون لا يرى قتل الجماعة بالواحد » (« الفصل »، جـ ٤، ص ١٥٢ ــ ١٥٥).

هذه هي الحجج التي يقولها من ذهب إلى تصويب محاربي عليٍّ يوم الجمل ويوم صفين، المدافعين عن موقف المطالبين بثأر عثمان.

أما الخوارج فقد قالوا إن علياً كلّم الرجال في دين الله تعالى، والله عز وجل حرّم ذلك بقوله: « إنِ الحكم إلاّ لله[2] » (سورة الأنعام آية ٥٧)، وبقوله تعالى: « وما اختلفتم فيه من شيء فحُكْمُه إلى الله » (سورة الشورى آية ١٠).

---

١ عبد الله بن خباب: قتله الخوارج، وكانوا قد سألوه: « ما تقول في أبي بكر وعمر، فأثنى خيراً. قالوا: فما تقول في عليّ قبل التحكيم وفي عثمان في السنين الست الأخيرة، فأثنى خيراً، قالوا: فما تقول في عليٍّ بعد التحكيم والحكومة. قال: إن علياً أعلم بالله وأشد توقياً على دينه وأنفذ بصيرة ». فقالوا: إنك لست تتبع الهدى إنما تتبع الرجال على أسمائهم. ثم قربوه إلى شاطئ النهر فأضجعوه فذبحوه... وروى أبو عبيدة أيضاً، قال: استنطقهم (أي الخوارج) علي عليه السلام، بقتل عبد الله بن خباب فأقروا به. فقال: انفردوا كتائب لأسمع قولكم كتيبة كتيبة، فتكتبوا كتائب، وأقرت كل كتيبة بمثل ما أقرت به الأخرى من قتل ابن خباب، وقالوا: ولنقتلنك كما قتلناه. فقال علي: والله لو أقرّ أهل الدنيا كلهم بقتله هكذا وأنا أقدِر على قتلهم به لقتلتهم، ثم التفت إلى أصحابه فقال لهم: شدوا عليهم، فأنا أول من يشد عليهم. وحمل بذي الفقار حملة منكرة ثلاث مرات، كل حملة يضرب حتى يعوج متنه ثم يخرج فيسوّيه بركبتيه، ثم يحمل، حتى أفناهم » (« شرح نهج البلاغة » لابن أبي الحديد، جـ ١، ص ٢٠٧، مطبعة دار الكتب العربية الكبرى لمصطفى البابي الحلبي، القاهرة)

٢ « الانعام » آية ٥٧؛ « يوسف » آية ٤٠، ٦٧.

القدر [١]

كانت مشكلة أفعال الإنسان وهل هو خالقها أو هو مجبر عليها من المشاكل الرئيسية التي بدأت بها المباحث الكلامية في الإسلام. ومن تتبع الآيات القرآنية الوارد فيها ذكر القدر والقضاء والجزاء وأفعال الإنسان يجد أن هذه المسألة شغلت المسلمين على عهد النبي، كما كانت مثار جدل بينه وبين معارضيه من المشركين والنصارى واليهود. لكنه لا يمكن استخلاص موقف صريح قاطع للقرآن في هذه المسألة. فثم آيات تؤذن بأنه لا فاعل إلاّ الله، وأن الإنسان مقدَّرة عليه أفعاله، وإلى جانبها آيات أخرى تقرر أن الإنسان مختار، ومسؤول عن أفعاله.

---

١ راجع:

a) Salisbury, E.E.: « Muhammadan predestination and free will », in *journal of the American Oriental Society*, 8 (1899), p. 106-182.

b) De Vlieger, A. Kitâb al Qadr, Matériaux pour servir à l'étude de la prédestination dans la théologie musulmane. Leyde 1903.

c) Ringgren, Helmer: Studies in Arabic fatalism. Uppsala, 1955.

فمن أمثلة الآيات الدالة على أن أفعال الإنسان مقدّرة عليه:

١ ــ « وما تشاءون إلاّ أن يشاء الله رب العالمين » (التكوير: ٢٩).

٢ ــ « وما تشاءون إلاّ أن يشاء الله إن الله كان عليماً حكيماً » (الإنسان: ٣٠).

٣ ــ « ولكن يُدْخِل من يشاء في رحمته » (الشورى: ٨).

٤ ــ « ماذا أراد الله بهذا مثلاً كذلك يضلُّ الله من يشاء » (المدَّثّر: ٣١).

٥ ــ « ويهدي من يشاء » (المدثر: ٣١).

٦ ــ « ومَنْ يشأ يجعله على صراط مستقيم » (الأنعام: ٣٩).

٧ ــ « وربك يخلق ما يشاء ويختار، ما كان لهم الخيرة » (القصص: ٦٨).

٨ ــ « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخِيرة من أمرهم » (الأحزاب: ٣٦).

٩ ــ « قل لن يصيبنا إلاّ ما كتب الله لنا » (التوبة: ٥١).

١٠ ــ « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها، ولكن حقَّ القولُ مِنّي لأملأنّ جهنم من الجِنّة والناس أجمعين » (السجدة: ١٣).

١١ ــ « مَن يَهْدِ الله فهو المهتدي، ومَنْ يُضْلِل فأولئك هم الخاسرون » (الأعراف: ١٧٨).

١٢ ــ « فمن يُرِد الله أن يهديه يشرحْ صدره للإسلام، ومن يُرد أن يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصّعّد في السماء » (الأنعام: ١٢٥).

١٣ ــ « ولقد بعثنا في كل أُمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت، فمنهم مَنْ هَدَى الله ومنهم من حقَّت عليه الضلالة » (النحل: ٣٦).

١٤ ــ « قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضرّاً إلاّ ما شاء الله » (يونس: ٤٩).

١٥ ــ « ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون » (هود: ٣٥).

١٦ ــ « إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم، وعلى أبصارهم غشاوةٌ، ولهم عذاب عظيم » (البقرة: ٥ ــ ٦).

وفي مقابل ذلك نجد عدداً وفيراً من الآيات التي تقرر حرية الإنسان في أفعاله وأنه فاعلها، مثل:

١ ــ « فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر » (الكهف: ٢٩).

٢ ــ « وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى » (الإسراء: ٩٤).

٣ ــ « جزاءً بما كانوا يعملون » (الأحقاف: ١٤؛ الفرقان: ١٥؛ الواقعة: ٢٤؛ السجدة: ٣٢).

٤ ــ « جزاءً بما كانوا يكسبون » (التوبة: ٨٢، ٩٥).

٥ ــ « هل جزاء الإحسان إلا الإحسان » (الرحمن: ٦٠).

٦ ــ « ما أصابك من حسنةٍ فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك » (النساء: ٧٩).

٧ ــ « ومالكم لا تؤمنون بالله » (الحديد: ٨).

٨ ــ « فما لهم عن التذكرة مُعْرِضين؟ » (المدثر: ٤٩).

٩ ــ « هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن » (التغابن: ٢).

١٠ ــ « كل نفسٍ بما كسبت رهينة » (المدثر: ٣٨).

١١ ــ « من عمل صالحاً فلنفسه، ومَنْ أساء فعليها » (فصلت: ٤٦).

١٢ ــ « قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه، ومَنْ ضلّ فإنما يضلُّ عليها » (يونس: ١٠٨).

١٣ ــ « هنالك تبلو كلُّ نفس ما أسلفت » (يونس: ٣٠).

١٤ ــ « قد جاءكم بصائر من ربكم: فمن أبصرَ فلنفسه ومَنْ عَمِيَ فعليها » (الأنعام: ١٠٤).

١٥ ــ « ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً. ومن يكسب إثماً فإنما يكسبه على نفسه وكان الله عليماً حكيماً » (النساء: ١١٠ ــ ١١١).

١٦ ــ « إن الله لا يغيّر ما بقومٍ حتى يغيروا ما بأنفسهم » (الرعد: ١١).

وقد لاحظ جِرِمّ[1] أن السور المكية أميل إلى تقرير حرية الإنسان واختياره، بينما السور المدينة أميل إلى تقرير الجبرية.

وقد أورد الشهرستاني (« الملل والنحل » جـ ١ ص ١٠٨ ــ ١٠٩) تعريفاً للجبرية والجبر، هاك نصه:

« الجبر هو نفي الفعل حقيقةً عن العبد، وإضافته إلى الرب تعالى. والجبرية أصناف:

١ ــ فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرةً على الفعل أصلاً.

٢ ــ والجبرية المتوسطة: أن تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة.

فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل، وسمى ذلك كسباً فليس بجبري. والمعتزلة يسمون من لم يثبت للقدرة الحادثة في الإبداع والإحداث استقلالاً ــ جبرياً. ويلزمهم أن يسموا من قال من أصحابهم بأن المتولدات أفعال لا فاعل لها ــ جبرياً، إذ لم يثبتوا للقدرة الحادثة فيها أثراً.

والمصنفون في المقالات عدوا النجارية، والضرارية من الجبرية؛

1 Grimme, H. *Einleitung in den Koran*, Vol. II.

وكذلك جماعة الكلامية من الصفاتية والأشعرية سموهم تارة: حشوية، وتارة جبرية. »

ويمثل الجبرية الخالصة: جهم بن صفوان.

وابن حزم يفصّل أكثر ويقول[1]: « اختلف الناس في هذا الباب (باب: القَدَر) فذهبت طائفة إلى أن الإنسان مُجْبَر على أفعاله، وأنه لا استطاعة له أصلاً ـ وهو قول جهم بن صفوان وطائفة من الأزارقة.

وذهبت طائفة أخرى إلى أن الإنسان ليس مُجْبَراً، وأثبتوا له قوة واستطاعةً بها يفعل ما اختار فعله. ثم افترقت هذه الطائفة على فرقتين، فقالت **إحداها:** الاستطاعة التي يكون بها الفعل لا تكون إلا مع الفعل، ولا تتقدمه ألبتة. وهذا قول طوائف من أهل الكلام ومَنْ وافقهم كالنجار، والأشعري، ومحمد بن عيسى برغوث الكاتب، وبشر بن غياث المريسي، وأبي عبد الرحمن العطوي وجماعة من المرجئة والخوارج وهشام بن الحكم وسليمان بن جرير وأصحابهما.

وقالت **الأخرى:** إن الاستطاعة التي يكون بها الفعل هي قبل الفعل موجودة في الإنسان، وهو قول المعتزلة وطوائف من المرجئة كمحمد بن رشيد ومؤنس بن عمران وصالح قُبّة والناشئ وجماعة من الخوارج والشيعة.

ثم افترق هؤلاء على فِرق: فقالت طائفة إن الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل أيضاً: للفعل ولتركه، وهو قول بشر بن المعتمر البغدادي، وضرار بن عمرو الكوفي، وعبد الله بن غطفان، ومعمر بن عمرو العطار البصري وغيرهم من المعتزلة.

وقال أبو الهذيل بن الهذيل العبدي البصري العلاّف: لا تكون

١ « الفصل في الملل والأهواء والنحل »، ج ٣، ص ٢٢.

الاستطاعة مع الفعل البتة، ولا تكون إلاّ قبله، ولا بد وتفنى مع أول وجود الفعل.

وقال أبو اسحق إبراهيم بن سيّار النظّام، وعلى الأسواري، وأبو بكر بن عبد الـرحمن بن كيسان الأصمّ: ليست الاستطاعة شيئاً غير نفس المستطيع. وكذلك أيضاً قالوا في العجـز إنه ليس شيئاً غير العاجز؛ إلا النظّام فإنه قال: هو آفة دخلت على المستطيع...

فأما من قال بالإجبار منهم فإنهم احتجوا فقالوا: لما كان الله تعـالى فعّـالاً، وكـان لا يشبهه شيء من خلقه، وجب أن لا يكون أحدٌ فعالاً غيره.

وقالوا أيضاً: معنى إضافة الفعل إلى الإنسان إنما هو كما تقول: مات زيد! وإنما أماته الله تعالى؛ وقام البناء، وإنما أقامه الله تعالى (جـ ٣، ص ٢٢ ــ ص ٢٣).

تلك خلاصة لموقف الفِرَق المختلفة والمتكلمين من مختلف المذاهب ــ بالنسـبة إلـى مشكلة حرية الإرادة والاختيار.

فلو رجعنا إلى صاحبنا واصل بن عطاء لم نجد في المصادر الباقية لدينا ما يدل علـى مدى تحقيقه لهذه المسألة وما أدلى به من براهين لإثبات حرية الإرادة.

إنما تورد بعض المصادر أنه تلقى مذهب القدر، أعني حريـة الإرادة، عـن غـيلان الدمشقي. فمن هو غيلان الدمشقي هذا؟

اختلف فيه أصحاب كتب الكلام على طرفي نقيض: فالمعتزلة منهم مـدحوه كثيـراً، بينما ذمّه أهل السنّة ذماً بالغاً.

فالمرتضى في « المنية والأمل » يقول عنه ــ وهو يضعه على رأس الطبقة الرابعـة من طبقات المعتزلة: « غيلان بن مسلم الدمشقي، قال أبو القاسم: هو غيلان بن مروان. قـال الحاكم: وهو مولى لعثمان بن عفّان. أخذ

المذهب عن الحسن بن محمد بن الحنفية، ولم تكن مخالفته لأبيه وأخيه إلاّ في شيء من الإرجاء.

وروى أن الحسن كان يقول إذا رأى غيلان في الموسم: أترون هذا؟ هو حجة الله على أهل الشام، ولكن الفتى مقتول.

وكان واحد دهره في العلم والزهد والدعاء إلى الله وتوحيده وعدله.

وقتله هشام[1] بن عبد الملك، وقتل صاحبه صالحاً. وسبب قتله أن غيلان لما كتب إلى عمر بن عبد العزيز[2] كتاباً قال فيه: « أبصرت يا عمر وما كِدْتَ، ونظرت وما كدت. اعلم يا عمر أنك أدركت من الإسلام خَلَقاً بالياً، ورسماً عافياً. فيا ميت بين الأموات! لا ترى أثراً فتتبع، ولا تسمع صوتاً فتنتفع. طُفِئ أمرُ السُّنّة، وظهرت البدعة. أُخيف العالِمُ فلا يتكلم، ولا يعطي الجاهل فيسأل (!). وربما نجت الأمة بالإمام، وربما هلكت بالإمام: فانظر أيّ الإمامين أنت، فإنه تعالى يقول: « وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا » (الأنبياء: ٧٣) فهذا إمام هدى ومن اتبعه شريكان؛ وأما الآخر فقال تعالى: « وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار ويومَ القيامة لا يُنْصَرون » (القصص: ٤١) ولن تجد داعياً يقول: تعالوا إلى النار ـــ إذاً لا يتبعه أحد ـــ ولكن الدعاة إلى النار هم الدعاة إلى معاصي الله. فهل وجدت يا عمر حكيماً يعيب ما يصنع، أو يصنع ما يعيب، أو يعذّب على ما قضى، أو يقضي ما يعذّب عليه؟ أم هل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدى ثم يُضِلُّ عنه؟ أم هل وجدت رحيماً يكلّف العباد فوق الطاقة أو يعذبهم على الطاعة؟ أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم؟ وهل

---

١ تولى هشام الخلافة في شعبان ١٠٥ هـ (يناير سنة ٧٢٤ م) وتوفي في ٦ ربيع الثاني سنة ١٢٥ هـ (٦ فبراير سنة ٧٤٣ م).

٢ تولى الخلافة في ٢٠ صفر سنة ٩٩ هـ وتوفي في ٢٤ رجب سنة ١٠١ هـ.

وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب والتكاذب بينهم؟ كفى ببيان هذا بياناً، والعمى عنه عمىً ــ في كلام كثير » (ص ٢٥ ــ ٢٦).

وفي هذه العبارات الأخيرة تقرير لمــذهب حريــة الاختيــار، وأن الله لا يعمــل إلاّ الأصلح؛ ولا يعذب على ما قضى ولا يقضي بما يعذب عليه؛ ومعنى هــذا أن الله لا يقضــي بالمعاصي، بل الإنسان هو الذي يرتكب المعصية بإرادته واختياره، وإلاّ فكيــف يجــوز فــي الحكمة أن يعذب الله على فعلٍ فعله هو؟! والله حكيم، فلا يصنع ما هو مذموم؛ ورحــيم فــلا يكلّف فوق الطاقة؛ وعادل فلا يحمل الناس على ارتكاب الظلم؛ وصادق فلا يحمل الناس على الكذب. وفي هذا بذور أولية لمذهب المعتزلة في العدل، وفي حرية الاختيار.

ويتابع صاحب « المنية والأمل » بيانه عن سبب قتل هشام بن عبــد الملــك لغــيلان الدمشقي فيقول:

« فدعا عُمَرُ غيلانَ وقال: أعِنّي على ما أنا فيه! فقال غيلان: ولِّني بيعَ الخــزائن وردَّ المظالم! فولاه، فكان يبيعها وينادي عليها ويقول: تعالوا إلى متاع الخونة؛ تعالوا إلــى متــاع الظَلَمة، تعالوا إلى متاع من خَلَف الرسول في أمّته بغير سنته وسيرته. وكان فيما نادى عليــه جوارب خزّ، فبلغ ثمنها ثلاثين ألف درهم، وقد ائتكل بعضها، فقال غيلان: من يعذرني ممــن يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة هدى وهذا يأتكل والناس يموتون من الجوع؟!

فمرّ ولي هشام بن عبد الملك، قال: أرى هذا يعيبني ويعيب آبائي. والله إنْ ظفرتُ بــه لأقطعن يديه ورجليه.

فلما ولي هشام خرج غيلان وصاحبه صالح إلى أرمينية، فأرسل هشام فــي طلبهمــا. فجيء بهما فحبسهما أياماً، ثم أخرجهما وقطع أيديهما وأرجلها، وقال لغيلان: كيف تــرى مــا صنع بك ربُّك؟

فالتفت غيلان، فقال: لعن الله من فعل بي هذا.

واستسقى صاحبُه، فقال بعضُ من حضر: لا نسقيكم حتى تشربوا من الزّقّوم.

فقال غيلان لصالح: يزعم هؤلاء أنهم لا يسقوننا حتى نشرب من الزقوم. ولعمري لئن كانوا صدقوا فإن الذي نحن فيه يسيرٌ في جَنْب ما نصير إليه بعد ساعةٍ من عذاب الله. ولــئن كانوا كذبوا فإن الذي نحن يسيرٌ في جنب ما نصير إليه بعد ساعةٍ من رَوْح الله. فاصــبر يــا صالح!

ثم مات صالح، وصلى عليه غيلان؛ ثم أقبل على الناس وقال: قاتلهم الله! كم من حــقٍّ أماتوه! وكم من باطلٍ قد أحيوه! وكم من ذليل في دين الله أعزّوه! وكم من عزيز في ديــن الله أذلوه!

فقيل لهشام: قطعتَ يدي غيلان ورجليه وأطلقت لسانه! إنه قد بكّى النـــاس.، ونــبههم على ما كانوا عنه غافلين.

فأرسل إليه من قَطَع لسانه، فمات، رحمه الله تعالى! ».

وهذا تصوير رائع لاستشهاد غيلان الدمشقي، واضح منه أن فيه تحاملاً شديداً علـــى الأمويين، مما يؤذن بأن صانع هذه الرواية شيعي أراد التشنيع بالأمويين وإدانة مظالمهم. لهذا يحيك الشك في صدر الباحث حول صحّة هذه الرواية.

فإن بحثنا في كتب المؤرخين عن هذه الحادثة، وجدنا ابن[1] الأثير يقول في حديثه عــن هشام بن عبد الملك بمناسبة وفاته سنة ١٢٥ هـ:

« قيل إن غيلان بن يونس ـــ وقيل: ابن مسلم ـــ أبا مروان أظهر

١ « الكامل في التاريخ » لابن الأثير المتوفى ســنة ٦٣٠ هـ ، ج ٤، ص ٢٥٥ ـــ ٢٥٦. القــاهرة ١٣٥٧ هـ، دار الطباعة المنيرية.

القول بالقدر في أيام عمر بن عبد العزيز. فأحضره عمر. واستتابه فتاب. ثم عاد إلى الكلام فيه أيام هشام. فأحضره من ناصرة، ثم أمر به فقطعت يداه ورجلاه. ثم أمر به وصلب. »

وابن كثير[1] يقول وهو يتحدث عن هشام بن عبد الملك:

« وهو الذي قتل غيلان القدري. ولما أحضر بين يديه قال له: ويحك! قُلْ ما عندك: إنْ كان حقاً اتبعناه، وإنْ كان باطلاً رجَعْتَ عنه. فناظره ميمون بن مهران. فقال لميمون أشياء، فقال له: أَيُعصى الله كارهاً؟ فسكت غيلان. فقيده حينئذ هشام، وقتله. »

وهذا منقول عما ذكره الطبري[2] قال:

« قال حماد الأبح، قال هشام لغيلان: ويحك يا غيلان! قد أكثر الناسِ فيك، فنازِعنا بأمرك: فإنْ كان حقاً اتبعناك، وإن كان باطلاً نزعت عنه. قال: نعم! فدعا هشامُ ميمون بن مهران ليكلمه. فقال له ميمون: سَلْ! فإن أقوى ما يكون إذا سألتم. قال له: أشاء الله أن يُعْصَى؟ فقال له ميمون: أفعُصي كارهاً؟ فسكت (أي غيلان). فقال هشام: أجِبْه! فلم يجبه فقال له هشام: لا أقالني الله إن أقلته. وأمر بقطعٍ يديه ورجليه ».

ورواية الطبري هذه أوفى وأصحّ من السابقتين. فلو قارناها بما أورده المرتضى في « المنية والأمل » نجد:

١ ـ اتفاقهما في أن غيلان الدمشقي كان يقول إن الله ليس هو خالق أفعال المعصية، بل الإنسان هو صانعها؛

٢ ـ اختلافهما في السبب الذي من أجله قتله هشام بن عبد الملك:

---

١ « البداية والنهاية » لابن كثير المتوفى سنة ٧٧٤ هـ ، ج ٩، ص ٣٥٣. القاهرة، مطبعة السعادة، بدون تاريخ.
٢ « تاريخ الأمم والملوك »، ج ٥، ص ٥١٦. القاهرة سنة ١٩٣٩ م.

فالطبري ـــ ومن سار في إثره مثل ابن الأثير وابن كثير ـــ يرى أن ذلك لقول غـيلان بـأن الإنسان خالق أفعاله، بينما المرتضى يرجع ذلك إلى الحملة التي قام بها غيلان ضد مظالم بني أُمية، وأقواله فيهم أمام عمر بن عبد العزيز، مما جعله يحقد عليه ويترصد الفرصـة للانتقـام منه، وكان له ذلك لما ولي الخلافة.

على أنه يرد في بعض المصادر [1] أن « أول من نطق في القدر رجل من أهل العـراق يُقـال له سوسن، كان نصرانياً فأسـلم، ثم تنصّر. أخذ عنه معبد الجهني وأخذ غـيلان عـن معبد ». وتبعاً لهذا فإن أول من تكلم في القدر بين المسلمين هو معبد الجهنـي، وعنـه أخـذ غيلان الدمشقي. ومعبد الجهني، هو معبد بن عبد الله بن عليم الجهني، البصري. وقد قُتِل فـي سنة ٨٠ هـ. قتله الحجّاج أو عبد الملك بن مروان. قال ابن[2] الأثير في حوادث سنة ٨٠ هـ:

« فيها قتل معبد بن عبد الله بن عليم الجهني الذي يروي حديث الدباغ[3]. وهو أول من قال بالقدر في البصرة وقتله الحجاج. وقيل: قتله عبد الملك بن مروان بدمشق. »

وتوسع في ترجمته ابن كثير [4] فقال في حوادث سنة ٨٠ ومن مات فيها:

« معبد الجهني القدري: يقال إنه معبد بن عبد الله بن عليم؛ راوي حديث: « لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عَصَب ». وقيل غير ذلك في نسبه. سمع الحديث من ابن عبـاس وابـن عمر ومعاوية وعمران بن حصين وغيرهم. وشهد يوم التحكـيم، وسـأل أبـا موسـى (أي: الأشعري)

---

١ « العبر » للذهبي ١/ ٩٢: « تهذيب التهذيب » لابن حجر ١٠/ ٢٢٥.
٢ ج ٤، ص ٧٥. المطبعة المنيرية بالقاهرة سنة ١٣٥٨ هـ.
٣ وهو: لا تنتفعوا من الميت بأهاب ولا عصب ».
٤ « البداية والنهاية »، ج ٩، ص ٣٤، مطبعة السعادة، بالقاهرة، بدون تاريخ.

في ذلك ووصاه. ثم اجتمع بعمرو بن العاص، فوصاه في ذلك. فقال له: إيه يا تَيْسَ جُهَيْنة! ما أنت من أهل السرّ والعلانية، وإنه لا ينفعك الحق، ولا يضرُّك الباطل. وهذا تَوسُّم فيه من عمرو بن العاص. ولهذا كان هو أول من تكلم في القدر. ويقال إنه أخذ ذلك عن رجل من النصارى من أهل العراق يقال له « سوس ». وأخذ غيلانُ القدرَ من معبد. وقد كانت لمعبد عبادة، وفيه زهادة. ووثّقه ابن معين وغيره في حديثه. وقال الحسن البصري: إياكم ومعبداً فإنه ضالٌّ مُضِلٌّ. وكان ممن خرج مع ابن الأشعث. فعاقبه الحجاج عقوبة عظيمة بأنواع العذاب ثم قتله. وقال سعيد بن عفير: بل صلبه عبد الملك بن مروان في سنة ثمانين بدمشق، ثم قتله. وقال خليفة بن خياط: مات قبل التسعين. وقيل: إن الأقرب قَتْلُ عبد الملك له ».

ومن هذه الرواية يتبين أنه قتل لأسباب سياسية، هي اشتراكه في الخروج مع ابن الأشعث ضد عبد الملك بن مروان. لكن يلاحظ أن أبا مخنف وعنه نقل الطبري يذكر أن خروج ابن الأشعث كان في سنة إحدى وثمانين، ويذكر الواقدي أن خروجه كان في سنة ثنتين وثمانين ــ فكيف يكون مقتل معبد في سنة ثمانين؟!

لهذا فإن الأرجح هو أن عبد الملك بن مروان صلبه في دمشق في سنة ثمانين وقتله؛ وأنه لا شأن له بفتنة ابن الأشعث، وبالتالي بالحجاج.

على أننا نورد مع ذلك ما يقوله الذهبي[1] عنه في « ميزان الاعتدال »: « معبد الجهني ــ تابعي. صدوق في نفسه، ولكنه سَنَّ سُنّة سيئة: فكان أول من تكلم في القدر. ونهى الحسن (أي البصري) الناس عن

١ « ميزان الاعتدال في نقد الرجال » لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨ هـ، جـ ٤، ص ٤١، طبعة البجاوي، القاهرة سنة ١٩٦٥.

مجالسته، وقال: هو ضالٌ مُضِلٌ. ويقال: هو معبد بن عبد الله بن عويم. قتله الحجاج صبراً لخروجه مع ابن الأشعث.

وقد وثقه ابن معين. وقال جعفر بن سليمان: حدثنا مالك بن دينار، قال: لقيتُ معبداً الجهني بمكة بعد ابن الأشعث، وهو جريح. وكان قاتَلَ الحجاج في المواطن كُلها. قال: لقيتُ الفقهاء والناس فإذا كلامُ نادمٍ على قتاله مع الحجاج، فلم أرَ مثل الحسن، قال: يا ليتنا كنا أطعناه ».

وهذه الرواية تزيد في تعقد الأمر أكثر: إذ تجعله يشاهد في مكة بعد نهاية ابن الأشعث، وابن الأشعث حُصِر في قصر فألقى بنفسه من فوقه فمات، وذلك في سنة خمس وثمانين أو أربع وثمانين[1].

وإلى جانب غيلان ومعبد الجهني تذكر الروايات الجعد بن درهم على أنه ممن أخذ القول في القدر عن معبد الجهني. وفوق ذلك كان أول من قال بخلق القرآن. قال ابن كثير (« البداية والنهاية »، جـ ٩، ص ٣٥٠) في ترجمته:

« هو أول من قال بخلق القرآن. وهو الذي يُنْسَب إليه مروان الجعدي، وهو مروان الحمار، آخر خلفاء بني أمية ــ كان شيخه الجعد بن درهم. أصله من خراسان؛ يقال إنه من موالي بني مروان. سكن الجعد دمشق، وكانت له بها دار بالقرب من القلانسيين إلى جانب الكنيسة، ذكره ابن عساكر. قلتُ: وهي محلة من الخواصين اليوم غربيها عند حمام القطانين، الذي يقال له حمام قلينس.

قال ابن عساكر وغيره: وقد أخذ الجعد بدعته عن بيان بن سمعان.

---

١ « الكامل » لابن الأثير، جـ ٤، ص ٩٥. دار الطباعة المنيرية، بالقاهرة سنة ١٣٥٧ هـ.

وأخذها بيان عن طالوت ابن أخت لبيد بن أعصم: زوج ابنته. وأخذها لبيد بن أعصم الساحر الذي سحر رسول الله ــ صلعم ــ عن يهوديّ باليمن. وأخذ عن الجعد: الجهمُ بن صفوان الخزري، وقيل: الترمذي. وقد أقام ببلخ، وكان يصلي مع مقاتل بن سليمان في مسجده ويتناظران، حتى نفي إلى ترمذ.

ثم قتل الجهم بأصبهان، وقيل بمرو، قتله نائبها: سلم بن أحوز، رحمه الله وجزاء عن المسلمين خيراً. وأخذ بشر المريسي عن الجهم. وأخذ أحمد بن أبي دؤاد عن بِشر.

وأما الجعد فإنه أقام بدمشق حتى أظهر القول بخلق القرآن. فتطلبه بنو أمية، فهرب منهم، فسكن الكوفة. فلقيه فيها الجهمُ بن صفوان، فتقلد هذا القول عنه.

ثم إن خالد بن عبد الله القسري قتل الجعد يوم عيد الأضحى بالكوفة. وذلك أن خالداً خطب بالناس، فقال في خطبته تلك: أيها الناس! ضحُّوا يقبل الله ضحاياكم، فإني مُضحٍّ بالجعد بن درهم. إنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليماً، تعالى الله عما يقول الجعد علواً كبيراً. ثم نزل فذبحه في أصل المنبر.

وقد ذكر هذا غير واحد من الحفاظ، منهم البخاري وابن أبي حاتم، والبيهقي، وعبد الله بن أحمد. وذكره ابن عساكر في « التاريخ ». وذكر أنه كان يتردد إلى وهب بن منبه، وأنه كان كلما راح إلى وهب يغتسل ويقول: أجمعُ للعقل. وكان يسأل وهباً عن صفات الله عز وجل فقال له وهب يوماً: ويلك يا جعد! اقصر المسألة عن ذلك، إني لأظنك من الهالكين! لو لم يخبرنا الله في كتابه أن له يداً ــ ما قلنا ذلك، وأن له عيناً ــ ما قلنا ذلك، وأن له نفساً ــ ما قلنا ذلك، وأن له سمعاً ــ ما قلنا ذلك، وذكر الصفات: من العلم والكلام وغير ذلك.

ثم لم يلبث الجعد أن صُلب ثم قتل. »

والتضارب واضح بين هذه الروايات العديدة في مقتله: فهل صلب وقتل، أو ذبحه خالد بن عبد الله القسري في أصل المنبر يوم عيد الأضحى؟ وخالد بن عبد الله القسري توفي في المحرّم من سنة ست وعشرين ومائة (« شذرات الذهب »، ج ١، ص ١٦٩)، وقد هلك تحت العذاب: عذبه يوسف بن عمر بإذن من هشام بن عبد الملك مدة طويلة (ابن الأثير، ج ٤، ص ٢٦٢ ــ ٢٦٣). بعد عزله عن العراق. ولم تذكر لنا المصادرُ السنة التي قتل فيها الجعد بن درهم، ولا بد أن ذلك كان قبل سنة ١٢٥.

* * *

على أن كتب التاريخ تقتصر على ذكر هذه المعلومات العامة دون أن توضح لنا مذاهبهم. وكنا نودّ أن نجد في كتب علم الكلام ما يسدّ هذا النقص، ولكننا لا نجد فيها غير إشارات ضئيلة لا تغني.

ولعل أهمها ما ورد في « الفَرق بين الفرق » (ص ١٢٥، القاهرة نشرة محمد زاهد الكوثري، القاهرة سنة ١٩٤٨ م)، حيث قال:

« كان غيلان القدري يجمع بين القَدَر والإرجاء. ويزعم أن الإيمان هو المعرفة الثانية بالله تعالى، والمحبة والخضوع، والإقرار بما جاء به الرسول ــ صلعم ــ وبما جاء من الله تعالى. وزعم أن المعرفة الأولى اضطرار وليس بإيمان. وحكى زبرقان في مقالاته عن غيلان أن: الإيمان هو الإقرار باللسان، وأن المعرفة بالله تعالى ضروريةٌ فعل الله تعالى، وليست من الإيمان. وزعم غيلان: أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه ».

ومثل هذا التقرير لمذهب غيلان مناقض لما سبق: لأن القول بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص هو قول المرجئة، وهو يتنافى تماماً مع القول

بالقدر، أي بأن الإنسان مختار في أفعاله، وبالتالي مسؤول عنها، وبالتالي يتوقف إيمانه درجةً ورسوخاً على ما يقوم به من أعمال. فإما أن ها هنا تحريفاً في اسم غيلان ــ وهو ما لا يؤذن به وصفه بـ « القدري »، وإما أن يكون عبد القاهر البغدادي يخلط خلطاً مقصوداً لمزيد من التشهير بغيلان ومذهب القدرية.

* * *

وهنا نصل إلى مسألة دقيقة هي: هل ثارت مسألة أفعال الإنسان، والقدر تحت تأثير أجنبي، ومسيحي بخاصة؟

لقد رأينا زعم من زعم أن نصرانياً اسمه سوس أو سوسن اعتنق الإسلام هو الذي أثر في معبد الجهني ودفعه إلى الكلام في القدر. ولكننا لا نعلم شيئاً عن سوس أو سوسن هذا. وأغلب الظن أنه من اختراع خصوم القدرية ابتغاء الطعن البالغ في أصحاب المذهب، وثم شواهد كثيرة على مثل هذا الاختراع في كتب الفِرق بقصد الطعن والتشهير.

ولكن بعض الباحثين المحدثين من المستشرقين أثار هذه المسألة على أساس ما هنالك من تشابه في تناول مسألة القضاء والقدر وحرية الإرادة بين رجال اللاهوت المسيحي وبين المتكلمين المسلمين. وأول من نبه إلى ذلك ألفرد فون كريمر في كتابه: « مباحث حضارية في ميدان الإسلام[1] ». ثم توسّع في بحث هذه المسألة بعد ذلك كارل هينرش بكر في مقال له بـ « مجلة الأشوريات[2] ». وأخذ برأيهما كرلو ألفونسو نلّينو في بحث له

1 A. Von Kremer: *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams*, S. 3, 6, 7, 8. Leipzig, 1873.

2 C.H. Becker: « Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung », in *Zeitschrift für Assyrologie*, XXVI (1911), pp. 175-195.

ظهر في « مجلة الدراسات الشرقية[1] » عن « اسم القدرية »، فقال: « كانت أولـــى المســائل الخطيرة التي ثار حولها الجدلُ بين المسلمين جدلاً عنيفاً يستدعي النظر والفكر هي مسألة: هل القرآن، مع ما فيه من آيات متشابهات أو متعارضة، يقول بالقضاء والقدر الســابق، أو يقــول بحرية الإرادة والاختيار؟ فبينما كان أهل السنة والجمهور يعتقدون دون بحــث ولا نظــر أن القدر في القرآن مقصود به قضاء الله السابق، كان بعض المتكلمين الأولين قد بدأوا تحت تأثير اللاهوت المسيحي في الشرق بطريقة غير مباشرة يبحثون هذا القَدر، ويحــاولون أن يفســروه بمعنى يوافق اختيار الإنسان وحريته في أفعاله حتى يمكن تبرير وجود الثواب والعقــاب فـــي الدار الآخرة تبريراً تاماً » (« التراث اليوناني » ص ٢٠٢ ــ ٢٠٣).

وتناول هذه المسألة حديثاً موريس سيل[2] وتوسع فيها. وبدأ بأن ردّ على مـــن أنكــروا التأثير المسيحي في نشره الكلام في القدر في الإســلام، علـــى أساســيْن: الأول أن الســوابق لمذهب القدرية في حرية الإرادة نجدها عند الخوارج في بيانهم للعدل الإلهي، والثاني أنـــه لا يوجد في العربية مقابل دقيق للفظ اليوناني الدالّ على حرية الإرادة ἀυτοεξουσίος ويرد على الحجة الأولى بأنه لم يكن لدى الخوارج تصور لله على أنه « عادل يتطلب للعدل من عباده ». بل تمسك الخوارج بنص القرآن، ولكن لم تكن لديهم فكرة عن العدالة. ويــرد علـــى الحجــة الثانية، وهي

1 C.A. Nallino: « Sul nome de « Mu‘taziliti », in *Rivista degli Studi Orientali*, Roma, t. VII, (1976), pp. 461-466.

2 Morris S. Seale: *Muslim Theology*. A Study of Origins, with reference to the Church Fathers. London, 1964, pp. 27-35.

التي ساقها مونتجمري وات[1]، بأن المسلمين استعملوا كلمة « تفويض » لما تدل عليه الكلمة اليونانية المذكورة ἀυτοεξουσίος. والفعل « فوّض » معناه أن الله أعطى الإنسان القدرة على الفعل وعلى الاختيار بنوع من التفويض منه أي الانتداب والإذن. والتفويض بهذا المعنى مستعمل في قول منسوب إلى علي بن أبي طالب[2] يقول فيه إن حرية الإنسان تقوم في منزلة وسط بين الجبر والتفويض. وواضح من هذا أن التفويض يضاد الجبر. والأشعري[3] في « مقالات الإسلاميين » وهو يتحدث عن مذاهب الشيعة يذكر أن أحدها يقول لا « بالجبر » كما يذهب إليه جهم، ولا « بالتفويض » كما يذهب إليه المعتزلة، ومعنى هذا أنه يضع « التفويض » في مضادة « الجبر ».

ويستمر سيل فيقول إن ثمت اصطلاحاً ثانياً للدلالة على نفس المعنى في اليونانية وهو εφ' ʽημῖν (= ما هو في استطاعتنا). وقد استخدمه أوريجانس[4]. ويلاحظ ــ وهذا هو المهم ــ أن المترجم العربي ليوحنا الدمشقي يستخدم في ترجمة هذه الكلمة عند يوحنا الدمشقي اللفظ: تفويض، فيقول: « لأن الأفعال المفوّضة إلينا ليس هي من أفعال عناية الله، لكنها أفعال عزمنا المستولي على ذاته وأفعاله[5] ». وكتاب الدمشقي المأخوذ عنه هذا القول ترجمه إلى العربية أنطونيوس، رئيس دير مار سمعان (وقد عاش في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي)

1 W. Montgomery Watt: *Free will and Predestination in Early Islam*, p. 58, n. 27.

٢ « كنز العمال »، جـ ١، ص ٣١٣.

٣ جـ ١، ص ٤٠ ــ ٤١. نشرة رتر.

4 J. E. L. Oulton and H. Chadwick: *Alexandrian Christianity*, Vol. II. *Treatise on Prayer* (by Origen), Chapter VI, 2. p. 251 n. 337.

5 *De fide Orthodaxa*, Book II, Chap. 29, p. 41; ed. Migne, p. 964.

تحت عنوان: « الإيضاح الصريح في المذهب الصحيح ».

ثم يأخذ المؤلف بعد ذلك في إيراد أقوال القدرية كما ذكرها كتاب « التنبيه » للملطي (ص ١٢٦ ــ ١٣٥. استانبول سنة ١٩٣٦) وما يناظرها في كتاب « الإيمان الصحيح » ليوحنا الدمشقي ــ هكذا:

القدرية[١]: « صنفٌ منهم يزعمون أن الحسنات والخير من الله، والشر والسيئات من أنفسهم، لكي لا ينسبوا إلى الله شيئاً من السيئات والمعاصي ».

يوحنا الدمشقي[٢]: الأشياء التي تحدث: سببها إما الله، أو الضرورة، أو القَدَر، أو الطبيعة، أو البخت، أو العَرَض... فتحت أي واحد من هذه ندرج ما يحدث بفعل الإنسان؟... إذ ليس من الصواب أن ننسب إلى الله أفعالاً تكون أحياناً خسيسة وظالمة... فلم يبقَ إلاّ أن نقول إن الإنسان الذي يفعل ويصنع هو منشئ أفعاله. وأنه مخلوق مزوّد بحرية الإرادة.

القدرية[٣]: « ومنهم صنفٌ زعموا أن الله ــ عز وجل ــ جعل إليهم الاستطاعة تامّاً كاملاً، لا يحتاجون إلى أن يزدادوا فيه: فاستطاعوا أن يؤمنوا وأن يكفروا. ويأكلوا ويشربوا. ويقوموا ويقعدوا. ويرقدوا ويستيقظوا. وأن يفعلوا ما أرادوا. وزعموا أن العباد كانوا يستطيعون أن يؤمنوا. ولولا ذلك ما عذّبهم على ما لا يستطيعون ».

الدمشقي[٤]: من الحوادث ما هو في أيدينا، ومنها ما ليس كذلك. والتي في أيدينا، والتي نحن أحرار في فعلها أو عدم فعلها كما تشاء ــ هي تلك الأفعال التي تتم بالإرادة... وبالجملة كل الأفعال التي يتبعها ذم أو مدح وتتوقف على الدافع والقانون. وكل الأفعال العقلية والصادرة عن التدبير هي أفعال في أيدينا.

---

١ الملطي: « التنبيه »، ص ١٢٩.

2 *De fide Orthodoxa,* Book II, ch. 25, pp. 39, 40.

٣ الملطي: « التنبيه »، ص ١٣٣.

4 *De fide Orthodoxa*, Book II, ch. 26, p. 40.

والتدبير (أو العزم أو التصميم) يتعلق بالإمكانات المتساوية: والإمكان المتساوي فعل هو في ذاته في مقدورنا وكذلك ضِدّه، وعقلنا يختار بين الإمكانات وهذا أصل الفعل. فالأفعال التي في أيدينا هي تلك الإمكانات المتساوية: مثلاً أن يتحرك أو لا يتحرك، أن يسرع أو لا يسرع، أن يشتاق الأمور غير الضرورية أو لا يشتاقها، أن يكذب أو لا يكذب، أن يعطي أو لا يعطي، أن يُسرّ أو لا يُسرّ بحسب الظرف، وكذلك كل الأفعال التي تتضمن الفضيلة أو الرذيلة في أدائها، لأننا أحرار في أن نفعلها أو لا نفعلها كما نشاء... »

القدرية[١]: « [ومنهم صنف] أنكروا أن الله ــ عز وجل ــ خلق ولد الزنا، أو قدّره، أو شاءه، أو علِمه ».

الدمشقي[٢]: وسيسأل المسلم: « مَن يكوّن الجنين في رحم أمه؟ » وهذه المسألة يضعونها أمامنا يريدون أن يبينوا أن الله يفعل الشر. لأنك لو أجبت: « الله هو الذي يكوّن الجنين » يقول لك المسلم: « انظر، إن الله إذن يتعاون مع الزناة ». لكن دعْ النصراني يقلْ: « نحن لا نجد في الكتاب المقدس ما يدلّ على أن الله يخلق أو يكوّن شيئاً بعد السبعة الأيام الأولى التي خلق فيها العالم. لأن المخلوقات المرئية خُلقت كلها في الأيام السبعة الأولى. وأمرها بأن تلد وتولد. قائلاً « تكاثروا واملأوا الأرض » (سفر التكوين ١: ١٨) ولما كان الإنسان حياً ويملك نطفة حية، فإنه يبذر النطفة في زوجته. وبهذه الطريقة يلد الإنسان الناس. كما قال الكتاب المقدس: ولَدَ آدمُ شيث، وشيث ولد أينوش. واينوش وَلَدَ قاين (قابيل). وقاين ولد ملِلائيل » وهكذا. ولم يقل إن الله كوّن شيث أو اينوش أو غيره.

الدمشقي[٣]: «... لأن التكوين الأول يسمى « صَنَعاً » لا « ولادة ». لأن

---

١ الملطي: « التنبيه »، ص ١٣٤.

٢ الدمشقي *Disputatio Christiani et Saraceni*, Ed. Migne, Vol. XCIV, p. 1591.

3 *De fide Orthodoxa*, B. II, ch. 30. p. 43

الصّنع هو التكوين الأول بيد الله، بينما الولادة هو التناسل واحداً عن واحد.

القدرية[1]: « [ومنهم صنف] زعموا أن الله ـــ عــز وجــل ـــ وَقّــتَ لهــم الأرزاق والآجال لوقت معلوم: فمن قتل قتيلاً فقد أعجله عن أجله ورزقه لغير أجله. وبقـــي لـــه مـــن الرزق ما لم يستوفه ولم يستكمله ».

الدمشقي[2]: العناية هي إذن اهتمام الله بالموجودات. والعناية هي أيضاً إرادة الله التـــي بها تتلقى الأشياء ما يناسبها... لأن الشخص الواحد يجب بالضرورة أن يكون خالقـــاً ومعتنيـــاً بما هو موجود: فليس من اللائق ولا المناسب أن يكون خالق ما هو موجود شخصاً غير مـــن يعتني به. إذ في هذه الحالة سيكون كلاهما ناقصاً: الواحد في الخلق. والثاني فـــي الاعتنـــاء. ولهذا فإن الله خالق وذو عناية، وقدرته الخالقة الحافظة المعتنية هي إرادته الخيّرة... وأعمـــال العناية بعضها يسير وفق الإرادة الخيرة (لله) وبعضها وفق إذنـــه. وأعمـــال الإرادة الخيـــرة تتضمن كل تلك التي لا شك في أنها خير... والعناية كثيراً ما تمكّن الإنسان العـــادل مـــن أن يلقى سوء الحظ حتى يكشف للآخرين عن الفضيلة الكامنة في نفسه. كما حدث بالنســـبة إلـــى أيوب... فقد يُهمَل الشخص فترة من أجل إفادة شخص آخر... وفضلاً عن ذلـــك فإنـــه مـــن الملاحظ أن اختيار ما ينبغي أن يُفعَل هو في استطاعتنا. لكن النتيجة النهائية تتوقف على عون الله، إن كانت أفعالنا صالحة. والله بعدله يعين أولئك الذين يختارون الخير بنيه سليمة. أمـــا إن كانت أفعالنا شريرة، فإن تلك النتيجة النهائية ترجع إلى تخلي الله عنا. والله بعدله يبقى عاليـــاً وفقاً لمعرفته السابقة ».

تلك هي الشواهد التي ساقها موريس سيل (ص ٣١ ـــ ٣٤).

فما هو وجه الرأي في هذه المسألة؟

---

١ الملطي: « التنبيه »، ص ١٣٤.

2 *De Fide Orthodoxa*, Book II. ch. 29. pp. 41. 42

يلاحظ أولاً في سبيل تأييد الرأي القائل بإمكان تــأثير يوحنــا الدمشــقي فــي نشــأة المناقشات بين المسلمين في مسألة القدر وحرية الإرادة الإنسانية أن يوحنا الدمشقي ولــد فــي دمشق سنة ٦٧٥ م. ونحن نعلم أن جيش المسلمين استولى على دمشق في عهــد عمــر بــن الخطاب للمرة الأولى سنة ٦٣٥ م، وللمرة الثانية والنهائية سنة ٦٣٦ م، وأن أسقف دمشق هو الذي فتح بابها الشرقي للمسلمين. وهذا الأسقف هو ابن سرجون الملقب بالمنصــور. ويوحنــا الدمشقي هو حفيد ابن سرجون هذا، وكان معاوية خليفة للمسلمين وعاصمة الخلافــة دمشــق حين ولد يوحنا الدمشقي. وأرجح الروايات أنه بقي في دمشق حتى سنة ٧٢٥ م تقريباً، أي أنه عاش في دمشق، عاصمة الخلفاء الأمويين، خلال خلافة الخلفاء التسعة أو العشــرة الأمــويين الأُوَل وكان أبوه مشرفاً على الشئون المالية للخليفة عبد الملك بن مروان، فيما تزعم الروايــة المسيحية الواردة في ترجمة يوحنا الدمشقي التي كتبها يوحنا السادس بطريــرك القــدس، وإنْ كانت أقرب إلى المبالغة منها إلى التاريخ[1]، على أنه كان مكلفاً بجباية الجزية مــن النصــارى التابعين له. وقد خلفه ابنه، يوحنا الدمشقي، على رئاسة الطائفة المسيحية في دمشق. غير أننــا نجده ابتداءً من سنة ٧٢٥ م في فلسطين بصحبة البطريرك يوحنا السادس. وتخلى عن منصبه رئيساً للطائفة المسيحية في دمشق. ثم دخل دير القديس سابا. وبعد ذلك عينه البطريرك يوحنا السادس واعظاً في كنيسة القيامة بالقدس. لكن دعاة تحطيم الصور هاجموه وحرموه أو أدانوه. وتوفي سنة ٧٤٩ م.

كان إذن يوحنا الدمشقي معاصراً لمعبد الجهني وغيلان الدمشقي. ويقطن ثلاثتهم فــي دمشق في وقت واحد.

والسؤال الذي لا سبيل إلى الجواب عليه هو: هل تلاقوا وتناقشوا؟

---

١ راجع مقال Jugie في « معجم اللاهوت الكاثوليكي » DTC عن « القديس يوحنا الدمشقي ».

إن رسالة يوحنا الدمشقي بعنوان « نقاش بين مسيحي ومسلم » (نشرة ميني، « كتب الآباء اليونان » المجلد ٩٤) تؤذن بحدوث مجادلات بين يوحنا الدمشقي من ناحية، وبين علماء مسلمين من ناحية أخرى. وإذن قيام مناظرات بينه وبين المسلمين ثابتٌ تاريخياً. ومن الناحية الأخرى، فإن يوحنا الدمشقي وإنْ لم يكتب بالعربية، بل باليونانية، فإنه لا بد كان يعرف العربية لأنه ولد في دمشق بعد أن تعرّبت وأسلمت بأربعين سنة، وكانت الغلبة في لغة التخاطب للعربية. فلا شك في أنه كان يعرف التخاطب بالعربية، إنْ لم يكن أيضاً الكتابة بها.

وإذن فالاحتمال الوحيد هو أن يكون تأثيره ــ إنْ كان له تأثير حقاً ــ عن طريق المناظرات والمجادلات مع المثقفين، لأننا لا نعلم بوجود ترجمات لمؤلفاته إلى العربية في أثناء حياته. وأول ترجمة نعرفها لبعض مؤلفاته هي ترجمة انطونيوس رئيس دير سمعان في أنطاكية في القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) لكتابين هما: « الديالكتيك »، « الإيمان الصحيح » (= « الإيضاح الصريح في المذهب الصحيح » كما في عنوان الترجمة)، ومجموعة من خمس رسائل. كذلك ترجم له عبد الله بن الفضل (القرن الحادي عشر المسيحي) بضع رسائل أخرى، وهناك رسائل ومواعظ أخرى تُرجمت إلى العربية ولا ندري من هم الذين ترجموها[١].

وبعد تقرير هذا فلننظر في المقارنات التي عقدها سيل ونحن نلاحظ عليها ما يلي:

١ ــ أولاً أن التشابه ليس كبيراً ولا مقنعاً بحيث يؤذن بوجود مؤثر ومتأثر، فما يورده يوحنا الدمشقي قد ورد قبل ذلك مراراً في كلام

١ راجع جورج جراف: « تاريخ الأدب العربي المسيحي »، ج ١، ص ٣٧٧ ــ ٣٧٩. وفيه ذكر للمخطوطات وأماكن وجودها.

G. Graf: *Geschichte der arabischen Christlichen Literatur*.

أوريجانس وغيره، وهو كلام منتشر شائع لدى القائلين بحرية الإرادة من فلاسفة ولاهـــوتيين، ومن الممكن أن يقول به المتكلم المسلم ابتداءً من عنده دون حاجة إلى تلقيه من يوحنا الدمشقي أو غيره، خصوصاً والأمثلة التي يوردها لا ترد ــ لا جزئياً ولا كلياً ــ لدى القدرية.

٢ ــ نعتقد أن تأليف يوحنا الدمشقي لرسالته فـــي « الإيمـــان الصـــحيح » De Fide Orthodoxa كان بعد أن ترك دمشق وصار بعيداً عن حياة الطائفة فـــي دمشـــق، وبـــالأحرى والأولى يقال هذا عن رسالته: « حوار بين نصراني ومسلم »، إذ من غير المقبول أن يكـــون قد ألفه وهو في دمشق عاصمة الخلافة وحيث السيطرة الشاملة الساهرة للإســـلام. ولا بـــد أن نؤخر تاريخ تأليفه إلى ما بعد هجرته من دمشق، سواء وهو في دير مار سابا، أو وهو واعـــظ في كنيسة القيامة بالقدس. فهنا كان يستطيع بحرية أن يكتب مثل هـــذه المؤلفـــات، خصوصـــاً والمعروف أنه ترك دمشق ومنصبه رئيساً للطائفة المسيحية فيها والطائفة نفســـها ومصـــالحها والنضال في سبيل الدفاع عنها لأنه وجد ضغطاً عليه وعلى طائفته من السلطات الإســـلامية، خصوصاً في أمور الجزية. فمن هنا يمكن أن نتصوره خرج من دمشق محنقاً على الإســـلام، مما حمله على تأليف هذا الحوار.

والخلاصة ــ في نظرنا ــ أن من الممكن أن يكون قد حدث تـــأثير مـــن اللاهـــوتيين المسيحيين في دمشق في بعض المتكلمين في العقائد الدينية من المسلمين. ولكن ليس لدينا بعد الدليل الوثيق الكتابي على هذا التأثير. وكل ما يمكن أن يقال هو أن هذا التـــأثير ــ إنْ صـــح وقوعه ــ قد تم في المجادلات الدينية بين اللاهوتيين المسيحيين والمتكلمـــين المســـلمين فـــي دمشق لأول مرة. وإنْ كان يُضعف كثيراً من هذا الرأي أن مشكلة حرية الإرادة لم تكـــن فـــي ذلك الوقت من المسائل البارزة في المناقشات اللاهوتية المسيحية. فلماذا كانت هـــي بالـــذات مصدر التأثير؟!

أبو الهذيل العلاف

هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل العبدي، نسبة إلى عبد القيس وقد كان مولاهم[1].

« وكان يلقب بـ « العلاّف » لأن داره بالبصرة كانت في العلاّفين. وهذا كما قيل: أبو سلمة الحذّاء وأبو سعيد المقبري » (« طبقات المعتزلة »، ص ٤٤). « وهو من أهل البصرة. ورد بغداد[2] ».

مولده

« سئل أبو الهذيل عن مولده فقال: وِلدْتُ سنة خمس وثلاثين ومائة » (« الفهرست » لابن النديم نشرة فوك في لاهور سنة ١٩٥٥). « وقال أبو القاسم: ولد أبو الهذيل سنة أربع وثلاثين ومائة... وذكر

---

١ « كان مولى لعبد القيس. وقد جرى على منهاج أبناء السبايا، لظهور أكثر البدع منهم » (« الفرق بين الفرق » لعبد القاهر البغدادي، ص ٧٣؛ القاهرة سنة ١٩٤٨).
٢ « تاريخ بغداد »، ج ٣، ص ٣٦٦.

أبو الحسين الخياط أنه ولد سنة إحدى وثلاثين ومائة » (« طبقات المعتزلة »، ص ٤٩).

دراسته

« أخذ العلم عن عثمان الطويل » (« طبقات المعتزلة »، ص ٤٤) « ولم يلقَ واصلاً ولا عمراً[١] ».

وعثمان بن خالد الطويل، وكنيته أبو عمرو، هو الذي بعثه واصل إلى أرمينية؛ وهو من الطبقة الخامسة من طبقات المعتزلة في تصنيف المرتضى (ص ٤٢).

و« نظر في شيء من كتب الفلاسفة » (« طبقات المعتزلة » ٤٤). و« طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة » (ص ٣٧، س ٥ ــ ٢، نشرة كيورتن، لندن سنة ١٨٦٤).

أوليته

وروى لنا الخطيب البغدادي في « تاريخ بغداد » (ج ٣، ص ٣٦٧) أولّيته، قال: « أخبرني الصيمرى، حدثنا محمد بن عمران المرزبان، حدثني أبو الطيب إبراهيم بن محمد بن شهاب العطار قال: روى أبو يعقوب الشحّام، قال: قال لي أبو الهذيل: أول ما تكلمت أنى كان لي أقلُّ من خمس عشرة سنة ــ وهذا في السنة التي قتل فيها إبراهيم بن

١ « الفهرست » لابن النديم، ص ٥٦، س ١٥. نشرة فلوجل.

عبد الله بن الحسن بباخمرى ـــ وقد كنت أختلف إلى عثمان الطويل صاحب واصل بن عطاء. فبلغني أن رجلاً يهودياً قدم البصرة وقد قطع عامة متكلميهم. فقلت لعمي: يا عمّ! أمــضِ بـــي إلى هذا اليهودي أكلمه. فقال لي: يا بُنيّ! هذا اليهودي قد غلب جماعة متكلمي أهــل البصـــرة فمن أين لك أن تكلم من لا طاقة لك بكلامه؟ فقلت له: لا بد من أن تمضي بي إليه، وما عليك منّي: غلبني أو غلبته. فأخذ بيدي، ودخلنا على اليهودي فوجدته يقرر الناس، الذين يكلمونـــه، بنبوة موسى، ثم يُجحدهم نبوة نبينا فيقول: نحن على ما اتفقنا عليه من صحة نبوة موسى إلـــى أن نتفق على غيره فقر به! قال: فدخلت عليه فقلت له: أسألك، أو تسألني؟ فقال لي: يـــا بُنـــيّ! أوما ترى ما أفعله بمشايخك؟ فقلت له: دع عنك هذا واختر إما أن تسألني، أو أسألك. قال: بل أسألك: خبِّرني: أليس موسى نبياً من أنبياء الله قد صحَّت نبوته، وثبت دليله ـــ تقـــر بهـــذا أو تجحده فتخالف صاحبك؟ فقلت له: إن الذي سألتني عنه من أمر موسى عندي علـــى أمـــريْن: أحدهما أني أقر بنبوة موسى الذي أخبر بصحة نبوة نبينا وأمر باتباعه وبشر بـــه وبنبوتـــه ـــ فإن كان عن هذا تسألني فأنا مُقِرٌ بنبوته؛ وإن كان موسى الذي تسألني عنه لا يقر بنبوة نبينـــا محمد ـــ صلى الله عليه وسلم ـــ ولم يأمر باتّباعه ولا بشّر به، فلست أعرفه ولا أقر بنبوتـــه، بل هو عندي شيطان مُمَخْرِق ـــ. ـــ فتحير لما ورد عليه ما قلته له وقال لي: فما تقـــول فـــي التوراة؟ قلتُ: أمر التوراة أيضاً على وجهين: إنْ كانت التوراة التي أُنزلت على موسى النبـــي الذي أقر بنبوة نبيّي محمد فهي التوراة الحق؛ وإن كانت أنزلت على الذي تدعيه فهـــي باطـــل غير حق وأنا غير مصدِّق بها. فقال لي: أحتاج إلى أن أقول لك شيئاً بيني وبينك. فظننتُ أنـــه يقول شيئاً من الخير؛ فتقدمت إليه، فسارّني وقال: أُمّك كذا وكذا، وأمّ من علّمـــك، لا يكنّـــى. وقدَّر

أني أثب به فيقول: وثبوا بي وشغبوا عليّ. فأقبلتُ على من كان بالمجلس فقلت: أعــزكم الله! أليس قد وقفتم على مسألته إياي، وعلى جوابي إياه؟ قالو لي نعم. فقلت: أليس عليه واجــب أن يرد عليَّ جوابي؟ قالوا نعم. قلتُ لهم: فإنه لما سارَّني شتمني بالشتم الذي يوجب الحد؛ وشــتم من علّمني. وإنما قدَّر أن أثب به فيدعي أنّا واثبناه وشغبنا عليه؛ وقــد عــرفتكم شــأنه بعــد انقطاعه. فأخذته الأيدي بالنعال. فخرج هارباً من البصرة، وقد كان له بها دَيْن كثير فتركــه، وخرج هارباً لما لحقه من الانقطاع » (« تاريخ بغداد » للخطيب البغــدادي، جـ ٣، ص ٣٦٧ ــ ٣٦٨. القاهرة سنة ١٩٣١ م).

قدومه إلى بغداد

« قدم أبو الهذيل بن الهذيل بغداد سنة ثلاث ومائتين » (« تاريخ بغداد » ٣/ ٣٧٠).

مناظراته

ومناظرات العلاف مع الفرق الأخرى كثيرة ومشهورة.

« قال القاضي » (عبد الجبار): ومناظراته مع المجوس والثنويــة وغيــرهم طويلــة ممدودة. وكان يقطع الخصم بأقل كلام. يقال إنه أسلم على يده زيادة على ثلاثة آلاف رجل.

ومن محاسنها أنه أتاه رجل فقال له: أشكل عليَّ أشياء من القرآن. فقصدتُ هذا البلــد، فلم أجد عند أحدٍ ممن سألته شفاءً لما أردته. فلما

خرجت في هذا الوقت قال لي قائل: إن بغيتك عند هذا الرجل، فاتقِ الله وأفـدني! فقـال أبـو الهذيل: فماذا أشكل عليك؟ قال: آيات من القرآن توهمني أنها متناقضة، وآيات تـوهمني أنهـا ملحونة. قال: فماذا أحبُّ إليك: أجيبك بالجملة، أو تسألني عن آية آيـة؟ قـال: بـل تجيبنـي بالجملة. فقال أبو الهذيل: هل تعلم أن محمداً كان من أوسط العرب وغير مطعون عليـه فـي لغته، وأنه كان عند قومه من أعقل العرب فلم يكن مطعوناً عليه؟ فقال: اللهم نعم! قـال أبـو الهذيل: فهل تعلم أن العرب كانوا أهل جدل؟ قال: اللهم نعم! قال: فهل اجتهدوا فـي تكذيبـه؟ قال: اللهم نعم! قال: فهل تعلم أنهم عابوا عليه بالمناقضة أو باللحن؟ قال: اللهم لا! قـال أبـو الهذيل: فتدَعُ قولهم على علمهم باللغة وتأخذ بقول رجلٍ من الأوساط؟ قال: فأشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسولُ الله. قال: كفـاني هذا! وانصرف وتفقـه فـي الـدين. » (« طبقـات المعتزلة »، ص ٤٤ ــ ٤٥).

وهذه مناظرة مع غير مسلم.

وثم شواهد كثيرة على مناظرته مع الثنوية؛ من ذلك مناظرته مع صـالح بـن عبـد القدّوس. قال المرتضى: « وناظر صالح بن عبد القدوس لما قال في العالم إنه مـن أصـلَيْن قديميْن: نور وظلمة، كانا متباينين فامتزجا. فقال أبو الهذيل: فامتزاجهما هو هما، أم غير هما؟ قال: بل أقول هو وهما. فألزمه أن يكونا ممتزجين متباينين إذا لم يكن هناك معنىً غيرهما ولم يرجع ذلك إلاّ إليهما. فانقطع وأنشأ يقول:

أبا الهُذَيْل! جزاكَ الله مِنْ رجلٍ   فأنت حقّاً لعمري مِقْضَلٌ جَدِلُ

وصالح هذا كان ثنوياً معروفاً. وروي أنه ناظره مرة وقطعه. فقال: علـى أي شـيء تعزم يا صالح؟ قال: أستخير الله وأقول بالاثنين. فقال أبو الهذيل: فأيهما استخرت، لا أُمّ لـك؟ إلى غير ذلك من

مناظراته، كما روى محمد بن عيسى النّظام قال:

مات لصالح بن عبد القدوس ابنٌ، فمضى إليه أبو الهذيل، ومعه النظـامّ وهـو غـلام حَدَثٌ، فرآه حزيناً فقال: لا أعرف لجزعك وجهاً إلاّ إذا كان الإنسان عندك كـالزرع. فقـال: إنما أجزع لأنه لم يقرأ كتاب « الشكوك »؟ قال: وما كتاب « الشكوك »؟ قال: كتابٌ وضعتُه، من قرأ فيه شكَّ فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن وفيما لم يكن حتى يظن أنه قد كان. قال أبـو الهذيل: فَشُكَّ أنت في موت ابنك، واعمل على أنه لم يمت، وإنْ كان قد مات! فشُكَّ أنه قد قـرأ ذلك الكتاب وإنْ كان لم يقرأه[1] » (« المنية والأمل »، ص ٤٦ ــ ٤٧).

قدرته على الاستشهاد بالشعر

وكان يسـاعده على الانتصار في المنـاظرة قدرته العظيمة على الاستشهاد بالشـعر. « قال المبرّد: ما رأيت أفصح من أبي الهذيل والجاحظ. وكان أبو الهـذيل أحسـن منـاظرةً. شهدته في مجلس وقد استشهد في جملة كلامه بثلثمائة بيت.

قال ثمامة[2]: وصفتُ أبا الهذيل للمأمون. فلما دخل عليه جعل

١ وقارن رواية « الفهرست » لابن النديم (المواد التي نشرها فوك في المجلد المقدم إلى محمد شفيع، لاهـور سنة ١٩٥٥) ص ٥٦، س ٢١، ص ٥٧، س ٢؛ « وفيات الأعيان » لابن خلكان، جـ ١، ص ٦٨٥ (بولاق سنة ١٢٧٥ هـ ١٨٨٨ م).

٢ ثمامة بن الأشرس، ويكنى أبا معن النميري، من الطبقة السابعة من المعتزلة (« طبقات المعتزلـة »، ص ٦٢). والمخاطبة بالكنية فيها تشريف أكثر من المخاطبة بالاسم.

المأمون يقول لي: يا أبا معن! وأبو الهذيل يقول لي: يا ثمامة! فكدتُّ أتَّقد غيظاً. فلما احتفل المجلس استشهد في عرض كلامه بسبعمائة بيت. فقلتُ: إن شئت فكنِّني، وإن شئت فسمِّني!

وحكى يحيى بن بشر الأرّجاني عن النظّام، قال: ما أشفقت على أبي الهذيل قطُّ في استشهاد بشعرٍ إلاّ يوم قال له الملقب ببرغوث: أسألك عن مسئلة؟ فرفع أبو الهذيل نفسه عن مكالمته. فقال برغوث:

وما بُقيا عليَّ تركتماني ولكن خِفْتُما صَرْدَ النبال

ولم أعرف في نقيضه بيتاً يُتَمثَّل به. فبرز أبو الهذيل وقال: لا بل كما قال الشاعر:

وأرفع نفسي عن بجيلة إنّني أذِلُّ بها عند الكلام وتَشْرُف
(« طبقات المعتزلة » ص ٤٥ ــ ٤٦).

مناظراته مع هشام بن الحكم

كذلك ناظر هشام بن الحكم الرافضي المجسِّم. « ذكر أبو الهذيل في بعض كتبه أنه لقي هشام بن الحكم في مكة عند جبل أبي قبيس، فسأله: أيهما أكبر: معبوده أم هذا الجبل؟ قال: فأشار إلى أن الجبلُ يوفي عليه تعالى. إن الجبل أعظم منه » (« الفَرْق بين الفرَق »، ص ٣١، القاهرة سنة ١٩٤٨ م). وورد في « المنية والأمل » (ص ٤٤) أن أبا الهذيل « خرج إلى الحج، وانصرف على طريق الكوفة. فلقي بها هشام بن الحكم وجماعة من المخالفين. فناظرهم في أبواب دقيق الكلام، فقطعهم ».

وفاته

اختُلِف في سنة وفاته:

١ ــ فقال الشريف المرتضى في « غرر الفوائد ودرر القلائد » (= أمالي المرتضى) (جـ ١، ص ١٧٨، س ١٢ ــ س ١٣): « توفي في أول أيام المتوكل سنة خمس وثلاثين ومائتين، وسنة مائة سنة ».

٢ ــ وقال ابن النديم في الفهرست (نشرة فوك في لاهور، ص ٥٦، س ١٦ ــ ١٩): « توفى أبو الهذيل بسرّمراى سنة ست وعشرين ومائتين وكانت سنه مائة سنة وأربع سنين ».

٣ ــ « وقال ابن يزداذ في كتاب المصابيح... حدثني أبو بكر الزبيري، قال كنتُ بسر من رأى لما مات أبو الهذيل. فجلس الواثق في مجلس التعزية. وهذا يدل على أنه مات أيام الواثق... ومات الواثق سنة اثنتين وثلاثين ومائتين. وهذا يدل على أن أبا الهذيل مات سنة خمس وثلاثين ومائتين على ما ذكر المرتضى » (« طبقات المعتزلة »، ص ٤٨ ــ ٤٩).

٤ ــ وورد في « تاريخ بغداد » للخطيب البغدادي؛ « أخبرني الصيمري، حدثنا محمد بن عمران المرزباني، أخبرني أبو الحسين عبد الواحد بن محمد الخصيبي، قال: سمعتُ أحمد بن اسحق بن سعد يقول: قال لي أبو العيناء: « توفي أبو الهذيل بسرَّ من رأى في سنة ست وعشرين ومائتين، وكانت سن أبي الهذيل مائة سنة وأربع سنين. وأخبرني الصيمري، حدثنا المرزباني، حدثني أبو الطيب بن شهاب، حدثني أبو الحسن أحمد بن علي الشطوي، قال: قال لي أبو مجالد أحمد بن الحسين: قَدِم أبو الهذيل محمد بن الهذيل بغداد سنة ثلاث ومائتين، وقد نيف عن المائة. قال أبو الطيب: وحدثني أبو الحسن أحمد بن

عمر البرذعي قال: حدثني أبو يعقوب الشحّام، قال: سألت أبا الهذيل: في أيّ سنةٍ ولدت؟ فقال: أخبرني أبواي أن إبراهيم بن عبد الله بن الحسن قُتِل ولي عشر سنين. وقُتِل إبراهيم في سنة خمس وأربعين ومائة. فدل ذلك على أن أبا الهذيل ولد في سنة خمس وثلاثين ومائة. وتوفي أبو الهذيل في أول خلافة المتوكل في سنة خمس وثلاثين ومائتين، وكانت سنه مائة سنة » (جـ ٣، ص ٣٦٩ ــ ٣٧٠).

وأول ما يلفت النظر في روايات الخطيب البغدادي المتضاربة أنه يقول عن رواية الشحام عن أبي الهذيل إن أبا الهذيل كانت سنه عشر سنوات لما قتل إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسن. ولكنه سبق له في ص ٣٦٧ (جـ ٣) أن روى عن الشحّام نفسه أن أبا الهذيل قال: « أول ما تكلمت أنى كان لي أقل من خمس عشرة سنة، وهذا في السنة التي فيها قُتِل إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بباخمرى ». فلماذا لم يقل: « وعمري عشر سنوات »؟ بدلاً من قوله في غير تحديد: « لي أقل من خمس عشرة سنة »؟ هذا مما يضعف من صحة هذه الرواية وما يستنبط منها.

وإبراهيم هذا هو إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، وهو أخو محمد[1] بن عبد الله بن الحسن الذي كان المنصور والسفاح في خلافة الأمويين من الدعاة إلى تنصيبه للخلافة. فلما تمت الخلافة للسفاح ثم للمنصور لم يبايعها محمد. وتكاتبا مكاتبات كثيرة. « ولما أعيا المنصورَ أمره جهز إليه ابن عمه عيسى بن موسى بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس وقال: لا أبالي أيهما قتل صاحبه، لأنه عيسى ولي العهد بعد المنصور، على ما رتبه لهم السفاح. فسار عيسى في أربعة

[1] وهو المعروف « بالنفس الزكية » لزهده ونسكه (« مروج الذهب »، جـ ٣، ص ٣٠٦، القاهرة سنة ١٩٥٨).

آلاف، وكتب إلى الأشراف يستلمهم، فمال كثير منهم. وتحصّن محمد بالمدينة، وأعمق خنادقها. وزحف عليه عيسى وناداه بالأمان، وناشده الله. ومحمد لا يرعوي لذلك. ولما ظهر له تخاذل أصحابه اغتسل وتحنط وقاتلهم بنفسه قتالاً شديداً ومعه ثمانيون رجلاً. وقَتَل بيده اثني عشر رجلاً. ثم قُتِل واستشهد لثنتي عشرة ليلة من رمضان سنة خمس وأربعين، وله اثنتان وخمسون سنة. وقبره بالبقيع مشهور مزور. وبعث برأسه إلى المنصور. وكانت مدة قيامه شهرين واثني عشر يوماً.

وخرج أخوه إبراهيم بالبصرة في هذه السنة أيضاً (= سنة ١٤٥ هـ). وقد كان سار إليها من الحجاز؛ فدخلها سِراً في عشرة أنفس. فدعا إلى نفسه سِراً. وجرت له أمور. وتهاون متولي البصرة في أمر إبراهيم، حتى اتسع الخرق. وخرج أول ليلة من رمضان، ونزل إليه متولي الكوفة بالأمان. ووجد إبراهيم في بيت المال ستمائة ألف، ففرقها في أصحابه. ولما بلغ المنصور (أبا جعفر المنصور) خروجه، تحول إلى الكوفة ليأمن غائلة أهلها وألزم الناس لبس السواد وجعل يقتل ويحبس من اتهمه. وبعث إبراهيم عاملاً إلى الأهواز، وآخر إلى فارس وسائر البلدان. فأتاه مقتل أخيه بالمدينة قبل عيد الفطر بثلاث، فعيّد منكسراً. وجهز المنصور لحربه خمسة آلاف. فكان بينهما وقعات قتل فيها خلق عظيم. ولم يبرح المنصور حتى قدم عيسى من المدينة، فوجهه إلى إبراهيم. وجعل المنصور لا يَقر له قرار ولا يأوي إلى فراشه خمسين ليلة، كلَّ ليلة يأتيه فتق من ناحية. وعنده مائة ألف بالكوفة. ولو هجم عليه إبراهيم بالكوفة لأوقع به. ولكنه (أي إبراهيم) قال: أخاف أن يستباح الصغير والكبير. فقيل له: إذا كان هذا فلِمَ خرجت عليه؟ فالتقى الجمعان على يومين من الكوفة. فظهر جيش إبراهيم، وتهيأ له الفتح، لولا حملة من عيسى بن موسى، وظاهَرَه أبناء سليمان بن علي، فكسروا جيش إبراهيم، وجاءه سهم فوقع في حلقه، فأنزلوه وهو يقول: « وكان

أمر الله قدراً مقدوراً ». ــ وبعثوا برأسه إلى المنصور. وقُتِل وسنه ثمان وأربعــون. وهــرب أهل البصرة بحراً وبراً » (« شــذرات الــذهب » لابــن العمــاد، جـ ١، ص ٢١٣ ــ ٢١٤، القاهرة سنة ١٣٥٠ هـ). ويحدد ابن الأثير (« الكامل »، جـ ٥، ص ٢١٢. طبعة القاهرة وعلى هامشها « مروج الذهب » للمسعودي) تاريخ قتله فيقول: « وكان قتله يوم الاثنين لخمس ليالٍ بقين من ذي القعدة سنة خمس وأربعين ومائة. وكان عمره ثمانياً وأربعين سنة. ومكــث منــذ خرج إلى أن قتل ثلاثة أشهر إلاّ خمسة أيام ».

فإن أخذنا بهذه الرواية ــ وهي أن سنه عشر سنوات لما قُتل إبراهيم بن عبد الله بــن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب ــ كان مولد أبي الهذيل على الأرجح حــوالي ســنة ١٣٥ هـ (مائة وخمس وثلاثين للهجرة)، ووفاته سنة خمس وثلاثين ومائتين للهجرة، إن قلنا إنه عُمر مائة سنة.

٥ ــ لكن الغريب هو ما أورده المسعودي في « مروج[١] الذهب » نقــلاً عــن أبــي الحسين الخياط. قال المسعودي: « وذكر أبو الحسين الخياط أن أبا الهذيل محمد بــن الهــذيل كانت وفاته سنة سبع وعشرين ومائتين. ثم تنازع أصحابه في مولده: فقال قوم: ســنة إحــدى وثلاثين ومائة، وقال قوم: سنة أربع وثلاثين ومائة ».

مؤلفات أبي الهذيل العلاف

لم يذكر له ابن النديم « بالفهرست » في الفصل الذي عقده له اســم أي كتــاب مــن مؤلفاته. ولكنه ذكر في باب « الكتب المؤلفة في متشابه

---

١ جـ ٤، ص ١٠٣، القاهرة سنة ١٩٥٨، المكتبة التجارية.

القرآن » أن لأبي الهذيل العلاف كتاباً في ذلك (« الفهرست »، ص ٣٦، س ٢٢، نشرة فلوجل).

كذلك لم يورد له أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط في كتابه « الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم » ـ اسم أيّ كتاب، رغم كثرة إشاراته إلى أبي الهذيل ومذهبه (٣١ مرة)، وكنا نتوقع أن نجد فيه ذكر اسم بعض كتب أبي الهذيل. إنما يحكي آراءه دون إشارة إلى مصادر ينقل عنها من كتب أبي الهذيل. وهذا أمرٌ يدعو إلى الدهشة الشديدة.

لكن ابن خلكان (« وفيات الأعيان »، ج ٣، ص ٣٩٦، القاهرة سنة ١٩٤٨) يذكر لنا اسم كتاب واحد لأبي الهذيل. قال: « ولأبي الهذيل كتاب يعرف بـ « ميلاس ». وكان ميلاس رجلاً مجوسياً، فأسلم. وكان سبب إسلامه أنه جُمِع بين أبي الهذيل وجماعة من الثنوية. فقطعهم أبو الهذيل. فأسلم ميلاس عند ذلك. »

على أن صاحب « الفرق بين الفِرَق » يذكر ردوداً من المعتزلة ضد أبي الهذيل، ولابد أن تكون هذه الردود ردوداً على مؤلفات لأبي الهذيل. قال عبد القاهر البغدادي: « وللمعروف بالمردار من المعتزلة كتاب كبير فيه فضائح أبي الهذيل وفي تكفيره بما انفرد به من ضلالة. وللجبائي أيضاً كتابٌ في الرد على أبي الهذيل في المخلوق يكفره فيه. ولجعفر بن حرب المشهور في زعماء المعتزلة أيضاً كتاب سماه « توبيخ أبي الهذيل » » (ص ١٢٢، القاهرة نشرة محمد محيي الدين عبد الحميد، بدون تاريخ).

كذلك ذكر البغدادي اسم كتابين للعلاف هما: « الحُجَج » و« القوالب » (ص ١٢٤ من الطبعة المذكورة). كما يذكر رده على النظّام « في كتابه المعروف بالرد على النظّام، وفي كتابه عليه في الأعرض والإنسان والجزء الذي لا يتجزأ » (ص ١٣٢).

مذهب أبي الهذيل

لخص الشهرستاني في « الملل والنحل » (ج ١، ص ٦٢ ــ ٦٧) ما انفرد بــه أبــو الهذيل العلاف عن سائر المعتزلة في عشر قواعد:

« (الأولى) أن الباري تعالى عالم بعلمٍ، وعلُمه ذاته، قادرٌ بقدرة وقدرتُه ذاتــه، حــيٌّ بحياةٍ وحياته ذاته. وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحــدة لا كثــرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاتــه، وترجــع إلــى السلوب أو اللوازم ــ كما سيأتي. ــ والفرق بين قول القائلين: « عالم بذاته لا بعلــم » وبــين قول القائل: « عالم بعلمٍ هو ذاته » ــ أن الأول نفي الصفة، والثاني إثبــات ذاتٍ هــو بعينــه صفة، أو إثبات صفة هي بعينها ذات. وإذ أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوهاً للــذات فهــي بعينها أقانيم النصارى، أو أحوال أبي هاشم.

(الثانية) أنه أثبت إرادات لا محل لها يكون الباري تعالى مريداً بها. وهــو أول مــن أحدث هذه المقالة، وتابعه عليها المتأخرون.

(الثالثة) قال في كلام الباري تعالى إن بعضه لا في محــل، وهــو قولــه: « كــن »، وبعضه في محل كالأمر والنهي والخبر والاستخبار وكأن أمر التكوين عنده غير أمر التكليف.

(الرابعة) قوله في القدر مثِلُ ما قاله أصحابه. إلا أنه قدري الأولى (= الدنيا) جبــريٌّ الآخرة. فإن مذهبه في حركات أهل الخلديْن (= الجنة والنار) في الآخرة إنها كلها ضــرورية لا قدرة للعباد عليها، وكلها مخلوقة للباري تعالى؛ إذ لو كانت مكتسبة للعباد لكانوا مكلفين بها.

(الخامسة) قوله إن حركات أهل الخلدين تنقطع، وإنهم يصيرون

إلى سكون دائمٍ خموداً. وتجتمع اللذات في ذلك السكون لأهل الجنة، وتجتمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار.

وهذا قريب من مذهب جَهم، إذ حكم بفناء الجنة والنار. وإنما التزم أبو الهذيل هذا المذهب لأنه لما أُلزم في مسئلة حدوث العالم أن الحوادث التي لا أول لها كالحوادث التي لا آخر لها — إذ كل واحدة لا تتناهى — قال: إني لا أقول بحركات لا تتناهى آخراً، كما لا أقول بحركات لا تتناهى أولاً، بل يصيرون إلى سكون دائم. وكأنه ظن أن ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون.

(السادسة) قوله في الاستطاعة إنها عرض من الأعراض، غير السلامة والصحة. وفَرَّقَ بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح فقال: لا يصح وجود أفعال القلوب منه مع عدم القدرة والاستطاعة معها في حال الفعل؛ وجَوّز ذلك في أفعال الجوارح، وقال بتقدمها، فيفعل بها في الحال الأولى، وإن لم يوجد الفعل إلا في الحالة الثانية. قال: فحال « يفعل » غير حال « فعلَ ». ثم ما تولد من فعل العبد فهو فعله، غير اللون والطعم والرائحة، وكل ما لا تعرف كيفيته. — وقال في الإدراك والعلم الحادثين في غيره عند استماعه وتعليمه إن الله تعالى يبدعهما فيه، وليسا من أفعال العباد.

(السابعة) قوله في الفكر قبل ورود السمع: إنه يجب عليه أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر؛ وإن قَصَّر في المعرفة استوجب العقوبة أبداً. ويَعلم أيضاً حُسْنَ الحَسَن وقُبْحَ القبيح فيجب عليه الإقدام على الحَسَن: كالصدق والعدل، والإعراضُ عن القبيح: كالكذب والجور.

وقال أيضاً بطاعات لا يراد بها الله تعالى، ولا يقصد بها التقرب إليه: كالقصد إلى النظر الأول (= أي القصد إلى النظر لإدراك وجود الله)، والنظر الأول فإنه لم يعرف الله تعالى بعدُ. والفعل عبادة.

وقال في المُكْرَه إذا لم يعرف التعريض والتورية فيما أُكْرِه عليه فله أن يكذب، ويكون وزره موضوعاً عنه.

(الثامنة) قوله في الآجال والأرزاق إن الرجل إن لم يُقْتَل مات في ذلك الوقت. ولا يجوز أن يزاد في العمر أو ينقص. والأرزاق على وجهين: أحدهما ما خلق الله تعالى من الأمور المنتفع بها يجوز أن يقال خلقها رزقاً للعباد. فعلى هذا من قال إن أحداً أكل وانتفع بما لم يخلقه الله رزقاً ــ فقد أخطأ، لما فيه أن في الأجسام ما لم يخلقه الله. والثاني: ما حكم الله به من هذه الأرزاق للعباد: فما أحلَّ منها فهو رزق، وما حَرَّم فليس رزقاً، أي ليس مأموراً بتناوله.

(التاسعة) حكى الكعبي عنه أنه قال: إرادة الله غيرُ المراد. فإرادته لما خَلَق هي خَلْقُه له؛ وخلقه للشيء ــ عنده ــ غيرُ الشيء، بل الخلق ــ عنده ــ قولٌ لا في محل. وقال إنه تعالى لم يزل سميعاً بصيراً، بمعنى: سيسمع، وسيبصر؛ وكذلك لم يزل غفوراً، رحيماً، محسناً، خالقاً، رازقاً، مثيباً، معاقباً، موالياً، معادياً، آمراً، ناهياً ــ بمعنى أن ذلك سيكون.

(العاشرة) حكى عنه جماعة أنه قال: الحجة لا تقوم فيما غاب بخبر عشرين فيهم واحدٌ من أهل الجنة أو أكثر. ولا تخلو الأرض عن جماعة هم أولياءُ الله، معصومين لا يكذبون ولا يرتكبون الكبائر. فهم الحجة، لا التواتر. إذ يجوز أن يكذب جماعة ممن لا يحصون عدداً إذا لم يكونوا أولياء الله ولم يكن فيهم واحدٌ معصوم » (جـ ١، ص ٦٢ ــ ٦٧؛ بهامش « الفصل » لابن حزم، القاهرة سنة ١٣٢١ هـ).

ونجد في « الفَرق بين الفِرَق » لعبد القاهرة الغدادي تفصيلاً لما أجمله الشهرستاني هاهنا. غير أن أهم مصادرنا في هذا الباب كتب المعتزلة أنفسهم، وعلى رأسها:

١ ــ « كتاب الانتصار » لأبي الحسين الخياط ــ وهو أهمها.

٢ ــ « المغني » للقاضي عبد الجبار.

٣ ــ « شرح الأصول الخمسة » للقاضي عبد الحبار.

ثم « مقالات الإسلاميين » للأشعري، و« أصول الدين » لعبد القاهر البغدادي، و« نهاية الاقدام في علم الكلام » للشهرستاني.

واعتماداً على هذه المصادر سنأخذ في شرح مذهبه.

ــ ١ ــ

نظريته في العلم

تطرق أبو الهذيل إلى مسألة المعارف هل هي ضرورية، أو اكتسابية. واتخذ فيها موقفاً خاصاً عرضه عبد القاهر البغدادي في « الفَرْق بين الفِرَق » فقال إن أبا الهذيل « لما وقف على اختلاف الناس في المعارف: هل هي ضرورية أم اكتسابية؟ ترك قول من زعم أنها كلها ضرورية، وقول من زعم أنها كلها كسبية، وقول من قال: إن المعلوم منها بالحواس والبداهة ضرورية، وما عُلِم منها بالاستدلال اكتسابية. واختار لنفسه قولاً خارجاً عن أقوال السلف، فقال المعارف ضربان: أحدهما: باضطرار، وهو معرفة الله عز وجل، ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته. وما بعدهما من العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس فهو علم اختيار واكتساب.

ثم إنه بنى على ذلك قوله في مهلة المعرفة. فخالف سائر الأمة، فقال في الطفل: إنه يلزمه في الحال الثانية من حال معرفته بنفسه أن يأتي بجميع معارف التوحيد والعدل بلا فَصْل، وكذلك عليه أن يأتي ــ مع

معرفته بتوحيد الله سبحانه وعدله ــ بمعرفة جميع ما كلفه الله تعالى بفعله حتى إنه إن لم يأت بذلك كله في الحال الثانية من معرفته بنفسه، ومات في الحال الثالثة، مات كـــافراً وعــدواً لله تعالى مستحقاً للخلود في النار. وأما معرفته بما لا يُعْرَف إلا بالسمع من جهة الأخبار فعليه أن يأتي بمعرفة ذلك في الحال الثانية من سماعه للخبر الذي يكون حجةً قاطعةً للعذر.

وكان بشر بن المعتمر يقول: عليه أن يأتي بالمعارف العقلية في الحـــال الثالثـــة مـــع معرفته بنفسه، لأن الحال الثانية حال نَظَرٍ وفكر. فإنْ لم يأتِ بها في الحال الثالثة، ومات فـــي الحال الرابعة كان عدواً لله تعالى مستحقاً للخلود في النار. » (ص ١٢٩ ــ ١٣٠).

وإذن فمسألة المعارف ليست نظرية فحسب، بل تترتب عليها نتائج عملية.

والأصل فيها أن « علوم الناس وسائر الحيوانات ضـــربان: ضـــروري، ومكتســـب. والفرق بينهما من جهة قدرة العالم على علمه المكتَسَب واستدلاله عليه، ووقوع الضروري فيه من غير استدلال منه ولا قدرة له عليه. والعلم الضروري قسمان: أحدهما بديهي، والثاني علم حسي. والبديهي قسمان: أحدهما علم بديهي في الإثبات: كعلم العالِم منا بوجود نفسه وبما يجد في نفسه من ألمٍ ولذةٍ وجوعٍ وعطش وحر وبرد وغم وفرح ونحو ذلك. والثاني علم بديهي في النفي: كعلم العالِم منا باستحالة المحالات. وذلك كعلمه بأن شيئاً واحداً لا يكون قديماً ومحـــدثاً، وأن الشخص لا يكون حياً وميتاً في حالٍ واحدة، وأن العالِم بالشيء لا يكون جاهلاً بـــه مـــن الوجه الذي علمه في حال واحدة.

وأما العلوم الحسية فمدركة من جهة الحواس الخمس... والعلوم النظرية نوعان: عقلي وشرعي. وكل واحد منهما مُكْتَسَبٌ للعالِم به واقعٌ له

باستدلال منه عليه. وبعضها أجلى من بعض[1]. »

« والعلوم النظرية على أربعة أقسام: أحدها استدلال بالعقل من جهة القياس والنظـر. والثاني: معلومٌ من جهة التجارب والعادات. والثالث معلومٌ من جهة الشرع. والرابـع معلـومٌ من جهة الإلهام في بعض الناس أو بعض الحيوانـات دون بعـض. فأمـا المعلـوم بـالنظر والاستدلال من جهة العقول فكالعلم بحدوث العالم وقِدَم صـانعه وتوحيـده وصـفاته وعدلـه وحكمته وجواز ورود التكليف منه على عباده وصحة نبوة رسله بالاستدلال عليها بمعجزاتهم، ونحو ذلك من المعارف العقلية النظرية. وأما المعلوم بالتجارب والرياضات فكعلم الطب فـي الأدوية والمعالجات، وكذلك العلم بالحِرَف والصناعات. وقد يقع في هذا النوع مـا يسـتدرك بالقياس على المعتاد، غير أن أصولها مأخوذة عن التجارب والعادات. ــ وأما المعلوم بالشرع فكالعلم بالحلال والحرام، والواجب والمسنون والمكروه وسائر أحكام الفقـه. وإنمـا أضـيفت العلوم الشرعية إلى النظر لأن صحة الشريعة مبنية على صحة النبوة، وصحة النبوة معلومـة من طريقة النظر والاستدلال. ولو كانت معلومة بالضرورة من حسٍ أو بديهة لما اختلف فيهـا أهلُ الحواس والبديهية ولما صار المخالف فيها معانداً كالسوفسطائية المنكرة للمحسوسات. ــــ وأما المعلوم بالإلهام على التخصيص فكالعلم بذوق الشعر وأوزان أبياته في بحوره[2] ».

وموقف أبي الهذيل كما عرضه البغدادي هو موقف يختلف عن موقف القـائلين بـأن المعارف كلها ضرورية، وعن موقف القائلين بأن ما هو

١ « أصول الدين » لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي المتوفى سنة ٤٢٩ هـ، المجلد الأول، الطبعة الأولى، استانبول سنة ١٣٤٦ هـ/ ١٩٢٨ م، ص ٨ ــ ٩.
٢ البغدادي: « أصول الدين »، ص ١٤ ــ ١٥.

معلوم بالحواس والبديهة فهو ضروري، وما هو معلوم بالاستدلال فهو اكتسابي.

والذين قالوا إن المعارف كلها ضرورية هم المعروفون باسم « أصحاب المعارف »، ومن أبرزهم الجاحظ. وقد احتج أصحاب المعارف هؤلاء بأن قالوا: « لو لم يكن العلم بالله تعالى ضرورياً وكان من فعلنا؛ لكان يصح من الواحد منا أن يختار الجهل بدلاً من العلم في الحالة الثانية من النظر، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد. والمعلوم أنه لا يمكن ذلك. ــ فليس إلاّ أن المعرفة ليست من فعلنا. وإذا لم تكن من فعلنا كانت ضرورية[١]. »

وحجة أخرى « أنهم قالوا: إن المكلّف إذا لم يعرف في نظره انه نظر صحيح يؤدي إلى العلم فإنه يجب أن لا يدخل تحت تكليفه، ولا يجوز له الإقدام عليه، لأن الإقدام عليه كالإقدام على الجهل المطلق » (الموضع نفسه).

وحجة ثالثة « إنهم قالوا: إن المكلف لو كان مكلفاً بالمعرفة لكان يجب أن يعلم صفتها لأن المكلف لا بد أن يكون عالماً بصفة ما كُلِّفَه. والمعلوم أنه حالَ النظر لا يمكنه أن يعلم صفة المعرفة؛ ولو وقعت المعرفة عند نظره لكان لا تقع إلا حدساً واتفاقاً، فلا يحسن تكليفه بها؛ لأن التكليف بما لا يُعلم كالتكليف بما لا يطاق في باب القبح » (الكتاب نفسه، ص ٥٧).

وقد رد القاضي عبد الجبار على هذه الحجج الثلاث.

لكن أبا الهذيل إنما ذهب إلى أن المعرفة ضرورية في حالة واحدة فقط هي معرفة وجود الله والدليل الداعي إلى معرفته؛ وقصر الضرورة

---

١ « شرح الأصول الخمسة » لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد، تعليق الامام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، ص ٥٦، القاهرة، سنة ١٩٦٥.

في المعرفة على هذه المسألة فقط. وما عداها فهو مكتَسب مراد، بما في ذلك المعارف الحسية والاستدلالية طبعاً. ولعله إنما قال بأن المعرفة بوجود الله والدليل المثبت لهذا الوجود ضروريان حتى يثبت المسؤولية على الذين لم تبلغهم رسالات الأنبياء. إذ لو كانت معرفة وجود الله ضرورية، لما كان هناك عذر لأحد في الجهل به؛ وبالتالي لن يعفى أحدٌ من مسؤولية الإيمان بالله، ومن العقوبة على الكفر به أو إنكار وجوده أو الجهل به.

ومعنى هذا أنه لم يقل بهذا لأسباب من نظرية المعرفة وطبيعة المعلوم، بل لأسباب دينية عملية تتعلق بالمسؤولية عن الإيمان.

حجية الخبر

وفيما يتعلق بالعلم عن طريق الخبر، ينسب عبد القاهر البغدادي إلى أبي الهذيل أنه يقول: « إن الحجة من طريق الأخبار — فيما غاب عن الحواس من آيات الأنبياء عليهم السلام، وفيما سواها — لا تثبت بأقل من عشرين نفساً، فيهم واحدٌ من أهل الجنة أو أكثر. ولم يوجب بأخبار الكفرة والفسقة حجةً، وإن بلغوا عدد التواتر الذين لا يمكن تواطؤهم على الكذب إذا لم يكن فيهم واحد من أهل الجنة. وزعم أن خبر ما دون الأربعة لا يوجب حكماً، ومَنْ فوق الأربعة إلى العشرين قد يصح وقوع العلم بخبرهم وقد لا يقع العلمُ بخبرهم. وخبرُ العشرين إذا كان فيهم واحدٌ من أهل الجنة يجب وقوع العلم منه لا محالة.

واستدل على أن العشرين حجة بقول الله تعالى « إن يَكُنْ منكم عشرون صابرون يَغلِبوا مائتين » (الأنفال: ٦٥). وقال: لم يبح

لهم قتالهم إلا وهم عليهم حجة[١]. »

ولكي نبين موقف أبي الهذيل في هذه المسألة داخل مذهب المعتزلة نورد ما يقوله القاضي عبد الجبار فيها، قال:

« الأخبار لا تخلو: إما أن يُعْلَم صدقها، أو يُعْلَم كذبها، أو لا يعلم صدقها ولا يعلم كذبها. والقسم الأول ينقسم: إلى ما يعلم صدقه اضطراراً، وإلى ما يعلم اكتساباً.

وما يعلم صدقه اضطراراً فكالأخبار المتواترة، نحو الخبر عن البلدان والملوك وما يجري هذا المجرى؛ ونحو خبر من يخبرنا أن النبي ــ صلى الله عليه ــ كان يتدين بالصلوات الخمس وإيتاء الزكاة والحج إلى بيت الله الحرام وغير ذلك ــ فإن ما هذا سبيله يُعْلم اضطراراً. وأقل العدد الذي يحصل العلم بخبرهم خمسة، حتى لا يجوز حصوله بخبر الأربعة. ولا يكفي خبر الخمسة على أي وجهٍ أخبروا، بل لا بد من أن يكون خبرهم مما عرفوه اضطراراً. ولهذا لا يجوز أن يحصل لنا العلمُ الضروري بتوحيد الله وعدله بخبر من يخبرنا عن ذلك، لما لم يعرفوه اضطراراً.

وما يُعْلَم صدقه استدلالاً فهو كالخبر عن توحيد الله تعالى وعدله ونبوة نبيه عليه السلام وما يجري هذا المجرى، وكالخبر عما يتعلق بالديانات إذا أقر النبي ــ صلى الله عليه ــ المخبر عليه ولم يزجره عنه ولا أنكر عليه: فإنّا نعلم صدق ما هذا حاله من الأخبار استدلالاً. وطريقة الاستدلال عليه هو أنه لو كان كذباً لأنكره النبي صلى الله عليه. فلما لم ينكره دلّ على صدقه فيه. وهذا هو القسم الأول.

وأما القسم الثاني فهو ما يُعْلَم كذبه من الأخبار، وذلك ينقسم إلى: ما يُعْلَم كذبه اضطراراً، وإلى ما يُعْلَم اكتساباً.

أما ما يعلم كذبه اضطراراً فكخبر من أخبرنا أن السماء تحتنا والأرض

١ « الفرق بين الفرق »، ص ١٢٧ ــ ١٢٨، طبعة محيي الدين عبد الحميد.

فوقنا، وما جرى هذا المجرى.

وأما ما يعلم كذبه استدلالاً. فكأخبار المُجَبِّرة والمُشبِّهة عن مذاهبهم الفاسدة المتضمنة للجبر والتشبيه والتجسيم ــ إلى غير ذلك من الضلالات.

وأما ما لا يعلم كونه صدقاً ولا كذباً فهو كأخبار الآحاد. وما هذه سبيله يجوز العمل به إذا وَرَدَ بشرائطه. فأما قبوله فيما طريقه الاعتقادات، فلا. وفي هذه الجملة أيضاً خلافٌ، فإنّ في الناس من يجوّز ورود التعبد بخبر الواحد؛ وفيهم من ينكر ثبوت التعبد به. أما الذي يدل على جواز ورود التعبد بخبر الواحد فهو أنه لا مانع يمنع أن يتعلق الصلاح بأن يتعبدنا الله تعالى به. وأكثر ما فيه أنه تعبّدٌ على طريقة الظن ــ وذلك ثابت جائز. بل لو قيل: بأن أكثر العبادات الشرعية تنبني على الظن كان ممكناً. وبعدُ، فمعلومٌ أن القاضي (= عبد الجبار) قد تعبد بالحكم عند شهادة الشاهدين، وإن لم يقتضِ ذلك العلمَ، وإنما يقتضي غالبَ الظن. وأما الذي يدل على ثبوت التعبد به فالإجماع. وها هنا أصل آخر، وهو أن ما هذا سبيلهُ من الأخبار فإنه يجب أن ينظر فيه: فإن كان مما طريقه العملُ عُمِل به إذا أورد بشرائطه. وإن كان مما طريقه الاعتقادات يُنظر: فإن كان موافقاً لحجج العقول قُبِل واعتُقِد موجبه، لا لمكانه بل للحجة العقلية؛ وإن لم يكن موافقاً لها، فإن الواجب أن يُردَّ ويُحكَم بأن النبيّ لم يَقُلْه؛ وإن قاله فإنما قاله على طريق الحكاية عن غيره ــ هذا إذا لم يحتمل التأويل إلاّ بتعسف. فأما إذا احتمله فالواجب أن يُتأوَّل. » (« شرح الأصول الخمسة » للقاضي عبد الجبار، ص ٧٦٨ ــ ٧٧٠. القاهرة سنة ١٩٦٥).

ولم تذكر لنا المصادر لماذا اختار أبو الهذيل العدد عشرين، وهو عددٌ لا نجده عند سائر المعتزلة، بل يظهر أن الرأي الغالب عندهم أن يكون الخبر الوارد عن خمسة فأكثر هو الحجة. وانفرد النظّام بالقول « بأن الخبر المتواتر ــ مع خروج ناقليه، عند سامع الخبر، عن الحصر،

ومع اختلاف همم الناقلين واختلاف دواعيها ــ يجوز أن يقع كذباً. هذا مع قوله بأن من أخبار الآحاد ما يوجب العلم الضروري[1] ».

وعلى الرغم من أن هذه المسألة أدخل في علم أصول الفقه منها في علم الكلام، فإن لها نتائج خطيرة فيما يتعلق بنقد الأخبار، وهي إذن مسألة منهجية بالغة الأهمية. ولهذا تناولها المتكلمون أيضاً في معظم مباحثهم الكلامية. فلنعرضها بشيء من التفصيل.

يرى عبد القاهر البغدادي « أن التواتر الموجب للعلم الضروري من شروطه أن يكون رواته في كل عصر من أعصاره على جهةٍ يستحيل التواطؤ منهم على الكذب. فإن كان رواته في بعض الأعصار قوماً يصحّ على مثلهم التواطؤ عليه لم يكن خبرهم موجباً للعلم الضروري... والخبر الراجع في أصله إلى واحد أو طائفة يجوز عليها التواطؤ لا يكون موجباً للعلم الضروري.

ومن شروط التواتر أيضاً أن يكون ناقلوه في العصر الأول قد نقلوه عن مشاهدةٍ أو علمٍ بما نقلوه ضرورةً، كنقلهم أخبار البلدان التي شاهدوها، ونقلهم أخبار الأمم التي شاهدها أهل العصر الأول من المخبرين عنهم، وكنقلهم الأخبار عن الزلازل في البحر والبر، وسائر الأحداث في الأزمنة الماضية ونحوها. ــ فإما إن تواتر الخبر في شيءٍ تعرف صحته بالنظر والاستدلال، فإنه لا يوجب العلم. ولهذا لا يقع للدهرية وسائر الكفرة العلمُ بصدق أخبار المسلمين عن صحة دين الإسلام، لأن صحّة الدين معلومة بالنظر والاستدلال، دون الضرورة...

وأما أخبار الآحاد الموجبة للعمل دون العلم فلوجوب العمل بها شروط: **أحدها** اتصال الإسناد. والشرط **الثاني** عدالة الرواة: فإن كان في رواته

---

[1] « الفرق بين الفرق »، ص ١٤٣، طبعة محيي الدين. وقارن « أصول الدين » للبغدادي، ص ٢٠، س ٢ ــ ٣.

مبتدعٌ في نحلته أو مجروح في نقله أو مُدلِّس في روايته ــ فلا حجة في روايتــه. والشــرط **الثالث** أن يكون في متن الخبر ما يجوز في العقل كونه. فإن روى الراوي ما يحيله العقل ولم يحتمل تأويلاً صحيحاً ــ فخبره مردود، لاستحالة هذا في العقول. وإن كان مــا رواه الــراوي الثقةُ يروع ظاهرُه في العقول ولكنه يحتمل تأويلاً يوافق قضايا العقول، قبلنا روايته، وتأولنـــاه على موافقة العقول، كما رُوي أن الله خلق آدم على صورته ــ وتأويله أنه خلقه حــين خلقــه على الصورة التي كان عليها في الدنيا، لئلا يتوهَّم متوهِّمٌ أنه لما أُخرج مــن الجنــة عوقــب بتغيير صورته كما عوقبت الحية بتغيير صورتها عند إخراجها من الجنة. وكذلك ما روي أن الجبار يضع قدمه في النــار ــ صحيح، وتأويله محمولٌ على الجبار المذكور في قوله تعــالى « وخاب كلُّ جبارٍ عنيد من ورائه جهنم » (سورة إبراهيم آية ١٥)، ومثل هذا كثير.

ومتى صحّ الخبر، ولم يكُن مَتْنُه مستحيلاً في العقل، ولم تقم دلالةٌ على نسخ حكمــه، وجب العمل به، كما يجب على الحاكم الحكم بشهادة العدول إذا لم يعلم جرحهم، مــع إمكــان الخطأ أو الكذب على شهود، والحكمُ جارٍ على الظــاهر » (« أصــول الــدين »، ص ٢٠ ــ ٢٣).

ولم يذكر البغدادي عدد الذين ينطبق على إخبارهم وصف التواتر. ولعل ذلــك لكثــرة الخلاف بين المتكلمين والأصوليين في مقدار الجمع الذي يحصل به عدد التواتر. إذ « اختلف في أقل العدد فقيل: أربعة ــ قياساً على شهود الزنا، وقيل: خمسة ــ قياساً على اللعان. وقطع القاضي (= الباقلاني) بنفي الأربعة، إذ لو أفاد اليقين لم تحتج شهود الزنا إلى التزكية، وذلــك بناءً على ما قاله. ووافقه أبو الحسين (= البصري) إن كل عدد أفاد علماً بواقعة لشخص فمثله يفيد العلم بغير تلك الواقعة لشخص آخر. وفيه ما فيه[١].

---

١ إشارة إلى أنه إنما يتم بعد المماثلة من كل وجه. وتحققها في الشهادة والرواية وفي شهود الزنــا مطلقــاً ــ ممنوع.

وتردد في الخمسة. ويرد عليه أن وجوب التزكية مشترك، إلا أن يقول فارقاً[1] كل خمسة صادقة تفيد العلم. فإذا لم تفد في الزنا عُلم أن فيهم كذوباً. فالتزكية تعلم صدق الباقي، وهو النِّصاب، بخلاف الأربعة. فتدبّر. ــ وقيل: **سبعة** ــ قياساً على غسل الإناء من ولوغ الكلب سبع مرات. وقيل: **عشرة** ــ لقوله: « تلك عشرة كاملة ». (البقرة ١٩٦) وقيل: **اثنا عشر** ــ عدد نقباء بني إسرائيل. وقيل: عشرون ــ قال تعالى: « **عشرون** صابرون » (الأنفال: ٦٥). وقيل: **أربعون**، قال عليه السلام: خير السرايا أربعون. وقيل: **خمسون** ــ قياساً على القسامة[2]. وقيل: **سبعون** ــ لاختيار موسى[3]. وقيل: **أزيد من ثلاثمائة**، عدد أهل بدر. وقيل: ما لا يحصرهم عدد. والمختار: عدم تعيين الأقل، للقطع بالعلم من غير علمٍ بعدد مخصوص لا متقدماً[4]، ولا متأخراً[5]، ولا سبيل إلى علمه عادةً، لأن الاعتقاد يتقوى بتدريج خفي كالعقل، والقوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك[6] ».

---

١ قوله: « فارقا... » فيه دفع لما قيل أن التردد في الخمسة ينافي التزام كونها مفيدة للعلم في بعض الأوقات، وذلك لأن الالتزام إنما هو حين الفرق، والتردد إنما هو تعارض الدليلين، فلا ينافي.

٢ يقال: قتل فلان بالقسامة: إذا اجتمعت جماعة من أولياء القتيل فادعوا على رجل أنه قتل صاحبهم، ومعهم دليل دون البينة، فحلفوا خمسين يميناً أن المدَّعى عليه قتل صاحبهم ــ فهؤلاء الذين يقسمون على دعواهم يسمون قسامة أيضاً.

٣ إشارة إلى الآية « واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا » (الأعراف ١٥٥).

٤ قوله: « لا متقدماً » ــ يعني عند من قال أن العلم الحاصل بالتواتر نظري.

٥ قوله: « ولا متأخراً » ــ يعني عند من قال أن العلم الحاصل بالتواتر ضروري.

٦ « مُسَلّم الثبوت » للعلامة محب الله بن عبد الشكور البهاري، ج ٢، ص ٨٤ ــ ٨٥، طبعة فرج الله زكي الكردي، القاهرة، سنة ١٣٢٦ هـ.

وواضح ما في هذه التعليلات لمقدار الجمع الذي يحصل به عدد التواتر في رواية الخبر عن المشاهدة — من افتعال وعبث. ومرجع هذا إلى حيرتهم التامة في تحديد هذا العدد، لما سيترتب على ذلك من نتائج خطيرة بالنسبة إلى كثير من الأخبار والأحاديث النبوية، فتركوا الأمر مبهماً.

على أنه يلاحظ أن الأحاديث المتواترة عن النبي قليلة جداً، أو لا توجد. قال البهاري في « مسلم الثبوت » (ج ٢، ص ٨٧): « المتواتر من الحديث: قيل: لا يوجد، وقال ابن الصلاح: إلا أن يُدّعى في حديث: « مَنْ كَذّبَ عليَّ متعمِّداً فليتبوأ مقعده من النار »، فإن رواته أزيد من مائة صحابي، وفيهم العشرة المبشَّرة (بالجنة). وقد يقال: مراده: التواتر لفظاً، وإلاّ فحديث المسح على الخفين متواتر، رواه سبعون صحابياً. وقيل: حديث: « أُنْزِل القرآن على سبعة أحرف » — متواترٌ، رواه عشرون من الأصحاب. وقال ابن الجوزي: « تتبعت الأحاديث المتواترة فبلغتْ جملة »: منها: حديث الشفاعة، وحديث الحساب، وحديث النظر إلى الله تعالى في الآخرة، وحديث غَسْل الرجلين في الوضوء، وحديث عذاب القبر، وحديث المسح على الخفين ».

أما خبر الواحد، « فإن الأكثر على أن خبر الواحد — إنْ لم يكن معصوماً — لا يفيد العلم مطلقاً. وقيل: يفيد بالقرينة. وقيل: خبرُ العدلِ يفيد مطلقاً » (« مسلم الثبوت »، ج ٢، ص ٨٨) ولكن « التعبد[١] بخبر الواحد العدل جائز عقلاً، خلافاً للجبائي » (ص ٩٥).

ونعود إلى رأي أبي الهذيل في المتواتر وفي خبر الواحد، فنقول إن عبد القاهر البغدادي بعد أن أورد رأي أبي الهذيل رد عليه في كلا الأمرين. ففيما يتعلق بعدد من تثبت بإخبارهم الحجة عن طريق الإخبار،

---

١ التعبد: هو أن يوجب الشارع العمل بمقتضاه على المكلفين.

قال: « ما أراد أبو الهذيل باعتبار عشرين في الحجة من جهة الخبر إذا كان فيهم واحــد مــن أهل الجنة إلاّ تعطيل الأخبــار الواردة في الأحكام الشــرعية من فوائدهــا؛ لأنه أراد بقولــه: « ينبغي أن يكون فيهم واحدٌ من أهل الجنة » ــ واحداً يكون على بدعته في الاعتزال والقَدَر وفي فنـــاء مقدورات الله عز وجل، لأن من لم يقل بذلك لا يكون عنده مؤمناً ولا مــن أهــل الجنة » (ص ١٢٨، طبعة محيي الدين).

وفيما يتعلق بخبر الواحد، يريد البغدادي أن يوقع إلزاماً عليه باحتجاجــه بالآيــة « إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين » (الأنفال: ٦٥) بأن هذا يتضمن بأن خبر الواحــد حجة موجبةٌ للعلم، لأن الواحد في ذلك الوقت كان له قتال العشرة من المشركين، فيكون جواز قتاله لهم دليلاً على كونه حجة عليهم » (ص ١٢٨).

ــ ٢ ــ

صفات الله

يرى أبو الهذيل أن ذات الله واحدة، لا كثرة فيها بأي وجه من الوجوه. ولهذا لم يجعل صفات الله معاني قائمة بذاتهــا، بل قال إنها هي ذات الله: فعلمه هــو ذاته، وقدرته هي ذاته. « إنه تعالى عالم بعلمٍ هو هو ». ويحاول القاضي عبد الجبار أن يفهم من عبارة أبــي الهــذيل الأخيرة أنه يقصد أن الله عالم لذاته، قادر لذاته، حيٌّ لذاته، « إلاّ أنه لم تتلخص له العبــارة[١] » أي لم يعبر تعبيراً دقيقاً. وهو بهذا يشبه

١ « شرح الأصول الخمسة » للقاضي عبد الجبار، ص ١٨٣.

ما يقوله أبو علي الجبائي من « أنه يستحق هذه الصفات الأربع (= القـدرة، العلـم، الحيـاة، الوجود) لذاته[1]. » وكان ابنه أبو هاشم الجبـائي يقول إنه تعالى « يستحقها لما هو عليه فـي ذاته ». وهذا تعبير أدق من تعبير أبيه.

والأشعري في « مقالات الإسلاميين » يزيدنا إيضاحاً لرأي أبي الهذيل، فيقول: « قال أبو الهذيل: هو (= الله) عالمٌ بعلمٍ هو وهو، وهو قادر بقدرة هي هو، وهو حيّ بحياة هي هـو. وكذلك قال في سمعه وبصره وقِدَمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه، وفـي سـائر صـفاته لذاته. وكان يقول: إذا قلتُ إن الله: « عالمٌ » أثبتُّ له علماً هو الله، ونفيـت عـن الله جهـلاً، ودللتُ على معلومٍ كان أو يكون. وإذا قلتُ: « قادر » نفيت عن الله عجزاً، وأثبتُّ له قدرةً هي الله سبحانه، ودللتُ على مقدور. وإذا قلتُ؛ لله حياةٌ أثبتُّ له حياةً وهـي الله، ونفيـتُ عـن الله موتاً. وكان يقول: لله وجهٌ هو هو، فوجهه هو هو، ونفسه هو هو. ويتأوّل قول الله عز وجـل: « ولتُصنَع على عيني » (سورة ٢٠ آية ٣٩) أي: بعلمي[2] ».

وكان أكثر المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وبعض الزيدية يقولون: إن الله عالم قادرٌ حيٌّ بنفسه، لا بعلمٍ وقدرة وحياة.

ويعبر عباد بن سليمان، من المعتزلة، عن نفس المعنى فيقول إن اللّه: « عـالمٌ قـادرٌ حيٌّ، ولا أُثْبِت له علماً ولا قدرة ولا حياة، ولا أثبت سمعاً، ولا أثبت بصراً. وأقول: هو عـالمٌ لا بعلم، وقادر لا بقدرة، وحيٌّ لا بحياة، وسميع لا بسمع ــ وكذلك سائر ما يسـمى بـه مـن الأسماء التي يسمى بها لا لفعله ولا لفعل غيره. وكان ينكر قول

---

١ الكتاب نفسه، ص ١٨٢.
٢ الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، ج ١، ص ٢٢٥. القاهرة سنة ١٩٥٠.

من قال إنه عالمٌ قادرٌ حيٌّ لنفسه أو لذاته، وينكر ذكر النفس وذكر الذات، وينكر أن يقـال: إن لله علماً أو قدرةً أو سمعاً أو بصراً أو حياة أو قِدَماً. وكان يقول: قولي: « عـالمٌ » ـ إثبـاتُ اسم الله، ومعه علمٌ بمعلوم، وقولي: « قـادر » ـ إثبـات اسم لله ومعه علمٌ بمقدور. وقولي: « حيٌّ » ـ إثبات اسم الله. وكان ينكر أن يقال: إن للباري وجهاً ويدين وعينين وجنباً. وكـان يقول: أقرأُ القرآن وما قال الله من ذلك فيه، ولا أُطلِق ذلك بغير قراءة. وينكر أن يكون معنـى القول في البـاري إنه « عالم » معنى القول فيه إنه « قادر »، وأن يكون معنى القول فيه إنه « قـادر » معنى القول إنه « حي ». وكذلك صفـات الله التي يوصف بها لا لفعله كـالقول: « سميع » ليس معناه أنه « بصير » ولا معناه « عالم » » (جـ ١، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦).

وواضح من هذا أن المعتزلة كانوا حريصين كل الحرص على أن ينفوا عن الله أن له صفات قائمة بذاته قديمة مع ذاته، حتى يكون واحداً أحداً بسيطاً، لا يشاركه في القدم شـيء، حتى ولا صفاته.

أما الأشعري فيقول إن علم الله وقدرته وحياته وإرادته وسمعه وبصره وكلامـه هـي صفات له أزلية، ونعوت له أبدية. وقد رأى المعتزلة في ذلك إشراكاً له فـي القِـدَم والأزليـة وتعديداً للقديم. وساقوا الدليل التالي لإثبات رأيهم وتفنيد رأي الأشعري.

الله تعالى « لو كان عالماً بعلم، لكان لا يخلو: إما أن يكـون معلومـاً، أو لا يكـون معلوماً. فإن لم يكن معلوماً لم يَجُزْ إثباته، لأن إثبات ما لا يعلم بفتح باب الجهالات. وإن كـان معلوماً فلا يخلو إما أن يكون موجوداً، أو معدوماً. ولا يجوز أن يكـون معـدوماً. وإن كـان موجوداً فلا يخلو: إما أن يكون قديماً، أو محدثاً. والأقسام كلها باطلة. فلم يبـقَ إلا أن يكـون عالماً لذاته[1] ».

---

١ « شرح الأصول الخمسة »، ص ١٨٣.

ومن أوائل الــذين ردوا على أبي الهذيل في مذهبه هــذا، ابن الــراوندي في كتــابه « فضيحة المعتزلة »؛ فقد نقل أبو الحسين الخياط في كتابه « الانتصــار والــرد علــى ابــن الراوندي الملحد » عن كتاب ابن الراوندي هذا ما يلي:

« قال صاحب الكتاب (= كتاب « فضيحة المعتزلة »): وكان (أي أبو الهذيل) يــزعم أن علم الله هو الله، وأن قدرته هي هو. ثم قال (أي ابن الراوندي، رداً على أبي الهذيل): فكأن الله على قياس مذهبه علِمٌ وقدرة، إذ كان هو العلم والقدرة. ثم قال (أي ابن الراونــدي): ومــا علمت أن أحداً من أهل الأرض اجترأ على هذا قبله. »

ويرد الخياط على هجوم ابن الراوندي فيقول: « يُقال له (أي لابن الراونــدي):إن أبــا الهذيل لما صح عنده أن الله عالم في الحقيقة، وفَسَد عنده أن يكون عالماً بعلم قديمٍ علــى مــا قالته النابتة، وفسد عنده أن يكون عالماً بعلم محدث على ما قالته الرافضة ــ صحّ عنــده أنــه عالم بنفسه. ثم وجد القرآن قد نطق بأن له علماً فقال: « أنْزَله بعلمه » (٤: ١٦٦). هذا معناه، وإنما هنا غلط في اللفظ فقط. وأما قول الجاهل (= ابن الراوندي): « فكــأن الله علــى قيــاس مذهبه علم وقدرة » ــ فإنه خطأ عند أبي الهذيل أن يقال: إن الله علم وقدرة. قــال (أي أبــو الهذيل): ولقولي هذا نظائر عند أهل التوحيد، وذلك أنهم بأجمعهم يقولون: إن وجه الله هو الله، لأن الله قد ذكر الوجه في كتابه فقال: « إنما نطعمكم لوجه الله » (٧٦ آية ٩) وما أشــبه هــذا من القرآن. وقد فَسَد أن يكون لله وجه هو بعضه، أو وجه صفة لــه قــديم معــه ــ جــل الله وتعالى عن ذلك ــ فلم يبقَ إلا أن يكون وجهه هو كما يقال: « هذا وجه الأمر » و« هذا وجه الرأي »: (أي) هذا الأمر نفسه، وهذا هو الرأي نفسه. قال (أي أبو الهذيل): فلمــا كــان هــذا هكذا وفسد

أن يقال: إن الله وجهٌ، وإن الرأي وجه ــ فكذلك قلتُ أنا: إن علم الله هو الله، كما قال قــائلكم: إن وجهه هو؛ وفسد أن يكون ــ جَلّ ذكره ــ عِلْماً بمثل ما فسد عندكم أن يكون وجهاً[١]. »

نفي التشبيه

كان أبو الهذيل ينفي عن الله أن يشبه خَلْقه على أي نحو كان ذلك الشــبه. قــال أبــو الحسين الخياط في كتاب « الانتصار » (ص ١٥): « أبو الهذيل ينفي عن الله تعالى شِبْهَ خَلقِه من كل وجه؛ ويثبته واحداً ليس بجسم ولا بذي هيئة ولا صورة ولا حد، وانه « لــيس كمثلــه شيء » (سورة ٤٢ آية ١١) ».

علم الله لا يتناهى

وقد زعم ابن الراوندي في « فضيحة المعتزلة » أن أبا الهذيل « كان يقــول: إن لمــا يقدر الله عليه ويعلمه غايةً ينتهي إليها، لا تتجاوزها قدرته ولا يتعداها علمه. »

وقد ردّ أبو الحسين الخياط على زعم ابن الراوندي فأكذبه في نسبة هذا القول إلى أبي الهذيل. قال الخياط (« الانتصار »، ص ١٦): « وهذا كذبٌ على أبي الهذيل لا خفاء به علــى أحدٍ من أهل النظر. وسأعرفك ذلك إن شاء الله: أنت تعلم أن أبا الهذيل كان يقــول: إن الله ــ عزّ وجلّ ــ يعلم نفسه، وإن نفسه ليست بذات غاية ولا نهاية. هذا هو التوحيد الصحيح عنــد أبي الهذيل. فكيف يزعم أبو الهذيل أن

١ « الانتصار » لأبي الحسين الخياط، ص ٥٩ ــ ٦٠، بيروت، سنة ١٩٥٧.

لما يعلمه الله غايةً ونهاية، وهو يعلم نفسه بذي غاية ولا نهاية؟

أما ما يقدر عليه فإن أبا الهذيل كان يقسِّمه على أمرين، فيقول: إن أراد السائل أن لما يقدر الله عليه غايةً ونهاية في العلم (به) والقدرة عليه والاحصاء له ـــ فنعم، ليس يخفى على الله منه شيء ولا يعجزه شيء منه. وإن أراد السائل أن له غاية ونهاية أيّ[1]: زوال وفناء وتقضٍّ ـــ فلا ».

ونسب ابن الراوندي إلى أبي الهذيل « أنه اعتل في (قوله ب) نهاية علم الله ـــ بقول الله: « والله بكل شيء عليم » (سورة ٢ آية ١٨). وذكر أن هذا من قوله يوجب لعلمه غاية لا يتجاوزها، إذ كان الكل يوجب الحصر والنهاية ». ويكذّب الخياط ذلك، ويقول: « وقد كذب (ابن الراوندي) وقال الباطل. لم يقل أبو الهذيل إن علم الله ذو غاية ولا نهاية، ولا أنه محصور محدود. وذاك أن علم الله عند أبي الهذيل ـــ هو الله. فلو زعم أن علم الله متناه لكان قد زعم أن الله متناه ـــ وهذا شِرْكٌ بالله وجهلٌ به عند أبي الهذيل. ولكنه كان (أي أبو الهذيل) يقول: إن المحدثات ذات غايات ونهايات محصاة معدودة، لا يخفى على الله منها شيء[2]. »

تناهي مقدورات الله

ويتصل بهذه المسألة، مسألة أخرى أثارها ابن الراوندي، وهي تناهي قدرة الله. وكان أبو الهذيل قد تطرق إلى البحث فيها على سبيل

---

١ في المطبوع: إلى
٢ « الانتصار » للخياط، ص ٩٠ ـــ ٩١. بيروت سنة ١٩٥٧.

« البحث[1] والنظر » أو « البَوْر[2] والنظر »، لا على سبيل التقرير. وأصل المسألة هــو: هــل المحدثات متناهية، أو غير متناهية؟ وهل لها آخر في القدرة، أم لا آخر لها؟

ويظهر أن أبا الهــذيل قرر أن لمقدورات الله نهــاية، لأن للأشياء كلاً، والله تعالى قد « أحصى كل شيء عدداً » (سورة ٧٢ آية ٢٨) « والاحصاء والاحاطة لا تكــون إلا لمتنــاه ذي غاية. قال (أبو الهذيل): فإذا انتهى أهل الجنة إلى آخر الحركات التي ثبتنا لها كلاً مُحصىً محاطاً به جمعت فيهم اللذات كلها: لذة الجماع ولذة الأكل والشــرب وغيرهــا مــن اللــذات، وصاروا في الجنة باقين بقاءً دائماً وساكنين سكوناً باقياً ثابتاً، ولا يفنى ولا يزول، ولا ينفد ولا يبيد. » (« الانتصار »، ص ١٧).

فقيل لأبي الهذيل: « أفليس (الله) هو المُبَقِّي لما يبقى منه، والمُسَكِّن لكل ســاكن منــه، والمحيي لكل ذي روح؟ قال: بلى... فقيل له: أفيجوز أن يُبَقِّي شيئاً لا يوصف بالقــدرة علــى تبقيته ولا يجوز منه إفناؤه، وأن يحيي شيئاً ويسكنه وليس بقادر على إماتته ولا تحريكه؟ قال: نعم! ولو يقول بخلاف هذا تَرَكَ قوله. » (ص ١٦) « فإن أبا الهذيل كان يزعم أن الله إذا فعل بقاءهم وسكونهم استحال أن يقال: هو قادر على أن يفعل بهم ما قد فعله، وأن يوجد فيهم ما قد أوجده. ولكنه كان قبل أن يخلق البقاء لهم والسكون فيهم قادراً على خلق البقاء وخلق الســكون وعلى أضدادهما. فلما خلق الحياة لهم والبقاء والسكون استحال القول بأن الله يقــدر علــى أن يفعل الحياة التي قد فعلها والسكونَ الذي قد فعله، أو البقاء الذي أوجده أو أضدادهما من الافناء

---

١ الكتاب نفسه، ص ١٥.
٢ الكتاب نفسه، ص ٩٢.

والحركة والموت، لأن الفعل إذا خرج من القدرة خرج ضدُّه منها بخروجه » (ص ١٧).

ويزيدنا عبد القاهر البغدادي في « الفَرْق بين الفِرَق » (ص ١٢٢ ــ ١٢٤، القاهرة، بدون تاريخ) إيضاحاً لموقف أبي الهذيل في هذه المسألة، وما يرد عليه من الزامات بسببها. قال البغدادي:

« من فضائح أبي الهذيل: قوله بفناء مقدورات الله ــ عز وجل ــ حتى لا يكون بعد فناء مقدوراته قادراً على شيء. ولأجل هذا زعم أن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار يفنيان، ويبقى حينئذ أهلُ الجنة وأهلُ النار خامدين لا يقدرون على شيء، ولا يقدر الله عز وجل في تلك الحال على إحياء ميّت، ولا على إماتة حيّ، ولا على تحريك ساكن، ولا على تسكين متحرك، ولا على إحداث شيء، ولا على إفناء شيء، مع صحة عقول الأحياء في ذلك الوقت.

وقوله في هذا الباب شرٌّ من قول من قال بفناء الجنة والنار، كما ذهب إليه جَهْم، لأن جهماً وإنْ قال بفنائهما فقد قال بأن الله ــ عز وجل ــ قادر بعد فنائهما على أن يخلق أمثالهما، وأبو الهذيل يزعم أن ربه لا يقدر، بعد فناء مقدوراته، على شيء.

وقد شنع المعروف منهم (أي من المعتزلة) بـ « المردار » على أبي الهذيل في هذه المسألة، فقال: يلزمه إذا كان وليّ الله عز وجل في الجنة قد تناول بإحدى يديه الكأس وبالأخرى بعض التحف، ثم حضر وقتُ السكون الدائم، أن يبقى وليُّ الله عز وجلّ أبداً على هيئة المصلوب.

وقد اعتذر أبو الحسين الخياط عن أبي الهذيل في هذا الباب باعتذارين:

أحدهما: دعواه أن أبا الهذيل أشار إلى أن الله عز وجل ــ عند قرب انتهاء مقدوراته ــ يجمع في أهل الجنة اللذات كلها، فيبقون على ذلك في سكون دائم؛

واعتذاره الثاني: دعواه أن أبا الهذيل كان يقول هذا القول مجادلاً بـــه خصـــومه فـــي البحث عن جوابه » (ص ١٢٢ ــ ١٢٣).

والبغدادي يشير إلى ما قاله أبو الحسين الخياط فـــي كتابـــه « الانتصـــار »، ص ١٧ (بيروت سنة ١٩٥٧) فيما يتعلق بالاعتذار الأول، وص ١٥ فيما يتعلق بالاعتذار الثاني؛ وقـــد أوردنا نص كلامه قبل هذا مباشرة.

ويبين البغدادي فساد ما اعتذر به الخياط، فيقول:

« واعتذاره الأول عنه باطِلٌ من وجهيْن:

أحدهما: أنه يوجب اجتماع لذتين متضادتين في محل واحد في وقت واحـــد ــ وذلـــك محال كاستحالة اجتماع لذة وألم في محل واحد؛

والوجه الثاني: أن هذا الاعتذار لو صح لوجب أن يكون أهـــلُ الجنـــة ــ بعـــد فنـــاء مقدورات الله عز وجل ــ أحْسَنَ مِنْ حالهم في حال كونه قادراً.

وأما دعواه أن أبا الهذيل إنما قال بفناء المقدورات مجادلاً بـــه غيـــر معتقـــد لـــذلك، فالفاصِلُ بيننا وبين المعتذِرِ عنه كتبُ أبي الهذيل. وأشار في كتابه الذي ســـماه بـ « الحجـــج » إلى ما حكيناه عنه. وذكر في كتابه المعروف بكتاب « القوالب » باباً في الرد على الدهريـــة، وذكر فيه قولهم للموحِّدين: إذا جاز أن يكون بعد كل حركةٍ حركةٌ سواها، لا إلى آخر، وبعـــد كل حادث حادثٌ آخر، لا إلى غاية ــ فهلا صحَّ قولُ من زعم أن لا حركة إلا وقبلها حركـــة، ولا حادث إلا وقبله حادث، لا عن أول ولا حالة قبله؟ فأجاب عن هذا الإلزام بتسويته بينهمـــا، وقال (أي أبو الهذيل): كما أن الحوادث لها ابتداء لم يكن قبلها حادث، كذلك لها آخر لا يكـــون بعده حادث. ولأجل هذا قال بفناء مقدورات الله عز وجل. وسائر المتكلمين من أصناف فِـــرَق الإسلام فرقوا بين الحوادث الماضية والحوادث المستقبلة بفروق واضحةٍ لم يهتـــد إليهـــا أبـــو الهذيل، فارتكب ــ لأجل جهله بها ــ قوله بفناء المقدورات.

وقد ذكرنا تلك الفروق الواضحة في باب الدلالة على حدوث العالم في كتبنا المؤلفة في ذلك » (« الفرق بين الفرق »، ص ١٢٣ ــ ١٢٤).

ومعنى هذا أن الداعي إلى قول أبي الهذيل بفناء المقدورات هو القاعدة التالية وهي: أن ما له بداية فله بالضرورة نهاية. وما دامت المقدورات لها بداية، لأنها ليست قديمة بل حادثة خلقها الله، فإن لها نهاية قطعاً. وفي مقابل ذلك: فإن ما لا بداية له، لا نهاية له، وهذه قاعدة مقررة عند أرسطو في إثباته لأزلية وأبدية الحركة. وأبو الهذيل لم يفعل هنا إلا أن طبق هذه القاعدة الأرسطية فيما يتعلق بما هو حادث. أي ما له بداية.

أما رد عبد القاهر البغدادي عليه فيقوم على أساس التفرقة بين الحالتين، والقول بأن ما له بداية فيمكن أن تكون له نهاية؛ بينما ما ليس له بداية فلا يمكن أن يكون له نهاية. وزعم أن هذا رأي « سائر المتكلمين من أصناف فرق الإسلام »، فهم في زعمه فرقوا بين الحوادث الماضية، والحوادث المستقبلة فأقروا البداية للأولى، ولم يقروا بالنهاية لمقدورات الله، أي قالوا بالأبدية لها دون الأزلية. ــ غير أننا لم نجد في « أصول الدين » للبغدادي ما يشير إليه هنا من أنه ذكر الفرق بين الحوادث الماضية والحوادث المستقبلة في باب الدلالة على حدوث العالم. ولا بد أن يكون ذلك في كتاب من كتبه المفقودة.

ورأيُ أبي هذيل في تناهي مقدورات الله سبقه إليه جهم بن صفوان الراسبي، رأس المجبِّرة الخالصة، فقد قال فيما رواه الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (جـ ١، ص ٢٢٤، القاهرة سنة ١٩٥٠): « قال جهم بن صفوان: لمقدورات الله تعالى ومعلوماته غاية ونهاية، ولأفعاله آخرٌ، وإن الجنة والنار تفنيان، ويفنى أهلهما حتى يكون الله سبحانه آخراً لا شيء معه، كما كان أولاً لا شيء معه. » ثم يذكر الأشعري أن أهل الإسلام جميعاً قالوا: « ليس للجنة والنار آخر،

وإنما لا تزالان باقيتين، وكذلك أهل الجنة لا يزالون في الجنة يتنعمون وأهل النار لا يزالــون في النار يُعذّبون، وليس لذلك آخر، ولا لمعلوماته ومقدوراته غاية ولا نهاية ». ويــورد رأي أبي الهذيل هكذا: « قال أبو الهذيل: إن لمعلومات الله كُلاً وجميعاً، ولما يقــدر الله عليــه كــلٌّ وجميعٌ، وإن أهل الجنة تنقطع حركاتهم ويسكنون سكوناً دائماً » (« مقالات الإســلاميين »، ج ١، ص ٢٢٤).

فإذا أردنا أن نقارن بين رأي أبي الهذيل هــا هنــا وبــين رأي الفلاســفة المســلمين المعاصرين له، وجدنا رأياً للكندي يخالف رأي أبي الهذيل، وذلك في تقرير القاعــدة المتعلقــة بما له بداية. إذ يرى الكندي أنه « ليس كلُّ ما له أول فله آخر، كالعدد له أول ولا آخــر لــه. وكذلك الزمــان: لــه أول ولا آخر له. فكل (ذي) آخر فله بداية، وليس كــل ذي بدايــة فلــه آخر[1]. » ولكنه رغم ذلك نراه في كتابه في « علة الكون والفساد » يومئ إلى ما يدل على أنه يرى أن للكون نهاية، إذ يقول « فقد اتضح أن قوام الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد وثبات صورها **إلى نهاية المدة التي أراد بارئ الكون للكون**، جل ثناؤه، وحفظ نظمها، إنمــا يكــون من قبل اعتدال الشمس في بعدها من الأرض ومن قِبَل سلوكها في الفلــك المائــل وانقيادهــا لحركة الفلك الأعظم المحرّك لها من المشرق إلى المغرب، ومِنْ قِبَل خروج مركز فلكها عــن مركز الأرض، أعني في دنوها من مركز الأرض تارةً وبُعْدها منه تارة، لكون نهاية الزمــان التي بها تكون الأكوان[2] ». على أنه نظراً إلى ورود الفقرة الأولى

---

١ مخطوط أيا صوفيا رقم ٤٨٣٢ وفيه رسائل للكندي، ورقة ٥. ولم ترد العبارة ضمن رســالة، بــل وردت على حدة. راجع « رسائل الكندي الفلسفية »، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريده، ج ١، ص ٣٠. القــاهرة سنة ١٩٥٠ م. وقد أصلحنا ما في النص من خطأ.
٢ « رسائل الكندي الفلسفية »، ج ١، ص ٢٣١.

مبتورة من سياقها، غير مدرجة ضمن رسالة، لهذا لا نعرف مدى صحة نسبتها إلى الكنـــدي، وربما كانت لغيره وهو ما نرجّحه، ونعتقد أنها مجرد عبارة علقها الناسخ في المخطوط لمجرد الفائدة. وربما تتأكد صحة فرضنا هذا من مراجعة المخطوط نفسه.

وقد تعرّض الغزالي لهذه القضية بالتفصيل في « تهافت الفلاسفة » حين بحـــث فـــي إبطال قول الفلاسفة في أبدية العالم والزمان والحركة. « فإن العالم عندهم كما أنـــه أزلـــي لا بداية لوجوده، فهو أبديّ لا نهاية لآخره، ولا يتصور فساده ولا فناؤه، بل لم يزل كـــذلك، ولا يزال أيضاً كذلك. وأدلتهم الأربعة... في الأزلية جارية في الأبدية، والاعتراض كـــالاعتراض من غير فرق. فإنهم يقولون: إن العالم معلول، وعلّته أزلية أبدية، فكان المعلول مـــع العلـــة. ويقولون: إذا لم تتغير العلّة لم يتغيّر المعلول، وعليه بنوا منع الحدوث، وهو بعينه جـــار فـــي الانقطاع. وهذا مسلكهم الأول.

ومسلكهم الثاني: أن العالم إذا عُدم فيكون عدمه بعد وجوده، فيكون له « بعْد » ــ ففيه إثبات الزمان.

ومسلكهم الثالث: أن إمكان الوجود لا ينقطع، فكذلك الوجود الممكن يجـــوز أن يكـــون على وفق الامكان. إلا أن هذا الدليل لا يقوى، فإنّا نحيل أن يكون أزليّاً، ولا نحيـــل أن يكـــون أبدياً، لو أبقاه الله تعالى أبداً، إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر، ومـــن ضـــرورة الفعل أن يكون حادثاً وأن يكون له أول. **ولم يُوجب أن يكون للعالم لا محالـــة آخـــر إلا أبـــو الهذيل العلاف فإنه قال:** كما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها، فكذلك فـــي المســـتقبل. وهو فاسد، لأن كل المستقبل قط لا يدخل في الوجود لا متلاحقاً ولا متساوقاً، والماضـــي قـــد دخل كله في الوجود متلاحقاً وإنْ لم يكن متساوقاً. وإذ قد تبيّن أنا لا نحيل بقاء

العالم أبداً من حيث العقل، بل نجوّز إبقاءه وإفناءه، فإنما يعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع، فلا يتعلق النظر فيه بالعقول[1] ».

وقد ردّ ابن رشد في « تهافت التهافت[2] » على ما يقوله الغزالي ها هنا، ويعنينا ما يقوله في المسلك الثالث، لأنه هو المسلك الذي سلكه أبو الهذيل العلاف، فيقول:

« إذا سُلِّم لهم (أي للغزالي وأمثاله) أن العالم لم يزل إمكانه (أي أن إمكانه منذ الأزل) وأن إمكانه يلحقه حالة ممتدة معه يقدر بها ذلك الإمكان، كما يلحق الموجودَ الممكنَ إذا خرج إلى الفعل تلك الحالُ، وكان يظهر من هذا الامتداد أنه ليس له أول ــ صح لهم أن الزمان ليس له أوّل، إذ ليس هذا الامتداد شيئاً إلا الزمان. وتسمية من سماه « دهراً » لا معنى لها. وإذن كان الزمان مقارناً للإمكان، والإمكان مقارناً للوجود المتحرك، فالوجود المتحرك لا أوّل له.

وأما قولهم: إن كل ما وجد في الماضي فله أول، فقضية باطلة، لأن الأول يوجد في الماضي أزلياً كما يوجد في المستقبل.

وأما تفريقهم في ذلك بين الأول وفعله فدعوى تحتاج إلى برهان، لكون وجود ما وقع في الماضي مما ليس بأزلي غير وجود ما وقع في الماضي من الأزلي، وذلك أن ما يقع في الماضي من غير الأزلي هو متناهٍ من الطرفين، أعني أن له ابتداءً وانقضاءً. وأما ما وقع في الماضي من الأزلي فليس له ابتداءٌ ولا انقضاء. ولذلك لما كانت الفلاسفة لا يضعون للحركة الدورية ابتداءً فليس يلزمهم أن يكون لها انقضاء، لأنهم لا

١ الغزالي: « تهافت الفلاسفة »، ص ٨٠، نشرة بويج، بيروت سنة ١٩٢٧ م.
٢ ابن رشد: « تهافت التهافت »، ص ١١٩ ــ ١٢٤؛ نشرة بويج، بيروت سنة ١٩٣٠.

يضعون وجودها في الماضي وجودَ الكائن الفاسد. ومَن سلَّم ذلك منهم فقد تناقض. ولذلك كانت هذه القضية صحيحة: **إن كل ما له ابتداء فله انقضاء**. وأما أن يكون شيءٌ له ابتداء وليس له انقضاء فلا يصحّ، إلاّ لو انقلب الممكن أزليا: لأن كل ما له ابتداءٌ فهو ممكن. وأما أن يكون شيء يمكن أن يقبل الفساد ويقبل الأزلية فشيءٌ غير معروف، وهو مما يجب أن يُفحص عنه. وقد فحص عنه الأوائل: فأبو الهذيل موافق للفلاسفة في أن كل محدثٍ فاسدٌ، وأشدُّ التزاماً لأصل القول بالحدوث. ــ وأما مَن فرّق بين الماضي والمستقبل بأن ما كان في الماضي قد دخل كله في الوجود، وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود، وإنما يدخل منه شيء فشيء ــ فكلام مموَّه. وذلك أن ما في الماضي بالحقيقة فقد دخل في الزمان، وما دخل في الزمان فالزمان يَفضلُ عليه بطرفيه، وله كلٌّ، وهو متناهٍ ضرورةً. وأما ما لم يدخل في الماضي كدخول الحادث فلم يدخل في الماضي إلا باشتراك الاسم، بل هو مع الماضي ممتدٌ إلى غير نهاية، وليس له كلٌّ، وإنما الكلُّ لأجزائه. وذلك أن الزمان إن لم يوجد له مبدأ أول حادث في الماضي ــ لأن كل مبدأ حادث هو حاضر، وكل حاضر قبله ماضٍ ــ فما يوجد مساوقاً للزمان والزمان مساوقاً له فقد يلزم أن يكون غير متناه وألا يدخل منه في الوجود الماضي إلا أجزاؤه التي يحصرها الزمان من طرفيه، كما لا يدخل في الوجود المتحرك من الزمان في الحقيقة إلاّ الآن، ولا من الحركة إلاّ كون المتحرك على العِظم الذي يتحرك عليه في الآن الذي هو سيّال: فإنه كما أن الموجود الذي لم يزل فيما مضى لسنا نقول إن ما سلف من وجوده قد دخل الآن في الوجود، لأنه لو كان كذلك لكان وجوده له مبدأ، ولكان الزمان يحصره من طرفيه ــ كذلك نقول فيما كان مع الزمان، لا فيه. فالدورات الماضية إنما دخل منها في الوجود الوهمي ما حصره منها الزمان. وأما التي هي مع الزمان فلم تدخل بعدُ في الوجود الماضي، كما

لم يدخل في الوجود الماضي ما لم يزل موجوداً إذ كان لا يحصره الزمان وإذا تُصوِّر موجودٌ أزلي أفعاله غير متأخرة عنه على ما هو شأن كل موجود تم وجوده: أن يكون بهذه الصفة — فإنه إن كان أزلياً ولم يدخل في الزمان الماضي فإنه يلزم ضرورةً ألاّ تدخل أفعاله في الزمان الماضي، لأنها لو دخلت لكانت متناهية، فكان ذلك الموجود الأزلي لم يزل عادماً الفعلَ؛ ولما لم يزل عادماً الفعلَ فهو ضرورةً ممتنعٌ. والأليقُ بالموجود الذي لا يدخل وجوده في الزمان ولا يحصره الزمان أن تكون أفعاله كذلك، لأنه لا فرق بين وجود الموجود وأفعاله. فإن كانت حركات الأجرام السماوية وما يلزم عنها أفعالاً لموجود أزلي غير داخلٍ وجوده في الزمان الماضي — فواجبٌ أن تكون أفعاله غير داخلة في الزمان الماضي. فليس كل ما نقول فيه إنه لم يَزَل يجوز أن يقال فيه: قد دخل في الزمان الماضي، ولا أنه قد انقضى، لأن ما له نهاية فله مبدأ. وأيضاً فإن قولنا فيه: « لم يَزَل[1] » نفي لدخوله في الزمان الماضي، ولأن كل ما له مبدأ والذي يضع أنه قد دخل في الزمان الماضي يضع له مبدءاً، فهو يصادر على المطلوب. فإذن ليس بصحيح أن ما لم يزل مع الوجود الأزلي فقد دخل في الوجود، إلاّ لو دخل الموجود الأزلي في الوجود بدخوله في الزمان الماضي. فإذن قولنا: « كل ما مضى فقد دخل في الوجود » — يفهم منه معنيان: أحدهما أن كل ما دخل في الزمان الماضي فقد دخل في الوجود. وهو صحيح. وأما ما مضى مقارناً للوجود الذي لم يزل، أي لا ينفكّ عنه، فليس يصحّ أن نقول: « قد دخل في الوجود »، لأن قولنا فيه: « قد دخل » — ضدٌّ لقولنا إنه مقارن للوجود الأزلي. ولا فرق في هذا بين الفعل والوجود، أعني: من سلَّمَ إمكان وجود موجود لم يزل فيما مضى، فقد ينبغي أن يُسلِّم أن ها هنا أفعالاً لم تَزَل قَبلُ فيما مضى، وأنه ليس يلزم أن تكون أفعاله ولا بدَّ قد دخلت في الوجود، كما ليس يلزم في استمرار

---

١ لم يزل: أزلي.

ذاته فيما مضى أن يكون قد دخل في الوجود. وهكذا كله بيّنٌ كما ترى. وبهذا الموجــود الأول يمكن أن توجد أفعال لم تزل ولا تزال. ولو امتنع ذلك في الفعل لامتنع في الوجــود: إذ كــل موجودٍ ففعُله مقارنٌ له في الوجود.

فهؤلاء القوم جعلوا امتناع الفعل عليه أزلياً ووجوده أزلياً ــ وذلك غاية الخطأ. لكــن إطلاق اسم الحدوث على العالم، كما أطلقه الشرع، أخصّ به من إطلاق الأشعرية، لأن الفعــل بما هو فعلٌ فهو مُحدث. وإنما يُتصور القِدَم فيه لأن هذا الإحداث والفعل المحدث ليس له أولٌ ولا آخر.

قلتُ: ولذلك عَسُر على أهل الإسلام أن يسمى العالم قديماً واللهُ قديمٌ. وهم لا يفهمــون من القديم إلا ما لا علّة له. وقد رأيت بعض علماء الإسلام قد مال إلى هذا الرأي ».

والإشارة هنا طبعاً إلى أبي الهذيل العلاف. وواضح من كلام ابن رشد هذا أن موقفــه هو بعينه موقف الفلاسفة وهو أن: كل ما له ابتداء فله انقضاء. والعالم له ابتداءٌ. إذن فالعــالم له انتهاء.

ــ ٣ ــ

كلام الله

وقد قسّم أبو الهذيل كلام الله إلى ما يحتاج إلى محل، وإلى ما لا يحتاج إلــى محــل. فقوله تعالى: « كُنْ » حادث لا في محل، وسائر كلامه حادث في جسم من الأجسام: كــالأمر والنهي والاستخبار. وعلى هذا فإنه يرى أن أمر التكوين (« كُنْ ») غير أمر التكليف.

ويتصل بهذا قوله بحدوث إرادة الله، لا في محل. فأثبت إرادات لا محل لهـا، يكـون الباري مريداً بها. كان أبو الهذيل أول من قال بذلك من المعتزلة فتابعه على ذلـك سـائرهم، وقالوا إن الله مريد بإرادة محدثة موجودة لا في محل[١].

وعنده أن الله « إذا أراد الإحداث فإنه إنما يحدثه بقوله: « كُنْ » وهذه طريقتـه فـي الإعادة والإفنـاء. لكنه ليس يلزم ما يقوله... المُجبِّرةُ من أنـه كان يجب أن لا يمكنه إحداث « كُنْ » إلاّ بـ « كُنْ » آخر كذلك فلا ينقطع، لأن غرضه بذلك أنه تعالى إذا أراد فعـلاً مـن الأفعـال فإنما يفعله بأن يقول هذا القول (أي: كُنْ)، لا أنه لا يقـدر علـى إحداثـه إلا بهـذه الطريقة[٢] ».

ففعل الخَلق يتم بكلمة الحضرة « كُنْ »؛ وكذلك فعل الإفنـاء، والإعـادة أي البعـث. « وكُنْ » لا تحتاج إلى « كُنْ » سابقة فيتسلسل الأمر إلى غير نهاية، بل « كـن » متجـددة بحسب تجدد الإرادة: فكلما أراد الله فعلاً قال « كن ». ولما كان هذا فعل إيجاد، فهـو مطلـق من المكان، ليس ثم محلٌّ يحلّ به.

وإرادة الله ــ عند أبي الهذيل ــ غير مراده، وغير أمره. و« إرادته لمفعولاته ليسـت بمخلوقة على الحقيقة، بل هي مع قوله لها « كوني » خلقٌ لها. وإرادته للإيمان ليست بخلـق له. وهي غير الأمر به. وإرادة الله قائمة به لا في مكان[٣]. »

---

١ « شرح الأصول الخمسة » للقاضي عبد الجبار، ص ٤٤٠.
٢ « شرح الأصول الخمسة »، ص ٥٦٢.
٣ « مقالات الإسلاميين» للأشعري، ج ١، ص ٢٤٤.

القرآن مخلوق:

وهذا يفضي بنا إلى الحديث عن المشكلة الأساسية التي اشتهر بهـا المعتزلـة ووقـع بسببها الكثير من الأحداث العنيفة والاضطهادات ــ وهي مشكلة خلق القرآن.

ولقد اختلفت المعتزلة في كلام الله « هل هو جسم، أم ليس بجسم؟ وفي خلقه ــ علـى ستة أقاويل:

١ ــ فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن كلام الله جسم، وأنه مخلوق. وأنه لا شـيء إلا جسم.

٢ ــ والفرقة الثانية منهم يزعمون أن كلام الخَلق عَرَض، وهو حركة، لأنه لا عَرَض عندهم إلا الحركة، ــ وأن كلام الخالق جسم، وأن ذلك الجسم صوتٌ مُقطع مؤلَّف مسـموع، وهو فعل الله وخلقه. وإنما يفعل الإنسانُ القراءة، والقراءة الحركة، وهي غير القـرآن. وهـذا قول **النظّام** وأصحابه. وأحال **النظّام** أن يكون كلام الله في أماكن كثيرة أو في مكانين في وقت واحد. وزعم أنه في المكان الذي خَلقه الله فيه.

٣ ــ والفرقة الثالثة من المعتزلة يزعمون أن القرآن مخلوقٌ لله، وهو عرَضٌ، وأبـوا أن يكون جسماً. وزعموا أنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد، إذا تلاه تالٍ فهو يوجد مـع تلاوته، وكذلك إذا كتبه كاتبٌ وُجد مع كتابته، وكذلك إذا حفظه حافظ وجد مع حفظـه. فهـو يوجد في الأماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة، ولا يجوز عليه الانتقال والزوال. ــ وهذا قول **أبي الهذيل وأصحابه**. وكذلك قوله في كلام الخلق أنه جائزٌ وجوده في أماكن كثيـرة فـي وقـت واحد.

ــ والفرقة الرابعة منهم يزعمون أن كلام الله عرَض، وأنه مخلوق، وأحالوا أن يوجد في مكانين في وقت واحد. وزعموا أن المكان الذي

خلقه الله فيه محالٌ انتقاله وزواله منه ووجوده في غيره. ــ وهذا قول **جعفر بن حرب** وأكثر البغداديين.

٥ ــ والفرقة الخامسة منهم أصحاب **مُعَمّر**: يزعمون أن القرآن عَرَضٌ. والأعراض عندهم قسمان: قسم منها يفعله الأحياء، وقسم منها يفعله الأموات. ومحال أن يكون ما يفعله الأموات فعلاً للاحياء. والقرآن مفعول، وهو عَرَضٌ. ومحال أن يكون الله فعله في الحقيقة، لأنهم يحيلون أن تكون الأعراض فعلاً لله. وزعموا أن القرآن فِعلٌ للمكان الذي يُسمع منه، إن سُمع من شجرة فهو فعلٌ لها، وحيثما سُمع فهو فعلٌ للمحلّ الذي حلّ فيه[١] ».

وإذا استعرضنا المذاهب الأخرى في مسألة خلق القرآن وجدنا:

١ ــ أن الحشوية النوابت من الحنابلة ذهبت « إلى أن هذا القرآن المتلوّ في المحاريب والمكتوب في المصاحف ــ غير مخلوقٍ ولا مُحدَث، بل قديم مع الله تعالى:

٢ ــ وذهبت الكُلاّبِية إلى أن كلام الله تعالى هو معنى أزلي قام بذاته تعالى، مع أنه شيء واحد: توراة، وإنجيل، وزبور، وفرقان، ــ وأن هذا الذي نسمعه ونتلوه حكاية كلام الله تعالى. وفرّقوا بين الشاهد الغائب...

٣ ــ وقالوا إن كلامنا هو الذي نسمعه وليس هو بمعنى قائم بذات المتكلم ككلام الله تعالى ــ وإلى هذا المذهب ذهب الأشعري[٢]. » وقالت الأشعرية: « كلام الله تعالى صفة ذات لم تزل غير مخلوقة، وهو غير الله تعالى، وخلاف الله تعالى، هو غير علم الله تعالى، وإنه ليس لله تعالى إلاّ كلام واحد[٣] ».

١ « مقالات الإسلاميين » للأشعري جـ ١، ص ٢٤٥ ــ ٢٤٦.
٢ « شرح الأصول الخمسة »، ص ٥٢٧ ــ ٥٢٨.
٣ « الفصل » لابن حزم، جـ ٣، ص ٥.

٤ ــ « واختلفت المرجئة في القرآن: هل هو مخلوق أم لا؟ على ثلاث مقالات: فقال قائلون منهم إنه مخلوق، وقال قائلون منهم إنه غير مخلوق، وقال قائلون منهم بالوقف وإنا نقول: كلام الله سبحانه لا نقول أنه مخلوق ولا غير مخلوق » (« مقالات الإسلاميين »، ١/ ٢١٥).

٥ ــ « وكل الخوارج يقولون بخلق القرآن (« مقالات الإسلاميين »، ١/ ١٧٤).

٦ ــ أما الروافض الشيعة فقد اختلفوا إلى فرقتيْن:

أ ــ « فالفرقة الأولى ــ منهم هشام بن الحكَم وأصحابه: يزعمون أن القرآن لا خالق ولا مخلوق. وزاد بعضُ مَنْ يُخبر على المقالات في الحكاية عن هشام، فزعم أنه كان يقول: لا خالق ولا مخلوق، ولا يقال أيضاً: غير مخلوق، لأنه صفة، والصفة لا توصف. وحكى زُرقان عن هشام بن الحكم أنه قال: القرآن على ضربين: إن كنت تريد المسموعَ فقد خلق عز وجل الصوت المقطَّع، وهو رسم القرآن، فأما القرآن فهو فعل الله مثل العلم والحركة، لا هو هو، ولا غيره.

ب ــ والفرقة الثانية منهم يزعمون أنه مخلوق محدث، لم يكُن ثم كان ــ كما تزعم المعتزلة والخوارج ــ، وهؤلاء قومٌ من المتأخرين منهم » (الكتاب نفسه، ص ١٠٩ ــ ١١٠).

٧ ــ أما ابن حزم فيرى أن « القرآن » اسم مشترك يطلق على خمسة معانٍ هي:

أ ــ كلام الله حقيقةً.

ب ــ الصوت الملفوظ من القرآن.

جـ ــ المفهوم من ذلك الصوت.

د ــ المصحف.

هـ ــ المستقر في الصدور من القرآن.

« فهذه خمسة معانٍ يعبِّر عن كل معنى بأنه قرآن، وأنه كلام الله، ويخبر عن كل واحد منها إخباراً صحيحاً بأنه القرآن، وأنه كلام الله تعالى بنص القرآن والسنة اللذين أجمع عليهما جميع الأمة. وأما الصوت فهو هواء مندفع من الحلق والصدر والحنك واللسان والأسنان والشفتين إلى آذان السامعين، وهو حروف الهجاء، والهواء. وحروف الهجاء والهواء كل ذلك مخلوق، بلا خلاف. قال الله ــ عز وجل ــ: « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم » (إبراهيم: ٤)، وقال تعالى: « بلسان عربي مبين » (الشعراء ١٩٥). واللسان العربي، ولسان كل قوم هو لغتهم. واللسان واللغات ــ كل ذلك مخلوق بلا شك.

والمعاني المعبَّر عنها بالكلام المؤلف من الحروف المؤلفة إنما هي: الله تعالى، والملائكة، والنبيون، وسموات وأرضون، وما فيهما من الأشياء، وصلاة وزكاة، وذكر أمم خالية، والجنة والنار وسائر الطاعات وسائر أعمال الدين. وكل ذلك مخلوق، حاشا الله وحده لا شريك له خالقُ كلِّ ما دونه.

وأما المصحف فإنما هو ورق من جلود الحيوان، ومركب منها، ومن مدادٍ مؤلف من صمغ وزاج وعفص وماء. وكل ذلك مخلوق. وكذلك حركة اليد في خطه، وحركة اللسان في قراءته، واستقراء كل ذلك في النفوس ــ هذه كلها أعراض مخلوقة، وكذلك عيسى ــ عليه السلام ــ هو كلمة الله، وهو مخلوق بلا شك، قال الله تعالى: « بكلمة منه اسمه المسيح » (آل عمران ٤٥).

وأما علم الله تعالى فلم يزل (= فهو أزلي)، وهو كلام الله تعالى، وهو القرآن، وهو غير مخلوق، وليس هو غير الله تعالى أصلاً. ومن قال إن شيئاً غير الله تعالى لم يزل مع الله عز وجل فقد جعل لله عز وجل شريكاً.

وتقول إن لله ــ عز وجل ــ كلاماً حقيقةً، وإنه ــ تعالى ــ كَلَّم موسى ومن كَلَّم من الأنبياء والملائكة ــ عليهم السلام ــ تكليماً حقيقةً لا مجازاً. ولا يجوز أن يقال ألبتة إن الله تعالى: « متكلم »، لأنه لم يُسَمِّ بذلك نَفْسَه. ومن قال إن الله تعالى « مُكَلِّم موسى » لم ننكره، لأنه يخبر عن فعله تعالى الذي لم يكن ثم كان. ولا يحلّ لأحد أن يقول: إنما قلنا إن لله كلاماً لنفي الخَرَس عنه، لما ذكرنا قبلُ من أنه: إن كان يعني الخَرَس المعهود فإنه لا ينتفي إلا بالكلام المعهود الذي هو حركة اللسان والشفتين؛ وإن كان إنما ينفي خرساً غير معهود فهذا لا يُعْقَل أصلاً ولا يُفْهَم. وأيضاً فيلزمه (على هذا الادعاء) أن يسميه تعالى شماماً لنفي الخشم عنه، ومتحركاً لنفي الخدَر. وهذا كله إلحادٌ في أسمائه عز وجل. لكن لما قال تعالى إن له كلاماً قلناه وأقررنا به. ولو لم يقله عز وجل لم يحلَّ لأحد أن يقوله[1] ».

ورأي أبي الهذيل في مسألة خلق القرآن يلخصه الأشعري في «مقالات الإسلاميين[2]» فيقول:

كان أبو الهذيل يقول: « إن الله ــ عز وجل ــ خلق القرآن في اللوح المحفوظ. وهو عَرَضٌ. وإن القرآن يوجد في ثلاثة أماكن: في مكان هو محفوظ فيه، وفي مكان هو مكتوب فيه، وفي مكان هو فيه متلوّ ومسموع. وإن كلام الله سبحانه وتعالى قد يوجد في أماكن كثيرة على سبيل ما شرحناه، من غير أن يكون القرآن منقولاً أو متحركاً أو زائلاً في الحقيقة، وإنما يوجد في المكان مكتوباً أو متلواً أو محفوظاً،

---

١ ابن حزم: « الفصل في الملل والأهواء والنحل »، جـ ٣، القاهرة سنة ١٣٢١ هـ، والخشم: سقوط الخياشيم. والأخشم: من لا يكاد يشم شيئاً، أي لا يجد رائحة طيب أو نتن.
٢ « مقالات الإسلاميين »، جـ ٢، ص ٢٤٢ ــ ٢٤٣. القاهرة سنة ١٩٥٤ م.

فإذا بطلت كتابته من الموضع لم يكن فيه من غير أن يكون عُدِم أو وجدت كتابته في الموضع وجد فيه بالكتابة من غير أن يكون منقولاً إليه، فكذلك القول في الحفظ والتلاوة على هذا الترتيب؛ وإن الله سبحانه إذا أفنى الأماكن كلها التي يكون فيها محفوظاً أو مقروءاً أو مسموعاً عُدِم وبطَل. وقد يقول أيضاً إن كلام الإنسان يوجد في أماكن كثيرة محفوظاً ومحكياً.

وإلى هذا القول كان يذهب محمد بن عبد الوهاب الجبائي ».

الأخرويات

أحوال أهل الجنة والنار

وفي باب الأخرويات وصلت إلينا بعض آراء أبي الهذيل:

ومنها قوله « بأن أهل الآخرة مضطرون إلى ما يكون منهم. وإن أهل الجنة مضطرون إلى أكلهم وشربهم وجماعهم؛ وإن أهل النار مضطرون إلى أقوالهم، وليس لأحد في الآخرة من الخلق قدرة على اكتساب فعل، ولا على اكتساب قول. والله ــ عز وجل ــ خالِقُ أقوالهم وحركاتهم وسائر ما يوصفون به » (« الفرق بين الفرق »، ص ٧٤، القاهرة ١٩٤٨).

وهذا هو ما دعا الشهرستاني إلى أن يقول إن أبا الهذيل يقول بالاختيار في الدنيا، وبالجبر في الآخرة إذ يرى أنّ حركات أهل الجنة والنار في الآخرة ضرورية كلها، « لا قدرة للعباد عليها، وكلها مخلوقة للباري تعالى، إذ لو كانت مكتسبة للعباد لكانوا مكلّفين بها ». ومعنى هذا أن

ما دعا أبا الهذيل إلى هذا القول، وهو أن حركات أهل الجنة والنار في الآخرة كلها ضرورية، هو أنها لو كانت مكتسبة أي مختارة مرادة بإرادتهم لكانوا مكلّفين بهـا، وبالتـالي مسـؤولين عنها، وبالتالي يستحقون عليها العقاب أو الثواب، وهكذا إلى غير نهاية. فلما كـانوا مخلـدين حيث هم، فمن الواجب ألا تفرض عليهم تكاليف قد تؤدي بهم إلى ما يخرجهم من الجنة أو من النار. والحجة هنا عقلية منطقية، كما هو شأن أبي الهذيل دائمـاً. « إن الآخـرة دار جـزاء وليست بدار تكليف: فلو كان أهل الآخرة مكتسبين لأعمالهم لكانوا مكلفـين، ولوقـع ثـوابهم وعقابهم في دارٍ سواها ». كما شرح أبو الحسين الخياط، فيما أورده، البغدادي (الكتاب نفسـه، ص ٧٥).

وكان ابن الراوندي في « فضيحة المعتزلة » قد هاجم أبا الهذيل فـي هـذه المسـألة هجوماً قاسياً، فقال بحسب ما أورده أبو الحسين الخياط في « الانتصار »: « ثم قال المـاجن السفيه (= ابن الراوندي): وقد كان أبو الهذيل يزعم أن أهل الجنة ــ مع زوال الآفات عـنهم وصحة عقولهم وأجسادهم ــ لا يقدرون على قليل من الأفعال ولا كثير، وانهم مضطرون إلى ما هم فيه من حركة أو سكون أو قيام أو قعود أو نظر أو استماع أو شم أو تناول أو إعطـاء أو كلام أو سكوت؛ وأنهم بمنزلة الحجارة التي إن حُركت تحركت وإن تُركت وقفت على حالٍ واحدة. ولن يزالوا ــ عنده ــ هكذا حتى يرد عليهم السكونُ الدائم الذي هو آخر ما في قـدرة الله عنده. فإذا ورد عليهم صاروا وربهم في حالة واحدة في استحالة الأفعال منهم. ومن قـال اليومَ عند أبي الهذيل وأصحابه: إن الله يقدر في وقت السكون على فعلة واحـدة أو كلمـة أو على تغيير حال بعض خلقه، فقد أخطأ » (ص ٧٠، تحقيق نيبرج، القاهرة سنة ١٩٢٥).

وقد رد الخياط على هذا فقال موضحاً موقف أبي الهذيل: « اعلم

ــ علمك الله الخير ــ أن أبا الهذيل كان يزعم أن الدنيا دار عمل وأمر ونهي ومحنة واختبار؛ والأخرة دار جزاء، وليست بدار عمل ولا دار أمر ولا نهي ولا محنة ولا اختبار. قال (أي أبو الهذيل): فأهل الجنة يتنعمون فيها ويلذون، والله تعالى المتولي لفعل ذلك النعيم الذي يصل إليهم، وهم غير فاعلين له. قال (أي أبو الهذيل): ولو كانوا في الجنة ــ مع صحة عقولهم وأبدانهم ــ يجوز منهم اختيار الأفعال ووقوعها منهم لكانوا مأمورين منهيين. ولو كانوا كذلك لوقعت منهم الطاعة والمعصية. ولكانت الجنة دار محنة وأمر ونهي. ولم تكن دار ثواب، وكان سبيلها سبيلَ الدنيا. وقد جاء الاجماع بأن الدنيا دار عمل وأمر ونهي، والآخرة دار جزاءٍ وليست بدار أمرٍ ولا نهي. وهذا الاجماع يوجب ما قلتُ.

فهذه حجة أبي الهذيل في نفيه أن يكون أهل الجنة يفعلون في الحقيقة.

وأما قول صاحب الكتاب (كتاب « فضيحة المعتزلة » أي ابن الراوندي): « إن أهل الجنة عند أبي الهذيل بمنزلة الحجارة »، فقد كذب (فيه) وقال الباطل: الحجارة موات، ليست بحية ولا عالمة؛ وأهل الجنة عند أبي الهذيل أحياء عقلاء فهماء. فما يشبه أهل الجنة عنده من الحجارة؟ لولا جهل صاحب الكتاب.

وأما قول صاحب الكتاب (= ابن الراوندي): « إنهم إذاً صاروا وربهم بمنزلة واحدة في استحالة الفعل منهم » ــ فكذبٌ وزور. سبحان الذي « ليس كمثله شيء » (الشورى: ١١)! ويله! أليس قد يزعم أنه ليس بملكٍ ولا جان، والله جل ثناؤه عنده ليس بملك ولا جان ــ أفتراه يعتقد أنه وربه في ذلك بمنزلة واحدة؟ ما أبين جهل صاحب الكتاب وأظهر حمقه!

ثم قال (= ابن الراوندي): « وبلغني أن هشاماً (يريد هشاماً الفوطي) كان يقول في قصصه به: زعم أبو الهذيل أن وليّ الله،

بينا هو يتناول الكأس من بعض أزواجه في نعيمه بيده اليمنى، ويتناول من بعضهم بعض ما أتحفه الله به بيده اليسرى – إذ حضر وقتُ السكون الدائم الذي هو آخر الأفعال وهو على تلك الحال، فبقي كهيئة المصلوب ماداً يديه في جهتين مختلفتين. وهذا ضربٌ من التشويه، والله يتعالى عن التشويه بأوليائه ».

اعلم – أيدك الله – أن أبا الهذيل كان يجيب على ذلك القول الذي كان يبوره وينظر فيه: أن الله تعالى يُصَيّر أولياءه عند مجيء ذلك السكون على أجمل حال وأحسن هيئة حتى يصيروا ساكنين على أجمل حالٍ وأحسنها.

ثم قال (أي ابن الراوندي): « وقد قص به جعفر بن حرب في بعض كتبه ». ثم ذكر كلاماً لجعفر بن حرب يقصُّ به ذلك المذهب.

يقال له: الذي يدل على عِظَم قدر المعتزلة في الكلام وأنهم أرباب النظر دون جميع الناس أنك عند ذكر مخالفة بعضهم لبعض لم تقدر أن تحكي لمخالف لهم حرفاً واحداً؛ وإنما سأل بعضهم بعضاً. فأما كلمة واحدة لغيرهم فلا يقدر عليها – لتعلَمَ أن الكلام لهم دون من سواهم. ومن بعدُ – فهذا باب قد كان أبو الهذيل ترك الكلام فيه؛ فلا وجه لذكره به[1] ».

ومن رد الخياط هذا يتبين:

١ – أن أبا الهذيل بحث في هذه المسألة على سبيل البور والنظر، أي الحجاج والجدل، لا على سبيل التقرير؛

٢ – أنه ترك الكلام فيها فيما بعد؛

٣ – أن الداعي إليه إلى هذا القول هو أن الآخرة دار ثواب وعقاب،

---

١ أبو الحسين الخياط: « الانتصار »، ص ٧٠ – ٧٢، تحقيق نيبرج. القاهرة سنة ١٩٢٥.

وليست دار عمل ولا نهي ولا محنة واختبار؛ لهذا كان أصحاب الجنة والنار مجبرين على أفعالهم، غير مسؤولين عنها.

وقد لمح عبد القاهر البغدادي في رد الخياط هذا أن الخياط نفسه لا يؤمن بما ذهب إليه أبو الهذيل؛ كما لم يؤمن به أكثر المعتزلة، بدليل الرد الساخر الذي رد به عليه زميله ومعاصره هشام الفوطي.

ويرد البغدادي على أبي الهذيل في هذه المسألة فيقول: « قلنا لأبي الهذيل: ما تنكر من كون أهل الآخرة مكتسبين لأعمالهم، وأن يكونوا فيها مأمورين بالشكر لله عزّ وجلّ على نعمه، و لا يكونوا فيها مأمورين بصلاةٍ ولا زكاةٍ ولا صيام، ولا يكونوا منتهين عن المعاصي، ويكون ثوابهم على الشكر وترك المعصية دوام النعيم عليهم؟ وما أنكرت عليهم من أنهم يكونون في الآخرة مُنتهين عن المعاصي ومعصومين منها، كما قال أصحابنا مع أكثر الشيعة: إن الأنبياء عليهم السلام كانوا في الدنيا منتهين عن المعاصي ومعصومبن عنها، وكذلك الملائكة منتهون عن المعاصي ومعصومون عنها ولذلك قال الله عز وجل فيهم: « لا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون » (التحريم: ٦).

ورد البغدادي هنا متهافت:

١ ـــ أولاً لأن افتراضه العصمة والانتهاء بالضرورة عن المعاصي هو بعينه الجبر، وفي هذه الحالة لا فرق بين ما يقوله أبو الهذيل وما يريد هو أن يقوله هنا.

٢ ـــ ثانياً إن قوله إن « ثوابهم على الشكر وترك المعصية دوامُ النعيم عليهم » معناه أن ثم جزاء، وعقاباً؛ وبالتالي ستكون الجنة دار امتحان، وكذلك النار. وهو وما لا يقول به البغدادي نفسه والأشاعرة عامة وأهل السنة. وهم جميعاً يقرون بأن دخول الجنة والنار نتيجة أعمال في الدنيا؛ وأن من دخل سيبقى فيها أبداً؛ سواء كان دخوله من

البداية، أو بعد أخذ قسط من العذاب في النار على ما ارتكب من قليل الآثام في الدنيا.

الإيمـــان

عند أبي الهذيل وأصحابه أن « الإيمان هو جميعُ الطاعـــات: فَرْضُـــها ونفلُهـــا؛ وإن المعاصي على ضربيْن: منها صغائر، ومنها كبائر؛ على ضربين: منها ما هو كفر، ومنها مـــا ليس بكفر. وأن الناس يكفرون من ثلاثة أوجه: رجل شَبّه الله بخلقه؛ ورجل جوّره في حكمـــه أو كذّبه في خبره، ورجل ردّ ما أجمع المسلمون عليه من نبيهم ــ صلعم ــ نصاً وتوقيفاً.

فأكْفَر هؤلاء من زعم أن الباري جسم مؤلفٌ محدود. ولم يكفِّروا من سماه جسماً. ولم يعطه معاني الأجسام.

وأكفروا من زعم أن الله ــ سبحانه! ــ يُرى كما تُرى المرئيات بالمقابلة أو المحـــاذاة أو في مكانٍ حالاً فيه دون مكان؛ ولم يزعموا أنه يرى لا كالمرئيات.

وأكفروا من زعم أن الله خلق الجور، وأراد السفه، وكلف الزّمْنَى والعجزة الذين فيهم العجز ثابت. لأن هؤلاء ــ بزعمهم ــ سَفَّهوا الله وجَوَّره، ولم يكفِّروا من قصد إلى قادر على الفعل فقال: قد كلفه الله ــ سبحانه! ــ وليس بقادر، لأنه قد كذب على القادر عندهم فأخبر أنـــه ليس بقادر، ولم يكذب على الله في تكليفه إياه، ولا وصفه بالعبث عندهم...

وحكى عنه (أي عن أبي الهذيل) أن الصغائر تُغْفَر لمن اجتنب الكبائر، علـــى طريـــق التفضُّل، لا على طريق الاستحقاق.

وزعم (أي أبو الهذيل) أن الإيمان كله إيمان بالله: منه ما تركُه

كفر؛ ومنه ما تركه فِسْقٌ ليس بكفر: كالصلاة وصيام شهر رمضان؛ ومنه ما تركه صغير ليس بفسق ولا كفر؛ ومنه ما تركه ليس بكفر ولا بعصيان: كالنوافل[1]. »

هل توجد طاعة لا يراد الله بها؟

نسب ابن الراوندي إلى أبي الهذيل قوله بطاعات لا يراد الله بها. ورد في «الانتصار» للخياط:

« ثم قال صاحب الكتاب (= ابن الراوندي): وكان يزعم (أي أبو الهذيل) أنه قد يطيع الله بعد المعرفة به والإقرار والقدرة على الإخلاص من لا يتقرب إليه بعمله، ولا يبتغي به وجهه. وليس على وجه الأرض دهري يزعم أنه لا ربّ، ولا خالق، ولا ثواب ولا عقاب إلا وهو عند أبي الهذيل ـــ مع هذا من قوله ـــ مطيعٌ لله بضربٍ من الطاعات لا يحصيها إلا الله.

ثم قال (أي ابن الراوندي): وهذا خلاف ما أجمعت عليه الأمة، لأن الأمة بأسرها تزعم أنه ليس مع الدهري شيء من طاعة الله، بل معه الكفر والضلال والجهل؛ وكلهم يقول: لن يطيع الله إلا من أخلص عمله له.

ثم قال (= ابن الراوندي): وقد شاركه في جملة هذا القول: النظّام والمردار وجميعُ أصحاب المُهْلة. » (ص ٧٢ ـــ ٧٣).

وقد كذبه الخياط في هذا الذي نسبه إلى أبي الهذيل وقال: « إن أبا الهذيل كان يقول في هذا الباب الذي حكيته عنه من طاعة لا يراد

١ الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، ج ١، ص ٣٠٣ ـــ ٣٠٤. القاهرة سنة ١٩٥٠ م.

الله بها: وجدتُ الله تعالى قد نهى الخلقَ جميعاً عن النصرانية والمجوسية وأمــرهم بتركهمــا. قال (أي أبو الهذيل): ووجدتُ المجوسيَّ تاركاً للنصرانية معتقداً[1] للمجوسية فاعلاً لها، فعلمــتُ أنه عاصٍ بفعله المجوسية التي قد نهى الله عنها، مطيعاً بتركه للنصرانية التي أُمِــر بتركهــا. قال (أي أبو الهذيل): ولو جاز أن يؤمَر بترك النصرانية ويتركها ولا يكون مطيعاً لمن أمــره بتركها جاز أن يكون منهياً عن فعل المجوسية فيفعلها، ولا يكون عاصياً لمن نهاه عن فعلهــا. قال (أبو الهذيل): وذاك أن المعصية فعلُ ما نُهيت عنه، والطاعة فعل ما أُمرت به. فكل مــن أُمر بشيء ففعله فقد أطاع الآمر له؛ وكل من نُهي عن شيء ففعله فقد عصــى النــاهي لــه. وكذلك كان يقول في الدهري التارك للمجوسية والنصرانية: إنه مطيعٌ بتركهما، لأنه أُمِــر أن يتركهما، وهو عاصٍ كافر بقوله بالدهر، لأنه قد نُهي عنه. وكان يقول: ليس تــرك الــدّهري للتقرب إلى الله بترك المجوسية والنصرانية بمخرجٍ له من أن يكون طاعــةً، لأنــه أُمِــر بــه وبالتقرب به إلى الله، فهو مطيع بفعله له عاصٍ بتركه التقرب إلى الله به.

وهذا باب لا يُحسن فيه الكلام سوى المعتزلة؛ لا تجد على أبي الهذيل في هذا البــاب حرفاً واحداً لرافضي ولا لمرجئ ولا لخارجي ولا لحشوي، ولا تجد الكلام عليه إلا لإخوانــه المعتزلة، مثل النظّام وأصحابه وبشر بن المعتمر وأصحابه.

وأما قول صاحب الكتاب: « هذا خلافُ ما عليه أمة محمد ».. فإن الكلام في طاعــة لا يراد الله بها لا يخطر على بال أكثر الأمة، وإنما يخطر ببال المتكلمين فقط وخــلافُ أبــي الهذيل وأصحابه عليهم خلافٌ.

---

١ في نص نيبرج: معتمداً.

وأمّــا قوله: « وقد شاركه في جملة هذا القول: النظّام والمــردار وجميــع أصــحاب المهلة » فقد كذب وقد قال الباطل. قول النظّام والمردار وأصحاب المهلة إنه لا يطيــع الله ــ جل ذكره ــ إلا من قد عرفه وتقرب إليه بطاعته، إلا الناظر المفكــر قبــل أن يصــل إلــى المعرفة، فإنه يستحيل أن يفعل النظر الذي هو عندهم طاعةٌ إلا على الوجه الذي فعله. وهــذا قولهم بعينه » (« الانتصار »، ص ٧٣ ــ ٧٥؛ تحقيق نيبرج، القاهرة سنة ١٩٢٥).

الاستطاعة

معنى الاستطاعة هو أن القدرة متقدمة على مقدورها، غير مقارِنة له. وتسمى أيضاً قوة وطاقة.

وقد بحث المتكلمون في أن القدرة هل يجب أن تتقدم على مقدورها، أو لا يجب.

ويفرقون بين المقدورات بأنها على ضربين: مبتدأ كالإرادة، ومتولد كالصوت.

ومن رأي المعتزلة أن القدرة متقدمة على مقدورها؛ ومن رأي المجبرة أنها مقارنة له.

قال الأشعري[1] في وصف مذهب المعتزلة في هذه المسألة: « أجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعل، وهي قدرة عليه وعلى ضده. وهي غير مُوجِبة للفعل. وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه. »

لكنهم اختلفوا في الاستطاعة هل تبقى، أم لا:

« فقال أكثر المعتزلة إنها تبقى. وهذا قول أبي الهذيل وهشام وعبّاد

---

١ « مقالات الإسلاميين »، جـ ١، ص ٢٧٥، القاهرة سنة ١٩٥٠.

وجعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر والإسكافي وأكثر المعتزلة.

وقال قائلون: لا تبقى وقتين، وإنه يستحيل بقاؤها؛ وإن الفعل يوجد في الوقت الثاني بالقدرة المتقدمة المعدومة. ولكن لا يجوز حدوثه مع العجز، بل يخلق الله في الوقت الثاني قدرة، فيكون الفعل واقعاً بالقدرة المتقدمة — وهذا قول أبي القاسم البلخي وغيره من المعتزلة. » (« مقالات الإسلاميين »، ١/ ٢٧٥).

فالفريق الأول ومنهم أبو الهذيل يرون أن الاستطاعة للفعل تبقى عند الفاعل لإحداث ما يصدر عنه من أفعال؛ أما الفريق الثاني فيرى أنها تزول بانتهاء الفعل، وتتجدد مع كل فعل جديد؛ أي أن كل فعل يستلزم خلق قدرة جديدة. ولا بد أن أصحاب الفريق الثاني هم من يرون أن العرض لا يبقى زمانين، والاستطاعة عندهم عرض، فلا بد من خلقها عند مباشرة كل فعل، ونحن نعلم[١] أن أبا القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي (المتوفى سنة ٣١٩ هـ) قد قال بهذا الرأي الذي سيقول به الأشاعرة فيما بعد في القرن الخامس، وخصوصاً الباقلاني وإمام الحرمين.

لكن رأي أبي الهذيل صريح في أن « الاستطاعة يحتاج إليها فعل الفعل؛ فإذا وجد الفعل لم يكن بالإنسان إليها حاجةٌ بوجه من الوجوه. وقد يجوز وقوع العجز في الوقت الثاني فيكون مجامعاً للفعل، ويكون عجزاً عن فعل: لأن العجز عندك لا يكون عجزاً عن موجود، فيكون الفعل واقعاً بقدرة معدمة. وجوّز وجود أقل قليل الكلام مع الخرس، وجوّز الفعل مع الموت بالاستطاعة المتقدمة، ولم يجوّز وجود العلم مع الموت، ولا وجود الإرادة مع الموت. » (« مقالات الإسلاميين »، جـ ١، ص ٢٧٦).

---

١ الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، جـ ٢، ص ٤٤. القاهرة سنة ١٩٥٠ م.

وقــد كان بعض المتكلمين يجوّزون « حلول القــدرة والعلم والســمع والبصــر مــع الموت » (الكتاب نفسه، جـ ٢، ص ١٠).

مدى قدرة الإنسان

بحث المتكلمون في مدى قدرة الإنسان، فقال الغلاة من الروافض إن الباري قــادر أن يُقدر عباده على فعل الأجسام والألوان والطعوم والأراييح وسائر الأفعال. وقال النظّام إنــه لا عرض إلاّ والباري جائز أن يُقْدِر على ما هو من جنسه، ولا عرض عنده إلاّ الحركــة، لهــذا فليس بجائز أن يُقْدِر الله الخلق إلا على الحركات. فأما الألوان والأراييح والحرارة والبــرودة والأصوات. فمحال أن يُقْدِر اللهُ عباده عليها.

أما أبو الهذيل فقال: « جائزٌ أن يُقْدِر اللهُ عباده على الحركات والســكون والأصــوات والآلام وسائر ما يعرفون كيفيته. فأما الأعراض التي لا تُعرف كيفيتهــا كــالألوان والطعــوم والأراييح والحياة والموت والعجز والقدرة فليس يجوز أن يُوصَفَ الباري بالقــدرة علـــى أن يُقْدِرهم على شيء من ذلك » (الكتاب نفسه، جـ ٢، ص ٦٠).

دقيق الكلام

الجسم

يعرف أبو الهذيل الجسم بأنه « هو ما له يمين وشمال، وظهر وبطن، وأعلى وأسـفل. وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء: أحدهما يمين والآخر شمال، وأحدهما ظهر والآخـر بطـن، وأحدهما أعلى والآخر أسفل. وإن الجزء الواحد الذي لا يتجزأ يماس ستة أمثاله. وإنه يتحرك ويسكن، ويجامع غيره، ويجوز عليه السكون والمماسة. ولا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولا شيئاً من الأعراض ــ غير ما ذكرنا ــ حتى تجتمع هذه الستة الأجزاء. فإذا اجتمعـت فهـي الجسم، وحينئذ يحتمل ما وصفنا » (« مقالات الإسلاميين »، جـ ٢، ص ٥، القاهرة).

ولكنه يعرفه أيضـاً بما يعرفه به أهـل الرياضيات والفلاسـفة اليونانيون وهـو أن « الجسم هو الطويل العريض العميق » (جـ ٢، ص ٨).

وتبعاً لهذا التعريف فإنه يقول إن الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجـزأ (= الـذَّرة) محالٌ أن يكون جسماً، لأنه ليس بذي طول ولا عرض ولا عمق. وقد شارك أبا الهـذيل فـي هذا الرأي مُعَمّر بن عبّاد وأبو علي الجبائي.

وهذا يقودنا إلى الكلام عن رأيه في الجزء الذي لا يتجزأ.

الجوهر الفرد (الذرة)

يقول أبو الهذيل[1] « إن الجسم يجوز أن يفرّقه الله سبحانه ويُبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ، وإن الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له، ولا عرض له، ولا عمق له، ولا اجتماع فيه ولا افتراق، وإنه قد يجوز أن يجامع غيره وأن يفارق غيره، وإن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة، ثم ثمانية، إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ.

وأجاز أبو الهذيل على الجزء الذي لا يتجزأ: الحركة والسكون والانفراد، وأن يماسَّ ستة أمثاله بنفسه، وأن يجامع غيره ويفارق غيره، وأن يُفْرِده (الله) فتراه العيون ويخلق فينا رؤية له وإدراكاً له. ولم يُجز عليه اللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم وقال: لا يجوز ذلك إلا للجسم، وأجاز عليه من الأعراض ما وصفنا (أي الحركة والسكون... الخ) ».

وكان يخالفه في هذا القول النظّام[2]، الذي كان يرى أن التجزّؤ يمكن أن يستمر إلى غير نهاية، وكان يقول: « لا جزء إلاّ وله جزء، ولا بَعْضَ إلاّ وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وإن الجزء جائزٌ تجزئته أبداً، ولا غاية له في باب التجزؤ. »

فأبو الهذيل إذن من دعاة المذهب الذرّي، وربما كان أول من دعا إليه بين المسلمين، وتبعه في ذلك معمّر بن عبّاد وهشام الفوطي، وكانا معاصرين له (ولا نعلم تاريخ وفاتيهما بدقة).

والجوهر الفرد عنده لا طول له ولا عرض ولا عُمق ـــ وهذا هو تعريف النقطة. فهل كان يتصور الجوهر الفرد على أنه نقطة؟ هذا هو

---

١ الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، جـ ٢، ص ١٤، القاهرة سنة ١٩٥٠ م.
٢ الكتاب نفسه، جـ ٢، ص ١٦.

ما يستخلص من تعريفه. ولا محل إذن لشك بينس في ذلك شكاً هو أميل إلى نفي الشك حين قال: « وأنا أميل إلى الشك في أن المتكلمين في هذا العصر الباكر كانوا يتصورون ــ عن شعور تام ــ أن الأجزاء التي لا تتجزأ هي بمثابة النقط، وإن كانت الآراء التي عرضتُها (يشير إلى ما نقله عن « مقالات الإسلاميين » من آراء أبي الهذيل ومعمر وهشام في تعريفهم الجوهر الفرد والجسم) قد تدل في ذاتها على ذلك، أعني أن النقطتين تكوّنان خطّاً[1] ».

ونحن نعلم أن الذريين اليونانيين الأوائل (ليوقيس وديمقريطس) كانوا يرون أن الذرات هي أجسام لا تقبل القسمة، وهي غير مرئية، ولا تختلف بعضها عن بعض إلا من حيث الشكل والحجم، وهي تجتمع وتفترق في الخلاء، ويتولد عن ذلك كون الأشياء وفسادها، وتختلف الأشياء باختلاف أوضاع الذرات في تأليفها. وقد شبهها أرسطو (« ما بعد الطبيعة »، م١، ف٤، ص ٩٨٥ ب س ١٥ وما يليه) بحروف الهجاء، وحتى تختلف فيما بينها بالشكل، وتؤلف كلمات مختلفة المعاني. وصفات الأجسام تتوقف إذن إما على شكل الذرات أو على ترتيبها وحركاتها. ومع ذلك فإن الكيفيات المحسوسة ليست كلها موضوعية تنتسب إلى الأشياء نفسها. وإنما الصفات الموضوعية التي في الذرات هي: الشكل، الصلابة، العدد، الحركة. وفي مقابل ذلك نجد أن الحار والبارد، والطعوم والروائح والألوان هي مجرد مظاهر محسوسة ناشئة عن أشكال أو تأليفات خاصة للذرات، ولا تنتسب إلى الذرات نفسها[2]. وحركة الذرات تتعين بقوانين

---

١ « مذهب الذرة عن المسلمين »، ترجمة أبي ريده، ص ٦. القاهرة، سنة ١٩٤٦ م.
٢ الشذرة رقم ٥ لديمقريطس، في نشرة ديلز: « شذرات السابقين على سقراط ».

ثابتة. فكما يقول ليوقبس: « لا شيء يحدث دون سبب، بل كل شيء يحدث عن سبب وبالضرورة » (شذرة ٢، في نشرة ديلز). والحركة الأصيلة للذرات تجعلها تدور وتصطدم في كل الاتجاهات مما يتولد عنه دوامة، ينجم عنها أن الأجزاء الأثقل تذهب إلى المركز بينما الأخف تغدو إلى المحيط. وثقلها الذي يجعلها تميل نحو المركز هو أثر من آثار حركتها الدوَّامية. وعلى هذا النحو تنشأ عوالم كثيرة وتفسد.

وقال بالمذهب الذري في الهند مدرسة ڤيشسكا، وأصحاب مذهب الجينا وبعض المدارس البوذية. لكنهم أضافوا إلى الذرات كيفيات محسوسة، ولم يستخدموا فكرة الخلاء.

ولا ندري هل عرف أبو الهذيل المذهب الذري من الهنود أو من الفلسفة اليونانية. ذلك أنه كان يعيش في البصرة، وهي كانت ملتقى الثقافة الهندية بالثقافة العربية الإسلامية، لأنها كانت الميناء الرئيس للقادمين من الهند: من تجار وغير تجار. لكننا لا نستطيع أن نقرر شيئاً في ذلك لأنه ليس لدينا في المصادر التي بين أيدينا ما يدل على نقل مذاهب الهند في الذرات والطبيعيات بعامة في عصر أبي الهذيل أو قبله. فالافتراض الوحيد الباقي هو أن تكون معرفته بمذهب الهنود في الذرات ـــ إن صحّ أنه عرفه عنهم ـــ قد حدثت شفاهاً ومحاورةً.

أما أن يكون قد عرف المذهب الذري اليوناني فهذا أكثر ترجيحاً، لأن لدينا المصادر التي تدل على معرفة المسلمين به في أوائل القرن الثالث للهجرة:

١ ـــ فلدينا أولاً ما أشار إليه الكتاب المنسوب إلى فلوطوخس بعنوان: « في الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة »، وقد ترجمه قسطا بن لوقا، وهو معاصر لأبي الهذيل[1].

---

١ راجع نشرتنا له في كتابنا: « في النفس لأرسطوطاليس... »، القاهرة سنة ١٩٥٤.

٢ ــ كتاب « الطبيعة » و« ما بعد الطبيعة » لأرسطوطاليس. وهذا الأخير قد ترجمه كله اسطاث للكندي (« الفهرست » لابن النديم، ص ٢٥١، تحقيق فلوجل)، وربما كان في وسع أبي الهذيل أن يطلع عليه.

السكون والحركة

كان أبو الهذيل يرى أن الجسم يجوز أن يتحرك لا عن شيء، ولا إلى شيء (مقالات الإسلاميين ٢/ ١٩) وأن الأجسام قد تتحرك في الحقيقة، وتسكن في الحقيقة، والحركة والسكون هما غير الكون، والجسم في حال خلق الله له لا ساكن ولا متحرك (الكتاب نفسه، ٢/ ٢١).

والأرض ساكنة، والعالم ساكن، وقد جعل الله الأرض ساكنة واقفة لا على شيء (٢/ ٢٢).

وفي الحركة المكانية عنده لا بد أن يمر الجسم المتحرك بالأمكنة كلها، وأحال أن يصير الجسم إلى مكان دون أن يمر بما قبله. وكان النظّام يقول « إنه قد يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان، ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يمر بالثاني على جهة الطفرة، واعتلّ في ذلك بأشياء، منها الدوامة: يتحرك أعلاها أكثر من حركة أسفلها، ويقطع الحز (!) أكثر مما يقطع أسفلها وقطبها. قال: وإنما ذلك لأن أعلاها يماسُّ أشياء لم يكن حاذى ما قبلها » (٢/ ١٨).

ولا يحل الجزء الواحد (= الجوهر الفرد) حركتان (٢/ ١٦).

والذين قالوا إن الحركات أعراض غير الأجسام اختلفوا في الحركات: هل هي مشتبهة أم لا، وهل هي جنس واحد أم أجناس كثيرة أم ليست بأجناس؟

« فقال أبو الهذيل: الحركة لا يجوز أن تشبه الحركة، وكذلك العــرض لا يجــوز أن يشبه العرض، لأن المشتبهين يشتبهان باشتباه. ولكن قد يقال: إن الحركة شبه الحركة.

وزعم أن الإنسان يقدر على حركة وسكون. فإن فعل الحركة في الوقت الثــاني مــن وقت قدرته وفعل معها كوناً يمنةً فهي حركة يمنة، وإن فعل معها كوناً يسرة فهي حركة يسرة ــ وكذلك القول في سائر الجهات، لأنا إذا قلنا « حركة يمنة » فقد ذكرنا الحركة وكوناً يمنــةً، وكذلك إذا قلنا « الحركة يسرة » فإنما ثبتنا الحركة وكوناً يسرةً.

والحركات عنده غير الأكوان والمماسات، وكــذلك الســكون عنــده غيــر الأكــوان والمماسات. ولم يكن يزعم أنه قادر أن يفعل في الوقت الأول حركاتٍ في الثاني، وإنما يقــدر على حركة وسكون. فأي الأكوان فعله في الثاني فالحركة حركة في تلك الجهة مع الســكون. ولم يكن يجعل حركةً خلافاً لحركة. وكان أيضــاً لا يــزعم أن الأعــراض لا تختلــف، لأن المختلف باختلاف يختلف عنده. وكان لا يزعم أن الخلاف ما كان الشيئان به مختلفين، وكذلك الوفاق ما كانا به متفقين. وكان يزعم أن شيئاً يخالف شيئاً بنفسه أو شبهه أو يوافقــه بنفســه. وكان لا يقول: الباري مخالفٌ للعالم » (« مقالات الإسلاميين »، ج ٢، ص ٣٩).

« وحركة الجسم عن المكان الأول إلى الثاني تحدث فيه وهو في المكان الثــاني فــي حال كونه فيها، وهي انتقاله عن المكان الأول وخروجه عنه. وسكون الجسم في المكــان هــو لُبْثه فيه زمانين. فلا بد في الحركة عن المكان من مكانين وزمــانين، ولا بــد للســكون مــن زمانين » (الكتاب نفسه، ج ٢، ص ٤٢).

علم الإنسان

الإنسان في تعريف أبي الهذيل « هو الشخص الظاهر المرئيُّ الذي له يدان ورجلان. وحُكِي أن أبا الهذيل كان لا يجعل شعر الإنسان وظُفره من الجملة التـــي وقـــع عليهـــا اســـم الإنسان... وكان أبو الهذيل لا يقول إن كل بعض من أبعاض الجسد فاعلٌ على الانفــراد، ولا أنه فاعلٌ مع غيره، ولكنه يقول: الفاعل هو وهذه الأبعاض. » (« مقالات الإســـلاميين »، ٢/ ٢٤ ــ ٢٥).

وفي مقابل ذلك نجد بشر بن المعتمر يقول إن الإنسان جسد وروح، وإنهمـــا جميعـــاً إنسان، وإن الفعّال هو الإنسان الذي هو جسد وروح، والنظّام يقول إن الإنسان هـــو الـــروح، ولكنها مُداخِلةٌ للبدن مشابِكة له، وإن كل هذا في كل هذا، وإن البدن آفة عليه وحبس وضاغط له (الكتاب نفسه، جـ ٢، ص ٢٥ ــ ٢٦). ولفهم موقف النظّام هذا نقول إنـــه كـــان يـــرى أن الروح هو جسم، وهي النفس. أما أبو الهذيل فيرى أن النفس معنى غير الروح، والروح غيـــر الحياة، والحياة عنده عَرَض (٢/ ٢٩) وقال أنه يجوز أن يكون الإنسان في حال نومه مسلوب النفس والروح، دون الحياة. واستشهد على ذلك بقوله تعالى: « الله يتوفى الأنفس حين موتهـــا، والتي لم تمت في منامها » (سورة الزمر: ٤٢).

الحواس

اختلف المعتزلة في الحواس الخمس هل هي جنس واحد، أو أجنـــاس مختلفـــة. فقـــال كثير، منهم الجبائي، إنها أجناس مختلفة: فجنس السمع

غير جنس البصر، وكذلك حكم كل حاسة. وهي على اختلافها أعراض غير الحسّـاس. وأبـو الهذيل يقول إن كل حاسة خلاف الحاسة الأخرى، ولا يقول هي مخالفة لها، لأن المخالف هـو ما كان مخالفاً بخلاف. وأما الجاحظ فكان يرى أن الحواس جنس واحد، وأن حاسة البصر من جنس حاسة السمع ومن جنس سائر الحواس. وإنما يكون الاختلاف في جنس المحسوس وفـي مواقع الحسّاس، لا غير ذلك، لأن النفس هي التي تدرك من هذه الطرق، وإنما اختلفت فصـار واحدٌ منها سمعاً والآخر بصراً، والثالث شمّاً على قدر ما مازجها من الموانع. فأمـا جـوهر الحساس فلا يختلف، ولو اختلف جوهر الحساس تمانع وتفاسـد كتمـانع المختلـف وتفاسـد المتضاد.

الأعراض

اختلف المتكلمون في السبب في تسمية أحوال الجسم أعراضاً:

« ١ ــ فقال قائلون: سميت بذلك لأنها تعترض في الأجسام وتقوم بها، وأنكر هـؤلاء أن يوجد عَرَضٌ لا في مكان، أو يحدث عرض لا في جسم، وهذا قول النظّام وكثير من أهـل النظر.

٢ ــ وقال قائلون: لَمْ تُسَمَّ الأعراض أعراضاً لأنها تعترض في الأجسام، لأنه يجـوز وجود أعراض لا في جسم وحوادث لا في مكان... وهذا قول أبي الهذيل.

٣ ــ وقال قائلون: إنما سُمّيت الأعراض أعراضاً لأنها لا لُبث لها، وان هذه التسـمية إنما أُخذت من قول الله عز وجل: « قالوا هذا عارض مُمطِرنا » (٤٦: ٢٤) فسمّوه عارضـاً لأنه لا لبث له، وقال:

« تريدون عَرَض الدنيا » (٨: ٦٧) فسُمِّي عَرَضاً لأنه إلى انقضاء وزوال.

٤ ــ وقال قائلون: سُمي العرض عَرَضاً لأنه لا يقوم بنفسه، وليس من جنس ما يقوم بنفسه.

٥ ــ وقال قائلون: سميت المعاني القائمة بالأجسام أعراضاً باصطلاح مَنْ اصطلح على ذلك من المتكلمين. فلو منع هذه التسمية مانع لم تجد عليه حجةً من كتاب أو سُنة أو إجماع من الأمة وأهل اللغة. وهذا قول طوائف من أهل النظر منهم جعفر بن حرب.

٦ ــ وكان عبد الله بن كُلاَّب يسمي المعاني القائمة بالأجسام أعراضاً، ويسميها أشياء، ويسميها صفات. » (« مقالات الإسلاميين »، جـ ٢، ص ٥٣ ــ ٥٤).

* * *

واختلفوا في الأعراض هل تبقى أم لا؟

« ١ ــ فقال قائلون: الأعراض كلها لا تبقى وقتيْن، لأن الباقي إنما يكون باقياً بنفسه، أو ببقاء فيه. فلا يجوز أن تكون باقية بأنفسها، لأن هذا يوجب بقاءها في حال حدوثها. ولا يجوز أن تبقى ببقاءٍ يحدث فيها، لأنها لا تحتمل الأعراض. والقائل بهذا أحمد بن علي الشطوي، وقال به أبو القاسم البلخي ومحمد بن عبد الله بن مُمَلَّك الأصبهاني. ــ وزعم هؤلاء أن الألوان والطعوم والأراييح والحياة والقدرة والعجز والموت والكلام والأصوات أعراضٌ، وأنها لا تبقى وقتيْن. وهم يثبتون الأعراض كلها، ويزعمون أنها لا تبقى زمانين.

٢ ــ وقال قائلون: إنه لا عَرَض إلاّ الحركات، وإنه لا يجوز أن تبقى. والقائل بهذا: النظام.

٣ ــ وقال أبو الهذيل: الأعراض منها ما يبقى، ومنها ما لا يبقى،

والحركات كلها لا تبقى. السكون منه ما يبقى ومنه ما لا يبقى. وزعم أن سكون أهــل الجنــة سكون باقٍ، وكذلك أكوانهم، وحركاتهم منقطعة متقضية لها آخر. وكان يزعم أنّ الألوان تبقى، وكذلك الطعوم والأراييح والحياة والقدرة تبقى لا في مكان. ويزعم أن البقاء هو قول الله عــزّ وجلّ للشيء: ابْقه، وكذلك في بقاء الجسم وفي بقاء كل ما يبقى من الأعراض. وكــذلك كــان يزعم أن الآلام تبقى وكذلك اللذات. فآلام أهل النار باقية فيهم، ولذات أهل الجنة باقية فــيهم » (« مقالات الإسلاميين »، ج ٢، ص ٤٤).

وكان يرى أن الأجسام ترى، وكذلك الحركات والسكون والألوان والاجتماع والافتراق والقيام والقعود والاضطجاع. والإنسان يرى الحركة إذا رأى الشيء متحركاً، ويرى الســكون إذا رأى الشيء ساكناً برؤيته له ساكناً، وكذلك القول في الألوان والاجتماع والافتراق والقيــام والقعود والاضطجاع. وكل شيء إذا رأى الرائي الجسم عليه فَرَق بينه وبين غيــره إذا كــان على غير تلك المنظرة، وفَرَق بينه وبين غيره مما ليس على منظره ــ فهو راءٍ لذلك الشيء.

وكان يرى أن الإنسان يلمس الحركة والسكون يلمسه للشيء متحركاً أو ساكناً، لأنه قد يفرق بين الساكن والمتحرك بلمسه له ساكناً ومتحركاً، كما يفرق بــين الســاكن والمتحــرك برؤيته لأحدهما ساكناً والآخر متحركاً، وكذلك كل شيء من الأجسام إذا لمسه الإنسان فَــرَق بينه وبين غيره مما ليس على هيئته بلمسه إياه فهو يلمس ذلــك العَــرَضَ، وكــان يــزعم أن الألوان لا تُلمَس، لأن الإنسان لا يفرق بين الأسود والأبيض باللمس.

وكان الجبائي يوافقه في رؤية الأجسام والأعراض، وكان يخالفه في لمس الأعراض.

ويرى النظّام أن من المحال أن تُرى الأعراض، وإنه لا عَرَض

إلاّ الحركة. ومحال أن يرى الإنسان إلاّ الألوان، والألوان أجسام، ولا جسم يـراه الرائـي إلا لون. (راجع « مقالات الإسلاميين »، ج ٢، ص ٤٦ ــ ٤٧).

الخلق والبقاء والفناء

خلق الشيء ــ عند أبي الهذيل ــ هو تكوينه بعد أن لم يكن. وهو إرادة الله له وقولـه له « كُنْ » ولا يجوز أن يخلق الله شيئاً لا يريده ولا يقول له « كُنْ ».

والله يخلق العرض ويخلق الجوهر. والله يخلق الشيء بمعنى أنه يبتدئـه بعـد أن لـم يكن. والابتداء هو خلق الشيء أول مرة، والإعادة خلقه مرة أخرى.

وخلق الشيء غير الشيء، وإعادته له غيره وهو خلقه لـه بعـد فنائـه؛ « وإرادة الله سبحانه للشيء غيرهُ، وإرادته للإيمان غير أمره به. وكان يثبت الابتداء غير المبتدأ، والإعادة غير المُعاد » (« مقالات الإسلاميين »، ج ٢، ص ٤٨).

وعلى العكس من ذلك كان النظّام يرى أن الخَلق « هو الشـيء المخلـوق، وكـذلك الابتداء هو المُبتدأ، والإعادة هي المعاد، والإرادة من الله سبحانه تكون إيجاداً للشـيء، وهـي الشيء، وتكون أمراً وهي غير المراد » (الكتاب نفسه، ج ٢، ص ٤٩).

أما البقاء فقال عنه أبو الهذيل إنه « غير الباقي، والفناء غير الفاني؛ والبقاء (هو) قول الله عز وجل للشيء: ابْقَ! والفناء قوله: افْنَ! » (الكتاب نفسه، ج ٢، ص ٥٠).

« والبقاء والفناء لا يوجدان لا في مكان، وكذلك الخلق، وكذلك الوقت لا في مكــان، ولا يجوز أن يوجد أكثر من وقت واحد. » (الكتاب نفسه، جـ ٢، ص ٥١).

التولــد

من الموضوعات الشائقة التي احتدم الجدل حولها بين المتكلمين مسألة التولُّد.

والتولّد هو أن يحصل الفعل من فاعله بتوسط فعلٍ آخر: كحركة المفتاح بحركة اليــد، وحدوثُ جرح بسبب الإصابة بحجر أو بسهم أطلقه إنسان، وذهاب الحجر الحادث عندما يدفعه دافع له، وانحداره الحادث عن طرحه، وكنحو الألم الحادث عند الضرب.

ويشرحه ابن حزم في « الفصل » (٥/ ٥٩) فيقول: « تنازع المتكلمون فــي معنــىً عبروا عنه بالتولد: وهو أنهم اختلفوا فيمن رمى سهماً فجرح به إنساناً أو غيره، وفــي حــرق النار وتبريد الثلج وسائر الآثار الظاهرة من الجمادات. فقالت طائفة: ما تولد من ذلك عن فعل إنسانٍ أو حيٍّ فهو فعل الإنسان والحيّ. واختلفوا فيما تولد من غير حيٍّ: فقالت طائفة هو فعل الله، وقالت طائفة: ما تولد من غير حيّ فهو فعل الطبيعة، وقال آخرون: كل ذلك فِعْلُ الله عز وجل ».

ومن هذا يتبين أن التولد يقصد به العِلِّيَّة أو السببية، أي: من هو الفاعل لما يقــع مــن أفعال؟ وطبيعي أن ينسب المعتزلة إلى الإنسان الفاعلية فيما يباشره.

ويبين عبد القاهر البغدادي في « أصول الدين » موقف المعتزلة فيقول:

« زعم أكثر القدرية (= المعتزلة) أن الإنسان قد يفعل في نفسه فعلاً يتولد منه فعلٌ في غيـــره، ويكون هو الفاعل لما تولَّد، كما أنه هو الفاعل لسببه في نفسه، وكذلك الضارب متولّـــد عـــن ضربه. وزعموا أيضاً أن فاعل السبب لو مات عُقَيب السبب ثم تولّد من ذلك السبب فعلٌ بعـــد مائة سنة لصار ذلك الميت فاعلاً له بعد موته وافتراق أجزائه بمائة سنة. وأجـــاز المعـــروف منهم ببشر بن المعتمر أن يكون السمع والرؤية وسائر الإدراكات وفنـــون الألـــوان والطعـــوم والروائح متولدةً عن فعل الإنسان » (ص ١٣٧ ـــ ١٣٨).

وقد هاجم ابن الراوندي مذهب أبي الهذيل ومن وافقه من المعتزلة على تثبيت التولـــد، فقال فيما أورده أبو الحسين الخياط في كتاب « الانتصار »:

« ثم قال (ابن الراوندي): وجميع من وافقه (أي وافق أبا الهذيل) من المعتزلـــة علـــى تثبيت التولد يزعمون أن الموتى يقتلون الأصحاء الأشداء علـــى الحقيقـــة دون المجـــاز، وأن المعدومين يقتلون الموجودين ويخرجون أرواحهم من أجسادهم على التحقيـــق دون الاتســـاع والاطلاق. » (ص ٧٦).

وهذا إلزام من ابن الراوندي على ما ذهب إليه أبو الهذيل ومن وافقه مـــن المعتزلـــة على أن من أطلق سهماً مثلاً ومات فوراً وأصاب السهم شخصاً فمات، وكان موته بعد مـــوت من أطلق السهم فإنه يعد فاعلاً لموته لأنه سبب فيه. فألزم ابن الراوندي على هذا ـــ تهكماً ـــ أن يكون الميت فاعلاً للقتل.

وقد رد الخياط على هذا الالزام فقال: « إن أراد بقوله: إن الموتى يقتلون الأصـــحاء، وإن المعدومين يقتلون الموجودين: أن الموتى يباشرون العمل بجوارحهم وسيوفهم فيضـــربون الأعناق فهذا محال، وليس هذا قول أحدٍ من المعتزلة ولا من غيـــرهم. وإن أراد أن الأحيـــاء القادرين على

الأفعال يفعلون في حال حياتهم وصحتهم وسلامتهم وقدرتهم أفعالاً تتولد عنها أفعالٌ بعد موتهم فيُنسب ما يتولد عن أفعالهم بعد موتهم إليهم، إذ كانوا قد سنوه في حياتهم وفعلوا مـــا أوجبـــه. وذلك كرجلٍ أرسل حجراً من رأس جبل فهوى إلى الأرض. ثم أن الله أمات المُرسِل للحجـــر قبل أن يصل الحجر إلى الأرض، فنقول: إن هويّ الحجر بعد موت المُرسِل متولّدٌ عن إرساله إياه، فهو منسوب إليه دون غيره. وكذلك نقول في رجل نزع عن قوسه يريد الهـــدف، فلمـــا خرج السهم عن قوسه أمات الله الرامي، فنقول: إن ذهاب السهم بعد الرامي متولّد عن رميته، فهو منسوبٌ إليه لا إلى غيره. والدليل على ذلك أن ذهاب السهم عند رمي الرامي به لا يعـــدو خصالاً أربعاً:

إما أن يكون فعلاً لله، أو للسهم، أو فعلاً لا فاعل له، أو فعلاً للرامي.

وليس يجوز أن يكون فعلاً لله، لأن الرامي لا يُدخِل الله ــ جل ثناؤه ــ في أفعاله ولا يضطره إليها، لأن الله تعالى مختار لأفعاله. فقد كان يجوز أن يرمي الرامـــي ولا يحـــدث اللهُ ذهاب السهم فلا يذهب. ولو جاز هذا، جاز أن يعتمد جبريل ــ عليه السلام ــ علـــى جـــوزة فيدفعها فلا يحدث الله ذهابها فلا تذهب، وجاز أن يعتمد أقوى الخلق بأحـــدّ مـــا يكـــون مـــن السيوف على قناةٍ فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع. وجاز أن يُجْمَع بين النـــار والحلفـــاء فـــلا يُحدِث الله إحراقها فلا تحترق. وهذا ضربٌ من التجاهل، والتجاهل باب من السوفسطائية.

قلنا (أي الخياط): ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلاً للسهم. لأن السهم موات لـــيس بحيّ ولا قادر. وما كان كذلك لم يَجُز منه الفعل، كما لا يجوز أن يختار ولا يريد ولا يعلم.

ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلاً لا فاعل له، لأن ذلك لو جاز

لجاز أن يوجد كتاب لا كاتب له، وصياغة لا صائغ لها، ولو جاز ذلك جاز أن يوجد كاتب لا كتابة له، وفاعلٌ لا فعل له. وهذا محال.

فلما فسدت هذه الوجوه كلها لم يبقَ إلا أن ذهاب السهم منسوب إلى الرامي به دون غيره، إذ كان هو المسبِّب له.

ثم إني أعلمك ــ علمك الله الخير ــ أن صاحب الكتاب (= ابن الراوندي) داخل في كل ما شنّع به على من أثبت التولد من المعتزلة. وذاك أنا نقول له: حَدثنا عن إنسان نزع في قوسه. فلما فصل السهمُ من يده أماته الله أو أفناه وأعدمه. ثم إن السهم بعد ذلك وصل إلى إنسان فقتله: حَدِّثْنا مَنْ القاتل له؟ فمن قوله: « إن الرامي القاتل له، وقتله إياه هو الإرادة لأن يرميه بالسهم، غير أنه لا يُسمَّى قاتلاً، ولا تسمّى تلك الإرادة قتلاً حتى يصل السهم إلى المرميّ. وتخرج روحه من جسده » ــ يُقال له: فإذا كان السهم إنما وصل إلى المرميّ وخرجت روحه بعد أن أمات الله الرامي أو أعدمه ــ أفلست قد سميته قاتلاً وهو ميت وهو قاتل للحي، وأن المعدوم يسمى قاتلاً للموجود الحيّ القادر؟ وهذا ما أنكرته على أبي الهذيل، وعلى من أثبت التولد من المعتزلة. (« الانتصار »، ص ٧٦ ــ ٧٨).

والاعتراض الذي وجهه ابن الراوندي ــ أو الالزام على أبي الهذيل ــ سيكرره كل خصوم المعتزلة: من الأشعري، حتى البغدادي. مما يؤكد مرة أخرى الدور الخطير الذي لعبه ابن الراوندي في مهاجمة آراء المعتزلة.

والبديل الثالث الذي ذكره الخياط في تقسيمه، وهو أن يكون فعلاً لا فاعل له، قد قال به ثمامة بن الأشرس إذ قال: « إن الأفعال المتولدة لا فاعل لها[1] ».

---

١ عبد القاهر البغدادي: « أصول الدين »، ص ١٣٨، استانبول سنة ١٩٢٨ م.

أما النظّام فله رأي خاص انفرد به دون سائر المعتزلة، ولهذا نَقَدوه في ذلــك، وهــو قوله: « إن المولّدات كلها من أفعال الله تعالى بإيجاب الخلقة[1] »، لأنه كان من القــائلين بــأن للأشياء طبائع عنها تصدر أفعالها بالطبع.

ويقول الشهرستاني (« الملل والنحل »، جـ ١، ص ٨١، بهامش « الفصل ») إن بشــر بن المعتمر « هو الذي أحدث القول بالتولد، وأفرط فيه ». وقد توفي بشر سنة ٢١٠ هـ[2].

وسنرى أن الأشاعرة سينكرون التولّد إنكاراً تاماً لأنهم ينسبون الفعــل كلــه لله، ولــم يقروا بوجود قوانين ولا طبائع، ولهذا « أجازوا أن يمد الإنسان الوتر بالسهم ويرسل يــده ولا يذهب السهم. وأجازوا أيضاً أن يقع سهمه على ما أرسله، ولا يكسره ولا يقطعــه. وأجــازوا أيضاً أن يجمع الإنسان بين النار والحلفاء فلا تحرقها، على نقض العادة، كما أجرى العادة بأن لا يخلق الولد إلاّ بعد وطء الوالدين ولا السِّمَن إلا بعد العلف، ولو أراد خَلْقَ ذلك ابتداءً لقــدر عليه[3]. »

ويصف الأشعري مذهب أبي الهذيل في التولّد فيقول:

« قال أبو الهذيل ومَنْ ذهب إلى قوله: إن كل ما تولّد عن فعله مما تُعْلَم كيفيتــه فهــو فعله، وذلك كالألم الحادث عن الضرب، وذهاب الحجر عند دفعه له، وكذلك انحداره عند زجّه الزاج به من يده، وتصاعده عند رمية الرامي (به) صُعُداً، وكالصوت الحادث عن

١ الكتاب نفسه، ص ١٣٩.

٢ كما قال الذهبي في تاريخه: « بشر بن المعتمر أبو سهل شيخ المعتزلة وصاحب التصانيف، تــوفي ســنة ٢١٠ هـ، وأرخه ابن النجار »؛ وذكر هذه السنة أيضاً السمعاني في « الأنساب » تحت اسم « البشريّ ».

٣ « أصول الدين » للبغدادي، ص ١٣٨.

اصطكاك الشيئيْن، وخروج الروح إنْ كانت الروح جسماً أو بطلانها إنْ كانت عرضاً، فـذلك كله فعله.

وزعم أنه قد يفعل في نفسه وفي غيره بسبب يحدثه في نفسه، فأمـا اللـذة والألـوان والطعوم والأراييح، والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، والجـبن والشـجاعة، والجـوع والشبع، والإدراك والعلم الحادث في غيره عند فعله ــ فذلك أجمعُ عنده فعلُ الله سبحانه.

وكان بشر بن المعتمر يجعل ذلك أجمع فعلاً للإنسان إذا كان سببه منه.

وكان أبو الهذيل يزعم أن ذلك أجمع لا يتولد عن فعله، ولا يعلم كيفيته، وإنما فعله في نفسه الحركة والسكون في نفسه، أو في غيره، وما يتولد عن ضربه، والاصطكاك الذي يفعلـه بين الشيئيْن.

وكان يزعم أن الإنسان يفعل في غيره الأفعال بالأسباب التي يحدثها فـي نفسـه، وأن إنساناً لو رمى إنساناً بسهم ثم مات الرامي قبل وصول السهم إلى المرمى، ثم وصل السهم إلى المرميِّ فآلمه وقتله انه يحدث الألم والقتل الحادثَ بعدُ حالَ موته بالسبب الـذي أحدثـه وهـو حيٌّ، وكذلك لو عُدِم لكان يفعل في غيره وهو معدومٌ بسبب كان منه وهو حيٌّ. وليس يجـوز عنـده، ولا عند بشر بن المعتمر، أنْ يفعل الإنسان قـوةً ولا حيـاةً ولا جسماً » (الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، جـ ١، ص ٧٩ ــ ٨٠. القاهرة، سنة ١٩٥٤).

ابراهيم النظّام

حياته

هو أبو اسحق ابراهيم بن سيّار النظّام.

يقول عنه المرتضى في « أماليه » (جـ ١، ص ١٨٧): « وقيل عنه إنه مولى الزياديين من ولد العبيد »، وفي « الفِصل » لابن حزم (جـ ٤، ص ١٩٣) أنه « مولى بني بُجير بن الحارث بن عباد الضُّبَعي ».

ولقب بـ « النظّام » لأنه « كان نظّاماً للكلام المنثور والشعر الموزون »، كما يقول المعتزلة، أو لأنه « إنما كان ينظم الخرز في سوق البصرة، ولأجل ذلك قيل له النظّام[١] ».

و« هو من أهل البصرة[٢] ».

ولكننا لا نعرف تاريخ ميلاده. واختلفت الأقوال في تاريخ وفاته:

١ ــ فقال ابن نباتة[٣] إن النظام توفي في عام ٢٢١ هـ عن ست وثلاثين

١ عبد القاهر البغدادي: « الفرق بن الفرق »، ص ٧٩، القاهرة سنة ١٩٤٨ م.
٢ أحمد بن يحيى بن المرتضى: « طبقات المعتزلة »، ص ٤٩، بيروت سنة ١٩٦١ م.
٣ « سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون »، ص ١٢٢، القاهرة سنة ١٢٧٨ هـ .

سنة، وعلى هذا يكون مولده سنة ١٨٥ ه.

٢ ــ والذهبي في « تاريخ الإسلام » يضعه في الطبقة الثالثة والعشرين، وهي تشتمل على من مات بين سنة ٢٢١ ه وسنة ٢٣١ ه.

٣ ــ وابن حجر العسقلاني[١] يقول إن النظّام مات في خلافة المعتصم بالله سنة بضع وعشرين ومائتين. والمعتصم تولى الخلافة في ١٢ رجب سنة ٢١٨، واستمرت خلافته حتى وفاته في ١٨ ربيع الأول سنة ٢٢٧ ه.

٤ ــ وابن شاكر الكتبي[٢] يقول إن النظام توفي عام ٢٣١ ه.

وما ذكره ابن نباتة عن عمر النظام لا يمكن قبوله، إذا صح ما يلي:

أ ــ أن النظّام، وهو شاب، اجتمع بالخليل بن أحمد (« طبقات المعتزلة »، ص ٥١، س ٣ وما يليه).

ب ــ أنه حضر مجلس يحيى بن خالد البرمكي، وزير الرشيد، مع طائفة من أهل النظر والكلام[٣]، وشارك في المناظرة، ونحن نعلم أن الرشيد استوزر يحيى بن خالد البرمكي سنة ١٧٠ ه. وأن نكبة البرامكة كانت سنة ١٨٧ ه، ومات يحيى سنة ١٩٠ ه.

جـ ــ أن أبا نواس (المتوفى سنة ١٩٥ أو سنة ١٩٦ أو سنة ١٩٨ ه) قد قصد النظّام في هجومه على « من يدّعي في العلم فلسفة » وما تهكم به على أصحاب الجزء والطفرة.

فإنْ صحت هذه الأخبار فلا بد أن يكون النظام في سنّ ناضجة قبل سنة ١٩٠ ه، أي في حدود الثلاثين، وعلى هذا نفهم إمكان اجتماعه وهو شاب بالخليل بن أحمد (المتوفى سنة ١٧٠ أو سنة ١٧٥ ه)،

---

١ « لسان الميزان »، جـ ١، ص ٦٧.
٢ « عيون التواريخ »، مخطوط باريس، رقم ١٥٨٨، ورقة ٦٧ ب.
٣ المسعودي: « مروج الذهب »، جـ ٦، ص ٣٦٨ ــ ٣٧٢، نشرة باربييه دي مينار في باريس.

وحضوره مجلس يحيى بن خالد البرمكي في الثمانينات من القرن الثاني للهجرة ولهذا نرجح أن يكون تاريخ ميلاده في سنة ١٦٠ هـ (مائة وستين للهجرة) أو قبل ذلك بقليل.

أما فيما يتعلق بتحديد تاريخ وفاته، فإن ذهاب جمهرة المؤرخين إلى تصدُّره في عهد الخليفة المعتصم (٢١٨ ــ ٢٢٧ هـ) يجعل من الأرجح ما يقوله ابن شاكر من أن النظام توفي سنة ٢٣١ هـ (إحدى وثلاثين ومائتين) عن عمر يتراوح بين السبعين والخامسة والسبعين.

* * *

ولا نعلم شيئاً كثيراً عن رحلاته وتنقلاته، فيما عدا كونه « وَرَدَ بغداد[١] » وحضر مجلس يحيى بن خالد البرمكي وزير الرشيد[٢]. أما ما ذكره الدكتور أبو ريدة[٣] من أنه ورد على الكوفة « فلقي بها هشام بن الحكم وجماعة من المخالفين، فناظرهم في أبواب دقيق الكلام، فقطعهم » ــ وأحال على كتاب « طبقات المعتزلة » لابن المرتضى (ص ٢٩ من نشرة أرنولد = ص ٤٤ س ٨ ــ س ٩ من نشرة سوسنة ڤلزر، بيروت سنة ١٩٦١) ــ فهذا وهم منه، إذ هذا الخبر خاص بأبي الهذيل بن العلاّف، ولا شأن له بالنظّام. وقد وهم أيضاً في استناده إلى هذا الخبر في استدلالاته عن تحديد سنة ميلاد النظام[٤].

ولكنه حجّ، إذ يروي الجاحظ (« الحيوان »، جـ ٥، ص ٨٥) « إنه رمى بردائه في بئر النبي صلى الله عليه وسلم، التي من طريق مكة،

١ الخطيب البغدادي: « تاريخ بغداد »، جـ ٦، ص ٩٧.
٢ المسعودي: « مروج الذهب »، جـ ٦، ص ٣٦٨ ــ ٣٧٢. باريس.
٣ « ابرهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية »، ص ٦. القاهرة سنة ١٩٤٦ م.
٤ الكتاب نفسه. ص ٤.

فردته الريح عليه »، وهذه البئر في المدينة[1].

وسافر إلى فرضة الأهواز وجاع هناك حتى أكل الطين، إلى أن أنقذه من حاله السيئة تلك أحد خصومه في الكلام وهو إبراهيم بن عبد العزيز (« الحيوان »، جـ ٣، ص ٤٥١ ــ ٤٥٣). كما سافر إلى كسكر (« الحيوان »، جـ ٤، ص ١٥)، وهي كورة واسعة، وكانت قصبتها واسط وقبلها خسروسابور (ياقوت ٤/ ٢٧٤، فستنفلد).

ويلوح من النوادر التي رواها الجاحظ عنه خصوصاً (« الحيوان »، جـ ٣، ص ٤٥١ ــ ٤٥٣) أنه ــ على الأقل قبل قدومه إلى بغداد ــ كان يعيش في فقر مدقع.

ثقافته ومن تأثر بهم

و« كان في زمان شبابه قد عاشر قوماً من الثنوية، وقوماً من السمنية القائلين بتكافؤ الأدلة. وخالط بعد كبره قوماً من مُلحدة الفلاسفة.

ثم خالط هشام بن الحكم الرافضي، فأخذ عن هشام وعن ملحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ. ثم بنى عليه قوله بـ « الطفرة »، التي لم يسبق إليها وهمُ أحدٍ قبله.

وأخذ من الثنوية قوله بأن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب.

وأخذ عن هشام بن الحكم أيضاً قوله بأن الألوان والطعوم والروائح والأصوات ــ أجسام. وبنى على هذه البدعة قوله بتداخل الأجسام في حيّزٍ واحد.

---

١ الأزرقي: « أخبار مكة »، جـ ٢، ص ١٧٧.

ودوَّن مذاهب الثنوية وبدع الفلاسفة وشُبه الملحدة في دين الإسلام.

وأُعجب بقول البراهمة بإبطال النبوات، ولم يجسر على إظهار هذا القول خوفاً من السيف.

فأنكر إعجاز القرآن في نظمه.

وأنكر ما روي في معجزات نبينا ــ صلى الله عليه وسلم ــ: من انشقاق القمر، وتسبيح الحصا في يده، ونبوع الماء من بين أصابعه ــ ليتوصل بإنكار معجزات نبينا عليه السلام إلى إنكار نبوته. » (البغدادي: « الفرق بين الفِرَق »، ص ٧٩، القاهرة سنة ١٩٤٨).

وهذه أخطر صحيفة اتهام وجهها مؤرخو الفرق إلى النظّام لبيان أنه غير أصيل، وأنه إنما تأثر بأعداء الدين الإسلامي: من ثنوية، وفلاسفة ملحدين، وبراهمة.

« وقد حفظ القرآن والتوراة والإنجيل والزبور وتفسيرها، مع كثرة حفظه الأشعار والأخبار واختلاف الناس في الفتيا » (« طبقات المعتزلة »، ص ٥٠).

نبوغه المبكر

هناك أخبار كثيرة عن نبوغ النظّام المبكر وذكائه المفرط وسرعة بديهته.

ومن ذلك: « روي أن الخليل (بن أحمد) قال له وهو شاب، ممتحناً له وفي يد الخليل قدح زجاج: يا بنيّ! صِف لي هذا، فقال: أمدحُ أم أذمُ؟ قال: امدح! فقال: نعم! يريك القذى، ولا يقبل

الأذى، ولا يستر ما ورا. قال: فذمّها! قال: سريعٌ كسرها، بطيءٌ جبرها. قال: فصفْ لي هذه النخلة! فقال مادحاً: حُلْوٌ مجتناها، باسق منتهاها، ناضرٌ أعلاها. وقال في ذمها: صعبة المرتقى، بعيدة المجتنى، محفوفة بالأذى. فقال الخليل: يا بنيّ! نحن إلى التعليم منك أحوجُ » (« طبقات المعتزلة »، ص ٥١).

وفي « الغرر والدرر » للمرتضى (جـ ١، ص ١٨٩): « وحكي أن أبا النظام جاء به وهو حدثٌ إلى الخليل بن أحمد ليعلمه. فقال له الخليل يمتحنه وفي يده قدح زجاج... » ثم يورد باقي القصة.

والغريب أن الحكاية الأخرى التي تروى عن حضور بديهته تتعلق بوصف الزجاج أيضاً: « قال أبو عبيدة (معمر بن المثنى): ما ينبغي أن يكون في الدنيا مثله. فإني امتحنته فقلت له: ما عيب الزجاج؟ فقال على البديهة: « يسرع إليه الكسر ولا يقبل الجبر » («طبقات المعتزلة»، ص ٥٠).

لكن الخليل بن أحمد توفي عام ١٧٠ هـ أو ١٧٥ هـ[١]، فيصح اجتماعهما على هذا التاريخ الأخير وعلى فرض أن النظام ولد سنة ١٦٠ هـ أو قبلها.

طبعه

قال عنه الجاحظ[٢] أنه كان « أضيق الناس صدراً بحمل سرّ، وكان

١ « الفهرست » لابن النديم: ١٧٠ هـ (ص ٢٤٢، فلوجل)؛ ابن خلكان، جـ ١، ص ٢١٧: ١٦٠ أو ١٧٠ أو ١٧٥ هـ.

٢ الجاحظ: « الحيوان »، جـ ٥، ص ١٨٧، القاهرة سنة ١٩٤٣ م.

شرَّ ما يكون إذا يؤكد عليه صاحبُ السرّ. وكان إذا لم يؤكد عليه ربما نسي القصـــة، فيســلمُ صاحب السرّ.

وقال له مرةً قاسمٌ التمّار: سبحان الله! ما في الأرض أعجب[1] منك! أودعتك سرًّا فلــم تصبر عن نشره يوماً مرةً واحداً، والله لاشكونَّك للناس! فقال: يا هؤلاء! سلوه نممتُ عليه مرةً واحدة، أو مرتين، أو ثلاثاً، أو أربعاً، فلمن الذنب؟

فلم يرضَ بأن يشاركه في الذنب حتى صيّر الذنب كله لصاحب السر ».

تلاميذه

ذكر البغدادي[1] من تلاميذه: الأسواري، ابن حائط، فضل الحدثي، الجــاحظ. ويــذكر المرتضى: أبو عفان النظّامي وزرقان.

والأسواري هو علي الأسواري. « قال أبو القاسم: وكان من أصــحاب أبــي الهــذيل وأعلمهم. فانتقل إلى النظّام. وروي أنه صعد بغداد لفاقة لحقته، فقال النظام: ما جاء بك؟ فقال: الحاجة. فأعطاه ألف دينار وقال له: ارجع من ساعتك. فقيل إنه (أي النظام) خــاف أن يــراه الناس فيُفضّل عليه[2] » وقد ذكر ابن الخياط كثيراً من آرائه في « الانتصار » (١٧، ١٣، ٢٠ ــ ٢١، ٦١، ٩٩، ١٦٨).

وأحمد بن حائط[3] ترجم له الصفدي ترجمة واسعة في كتــاب « الــوافي بالوفيــات » وجعله الشهرستاني من أصحاب المذاهب.

---

١ « الفرق بين الفرق »، ص ٨٠. القاهرة سنة ١٩٤٨.
٢ « طبقات المعتزلة »، ص ٧٢.
٣ اختلف في رسم اسمه: فابن الأثير ضبطه بالخاء المفخمة والباء بدل الياء.

وزرقـــان هو صاحب كتـــاب « المقـــالات » وعنه ينقل الأشعري كثيراً والخياط في « الانتصار ».

وفضل الحدثي هو فضل الحذّاء « وقد كان معتزلياً نظامياً إلى أن خلّط وترك الحـــق، فنفته المعتزلة وطرته عن مجالسها » (« الانتصـــار »، ص ١٤٩). والمؤلفـــون المتـــأخرون يذكـــرون رسمه هكذا: الحدثي، ولكن ورد في « الانتصـــار »: الحذاء. والسمعاني يزعم أنه « الحدثي: بفتح الحاء المهملة وفتح الدال المهملة وبعدها الثاء بثلاث من فوق. هذه النسبة إلى بلدة: الحديثة وهي بلدة على الفرات... والحديثية (كذا!) طائفة من المعتزلة أصـــحاب فضـــل الحديثي (كذا بالياء) وهو من أصحاب النظام. وقد ذكرت بعض مقالاتهم في الخابطية. وكانـــا يطعنان في النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ في نكاحه، ويقولان: كان أبو ذر الغفاري أزهـــد منه » (« الأنساب » للسمعاني تحت كلمة: حدثي).

وقد قال الجاحظ[١] ــ وهو من تلاميذ النظام ــ عن النظام وتلاميذه وفضلهم: « إنْ لـــم أقل: ولولا أصحاب إبراهيم وإبراهيم لهلكت العوامُّ من المعتزلة ــ فإني أقول: إنه قد أنهج لهم سُبلاً، وفتق لهم أموراً، واختصر لهم أبواباً، ظهرت فيها المنفعة، وشملتهم بها النعمة ».

رأي الجاحظ في أستاذه النظّام

قال الجاحظ في وصف النظام:

« كان إبراهيم المأمون اللسان، قليل الزَّلل والزَّيغ في باب الصدق

١ « الحيوان »، ج ٤، ص ٢٠٦. القاهرة، سنة ١٩٤٠.

والكذب. ولم أزعم أنه قليل الزيغ والزلل على أن ذلك قد كان يكون منه وإنْ كان قليلاً، بل إنما قُلت على مثل قولك: فلانٌ قليل الحياء. وأنت لست تريد هناك حياءً البتة. وذلك أنهم ربما وضعوا: « القليل » في موضع: « ليس ».

وإنما كان عليه الذي لا يفارقه سوءَ ظنّه، وجودةَ قياسه على العارف والخاطر والسابق الذي لا يوثق بمثله. فلو كان بدل تصحيحه القياس التمس تصحيح الأصل الذي كان قاس عليه أمره على الخلاص! ولكنه كان يظن الظنّ ثم يقيس عليه وينسى أن بدءَ أمره كان ظناً. فإذا أتقن ذلك وأيقن، جزم عليه، وحكاه عن صاحبه حكاية المستبصر في صحة معناه. ولكنه كان لا يقول: « سمعت » ولا « رأيت ». وكان كلامه إذا خرج مخرج الشهادة القاطعة لم يشك السامع أنه إنما حكى ذلك عن سماع قد امتحنه، أوعن معاينةٍ قد بهرته[1]. »

وقد نقل الجاحظ عنه كثيراً من النوادر، تجدها متناثرة في كتاب « الحيوان » خصوصاً، كما أورد آراءه في الحيوان، على نحوٍ فكه طريف، وهذه النصوص إنما تفيد من يدرس الجانب الأدبي في النظّام، وهذا ليس موضوعنا هنا. ولهذا أضربنا صفحاً عن ذكره.

الردود عليه

وقد رد عليه أكثر[2] شيوخ المعتزلة ومنهم أبو الهذيل وذلك في كتابه المعروف بـ« الرد على النظّام »، وفي كتابه عليه في الأعراض،

---

١ « الحيوان »، جـ ٢، ص ٢٢٩ ــ ٢٣٠. القاهرة، سنة ١٩٣٨.
٢ انظر عبد القاهر البغدادي: « الفرق بين الفرق »، ص ٨٠. القاهرة سنة ١٩٤٨.

والإنسان، والجزء الذي لا يتجزأ.

ومنهم الجبائي: في قول النظّام إن المتولدات من أفعال الله بإيجاب الخلقة، كما رد عليه في إحالة قدرة الله على الظلم وقوله بالطبائع، وله في ذلك كتاب عليه وعلى مُعْمر في الطبائع.

ومنهم الاسكافي: رد عليه في كثير من الآراء.

وجعفر بن حرب صنف كتاباً يهاجم فيه النظّام لإبطاله الجزء الذي لا يتجزأ.

ولأبي الحسن الأشعري ثلاثة كتب في الرد على النظّام.

وللقلانسي عليه كتب ورسائل.

وللقاضي أبي بكر محمد بن أبي الطيب الباقلاني كتاب كبير في نقض أصول النظّام، وأشار إلى ضَلالاته، في كتاب « إكفار المتأولين ».

مؤلَّفاته

لم يذكر له صاحب « الفهرست » مؤلفات.

١ ــ وذكر له الأشعري في « مقالات الإسلاميين » اسم كتاب في « الجزء » (ج ٢، ص ١٤).

٢ ــ وذكر الخياط اسم كتاب له بعنوان « العالم » نصر فيه ما قاله الملحدون في العالم (« الانتصار »، ص ١٧٢).

٣ ــ وذكر البغدادي في « الفرق بين الفِرَق » أن النظّام « صنف كتاباً على الثنوية » (ص ٨١ ــ ٨٣. القاهرة سنة ١٩٤٨).

٤ ــ وذكر الخياط اسم كتاب آخر « في التوحيد » (« الانتصار »، ص ١٤ س٤).

جليل الكلام

الله وصفاته

كان النظّام يرى أن صفات الله هي إثبات لذاته وفي الوقت نفسه نفي لمسلوبات هذه الصفات: « فمعنى قولي « عالم »: إثبات ذاته ونفي الجهل عنه، وقولي: « قادر »: إثبات ذاته ونفي العجز عنه، ومعنى قولي « حي »: إثبات ذاته ونفي الموت عنه ــ وكذلك قوله في سائر صفات الذات على هذا الترتيب. وكان يقول إن الصفات للذات إنما اختلفت لاختلاف ما يُنفى عنه من العجز والموت وسائر المتضادات من العمى والصمم وغير ذلك، لا لاختلاف ذلك في نفسه[1] ». وإذن فاختلاف الصفات راجع إلى اختلاف ما ينفى عن الله من أنحاء النقص أو العجز أو الموت. وفي هذا تأكيد قاطع لوحدة الذات الإلهية ونفي كل مظنة اختلاف فيها من أي وجه كان هذا الاختلاف.

والله لم يزل سميعاً بصيراً.

---

١ الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، جـ ١، ص ٢٢٧. القاهرة سنة ١٩٥٠.

الله مريد

ويرى النظّام أن قولنا « الله مريد لتكوين الأشياء معناه أنه كوّنها، وإرادته للتكوين هي التكوين. والوصف له بأنه مريد لأفعال عباده معناه أنه آمرٌ بها، والأمر بها غيرُها. قال: وقد نقول: إنه مريدٌ الساعة أن يُقيم القيامة — ومعنى ذلك أنه حاكم بذلك مخبر به. وإلى هذا القول يميل البغداديون من المعتزلة » (الكتاب نفسه، جـ ١، ص ٢٤٥).

وقال إننا إذا قلنا أنه تعالى مريد لفعل نفسه « فمرادنا أنه يفعله لا على وجه السهو والغفلة. وإذا قلنا إنه مريد لفعل غيره فغرضنا أنه آمِرٌ به ناهٍ عن خلافه[1] ».

ويتعرض الشهرستاني لمسألة كون الباري تعالى مريداً على الحقيقة فيقول: « ذهب النظّام والكعبي إلى أن الباري تعالى غير موصوف بها على الحقيقة، وإن ورد الشرعُ بذلك. فالمراد بكونه تعالى مريداً لأفعاله إنه خالقها ومنشئها. وإن وصِف بكونه مريداً لأفعال العباد فالمراد بذلك أنه أمر بها. وان وصِف بكونه مريداً أزلاً فالمراد بذلك انه عالم فقط[2]. »

قدرة الله وفِعلُ الأصلح

وهنا مسألة رئيسية تتعلق بمقدورات الله، وهي: هل يجوز أن يَقْدِر الله سبحانه على جنس ما أقدر عليه عباده، أو لا يوصف بالقدرة على ذلك أو على بعضه؟

١ القاضي عبد الجبار: « شرح الأصول الخمسة »، ص ٤٣٤، القاهرة سنة ١٩٦٥.
٢ الشهرستاني: « نهاية الاقدام في علم الكلام »، ص ٢٣٨، نشرة ألفرد جيوم.

وقد قال البغداديون من المعتزلة: لا يوصف الباري بالقدرة على فعل عباده، ولا على شيء هو من جنس ما أقدرهم عليه.

وقال محمد بن عبد الوهاب الجبائي وكثير من المعتزلة إن الباري سبحانه قادر على ما هو من جنس ما أقدر عليه عباده من الحركات والسكون وسائر ما أقدر عليه العباد.

وعلى هذا قول من أخذوا بهذا الرأي من المعتزلة إن البارئ قادر أن يظلم ويجور، قادر على ظلم غيره.

فجاء النظّام وأصحابه ومنهم علي الأسواري والجاحظ وغيرهم فقالوا: « لا يوصف الله سبحانه بالقدرة على الظلم والكذب، وعلى ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح... وأحالوا أن يوصف الباري بالقدرة على عذاب المؤمنين والأطفال والقائهم في جهنم[١] ».

وقال النظّام: لا يوصف الله بالقدرة على أن يخلق قدرة غير القادر، وحياة غير الحي، وأحال ذلك[٢].

وقال: « لا يجوز أن يُقْدِر الله سبحانه أحداً إلى على الحركات، لأنه لا عرض إلا الحركات، وهي جنس واحد، ولا يجوز أن يُقدر على الجوهر، ولا على أن يخلق الإنسان في غيره حياةً[٣] ».

وقال أيضاً: إن ما يقدر الله عليه من اللطف لا غاية له ولا كل، وإن ما فعل من اللطف لا شيء أصلح منه، إلاّ أن له عند الله سبحانه أمثالاً، ولكل مثلٍ مثلٌ، ولا يقال: يقدر على أصلح مما فعل أن يفعل، ولا يقال: يقدر على دون ما فعل أن يفعل، لأن فِعل ما دون ــ نقصٌ، ولا يجوز على الله عز وجل فِعْلُ النقص. ولا يقال:

١ الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، جـ ٢، ص ٢٠٨ ــ ٢٠٩.
٢ الكتاب نفسه، جـ ٢، ص ٢١٦.
٣ الكتاب نفسه، جـ ٢، ص ٢١٧.

يقدر على ما هو أصلح، لأن الله سبحانه لو قدر على ذلك ولم يفعل كان ذلك بخلاً[1] ».

وقد توسع في شرح هذه المسألة والخلاف بين النظّام وأبي علي الأسواري والجاحظ من ناحية وبين فريق آخر من المعتزلة ــ القاضي عبد الجبار في « شرح الأصول الخمسة » فقال:

« فصل... في أنه تعالى موصوف بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحاً.

والخلاف فيه مع النظّام وأبي علي الأسواري والجاحظ ــ فإنهم ذهبوا إلى أنّه تعالى غير موصوف بالقدرة على فعل ما لو فعله لكان قبيحاً ــ وإلى هذا ذهبت المجبرة: فإن من مذهبهم أن الله تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح، وأن قدر على أن يجعله كسباً للعبد. إلا أن حالهم بخلاف حال النظّام وطبقته لأنهم ناقضوا من حيث أضافوا إلى الله تعالى كل قبيح، والنظّام لم يناقض.

والدليل على صحة ما نقوله هو ما قد ثبت أنه تعالى قادر على أن يخلق فينا العلم الضروري، فيجب أن يكون قادراً على أن يخلق بدله: الجهل، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد، والجهل قبيح.

وإن شئت فرضت الكلام في أهل الجنة فتقول: إنه تعالى قادر على خلق الشهوة فيهم، فيجب أن يكون قادراً على أن يخلق فيهم النفرة، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد. ومعلومٌ أنه تعالى لو خلق فيهم النفرة لكان قبيحاً.

وإن شئت فرضت الكلامَ في فعل يجوز أن يقع فيكون قبيحاً، ويقع فيكون حسناً. فنقول: إذا قدر على إيقاعه على أحد الوجهين، فتجب

---

١ الكتاب نفسه، جـ ٢، ص ٢٢٥.

قُدرته على أن يوقعه على الوجه الآخر، لأن القدرة إنما تتعلق بالإيجاد والإحداث دون وجوه الأفعال. ــ يبين ذلك أن أحدنا كما يقدر على أن يقول: زيد في الدار، وهو فيها يقدر على أن يقول ذلك وليس هو فيها. وكذلك الحالُ في القديم تعالى: إذا قدر على الصدق وجَبَ قدرتُه على الكذب، لأنهما شيء واحد لا يختلفان إلاّ بحسب اختلاف المخبَر عنه، وذلك مما لا يوجب تغير القدرة عليه. وكذلك إذا قدر على إحياء الميت عقب دعوى المدعي للنبوة وهو صادق، وجب قدرته على احيائه عقب دعواه وهو كاذب.

وقد ألزمهم مشايخنا ــ رحمهم الله ــ على هذا المذهب أن يكون أضعف القادرين منا أقوى من الله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. قالوا، بيان هذا: إن الطفل الذي لا يقدر على أن يحمل منا يقدر على أن يزج الغير وهو واقف على شفير النار فيوقعه فيها وإن لم يستحق ذلك، والقديم تعالى غير قادرٍ عليه عندهم، لأن ذلك قبيح. فيجب فساد قولهم.

قالوا: لو كان الله قادراً على القبيح لوجب أن يوقعه.

قلنا: ليس يجب في كل من قدر على الشر أن يوقعه لا محالة. ألا ترى أن أحدنا مع قدرته على القيام ربما يكون قاعداً، ومع قدرته على الكلام ربما يكون ساكتاً. فكيف أوجبتم في القادر على الشيء أن يوقعه بكل وجه؟ وكذلك فالقديم تعالى قادرٌ على أن يقيم القيامة الآن، ثم إذا لم تَقُم لم يقدح (ذلك) في كونه قادراً.

وقالوا: لو كان القديم تعالى قادراً على القبيح لوجب صحة أن يوقعه.

قلنا: ما تريدون بالصحة؟ فإن أردتم يجب أن يوقعه ــ فقد أجبنا عن ذلك. وإن أردتم أنه يجب أن يكون قادراً عليه ــ فذلك مجابٌ إليه.

فإنْ قالوا: إذا كان القديم تعالى قادراً على القبيح ــ فما الذي أمَّنكم من أن لا يوقعه؟

قلنا: دلالة العدل، وهو علمه بقبح القبيح واستغناؤه عنه هو الذي أمَّننا من ذلك، فصـــحَّ ما قلناه، وصح أنه تعالى موصوف بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحاً[1] ».

رأيه في إعجاز القرآن

قال النظّام في إعجاز القرآن أجراً رأي ظهر حتى الآن. فاجماع المسلمين منعقد على أن نظم القرآن معجز، بمعنى أنه لا يمكن الاتيان بمثله من حيث النظم والبلاغة والفصاحة.

أما النظام فقال، فيما يروي عبد القاهرة البغدادي[2]: « إن نظم القرآن وحُســنَ تــأليف كلماته ليس بمعجزة للنبي عليه السلام، ولا دلالةً على صدقه في دعواه النبــوة. وإنمــا وجــه الدلالة منه على صدقه: ما فيه من الإخبار عن الغيوب. فأما نَظْم القرآن وحسن تأليف آياتــه فإن العباد قادرون على مثله وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف ».

ويعقب البغدادي على هذا فيقول: « وفي هذا عنادٌ منه لقول الله تعــالى: « قُــل لَّــئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَـذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً » (الإسراء: ٨٨) ولم يكن غرض منكر إعجاز القرآن إلا إنكار نبوة من تحدى العرب بأن يعارضوه بمثله ».

١ « شرح الأصول الخمسة » للقاضي عبد الجبار بن أحمد. ص ٣١٣ ــ ٣١٥. القاهرة، سنة ١٩٦٥.
٢ « الفرق بين الفرق »، ص ٨٧. القاهرة سنة ١٩٤٨.

والبغدادي هنا ــ كما في كل موضع يتعلق بالمعتزلة ــ إنما ينقل نقلاً عن ابن الراوندي. قال ابن الراوندي ــ كما ورد في « الانتصار » للخياط (ص ٢٧ ــ ٢٨):

« ثم قال (أي ابن الراوندي): وكان (أي النظّام) يزعم أن نظم القرآن وتأليفه ليسا بحجةٍ للنبي صلى الله عليه، وان الخلق يقدرون على مثله. ثم قال (أي ابن الراوندي): هذا مع قول الله عز وجل: « قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَـذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ».

ويرد الخياط على ما أورده ابن الراوندي موضحاً رأي النظّام هكذا:

« اعلم ــ علمك الله الخير ــ أن القرآن حجة للنبي عليه السلام على نبوته عند إبراهيم (النظّام) من غير وجه:

فأحدها: ما فيه من الإخبار عن الغيوب مثل قوله: « وعَدَ الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض » الآية، ومثل قوله: « قل للمخلَّفين من الأعراب » الآية، ومثل قوله: « ألم غُلِبت الرومُ في أدنى الأرض وهم من بعد غَلَبهم سَيَغْلِبون »، وقوله: « أنكم أولياءُ للهِ من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين » ثم قال: « ولا يتمنّونه أبداً بما قدّمت أيديهم » فما تمناه منهم أحد، ومثل قوله: « فقل تعالوا نَدْعُ أبناءنا وأبناءكم، ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم » الآية، ومثل إخباره بما في نفوس قوم وبما سيقولونه. وهذا وما أشبهه في القرآن كثير.

فالقرآن عند إبراهيم (النظّام) حجةٌ على نبوة النبي ــ صلى الله عليه ــ من هذه الوجوه وما أشبهها، وإياها عنى الله بقوله قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَـذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ».

وأما قول صاحب الكتاب (= ابن الراوندي): « فإن زعم أصحاب

ابراهيم كذا قيل لهم كذا » فليس منهم أحدٌ يحتج بما ذكره عنهم. وإنما أراد تطويل الكتاب وتسهيل الكلام على نفسه. »

ورد الخياط هنا يتضمن اعترافاً منه بما قال ابن الراوندي عن النظّام من أنه لم يكن يرى في نظم القرآن وتأليفه حجةً ومعجزة، وإنما الإعجاز فيه من ناحية الإخبار عن الغيوب.

ويبين البغدادي في « أصول الدين » (ص ١٨٤) رأي النظّام وأكثر القدرية، أي المعتزلة، في إعجاز القرآن فيقول:

« وزعم النظّام أن الإعجاز في القرآن من جهة ما فيه من الإخبار عن الغيوب؛ ولا إعجاز في نظمه. وزعم مع أكثر القدرية أن الناس قادرون على مثل القرآن، وعلى ما هو أبلغ منه في الفصاحة والنظم. وقد أكذبهم الله عز وجل في ذلك بأن تحدى المشركين بأن يأتوا بعشر سُوَر مثله مفتريات، ولا يكون في الافتراء تحقيق غيب. فدلّ على أنه إنما أراد به تحقيق إعجازه من جهة النظم والفصاحة.

فإن قيل: إذا كانت فصاحة القرآن لا يعرفها إلاّ العرب، فكيف عرفت العجمُ وجه الاعجاز فيه؟ قيل: إذا علمت العجمُ أن العرب أهل اللسان وقد عجزوا عن معارضته فيه علموا كونه معجزاً، كما أن السحرة لما عجزت عن معارضة موسى في عصاه عرف غيرها وجه الاعجاز في العصا وانها ليست بسحر، لأنها لو كانت سحراً لعارضته السَّحَرة بمثلها. كذلك العجم تعلم أن القرآن لو كان من جنس كلام البشر لقدر على مثله أهلُ اللغة ».

والأشاعرة يرون أن القرآن معجز من وجوه:

« ١ ــ منها: نظمه العجيب في البلاغة والفصاحة الخارجة عن العادة في نظم الخطب والشعر والمزدوج من الكلام، ونحو ذلك؛

٢ ــ ومنها: ما فيه من الإخبار عن غيوب سالفة، وذلك عجيب

إذا وردت ممن لم يعرف الكتب ولم يجالس أصحاب التواريخ،

٣ ــ ومنها الإخبار عن غيوب كانت في المستقبل كما وقع في الخبر عنها على التفصيل، لا على وجه تخمين الكهنة والمنجمين[١] ».

ولكن هناك وجهاً رابعاً قالت به طوائف، ودافع عنه ابن حزم في « الفصل » وهو أن وجه إعجازه أن الله منع الخلق من القدرة على معارضته فقط. وهذا الرأي هو المعروف بـ« الصرفة » أي أن الله صرَفَ العرب عن معارضته مع قدرتهم على ذلك، وهذا الصرف هو الدليل على الإعجاز. ويرد ابن حزم على القائلين بأن « وجه إعجازه كونه في أعلى مراتب البلاغة ». وبهذا ينتهي إلى ما انتهى إليه النظّام من إنكار إعجازه في نظمه وبلاغته. يقول ابن حزم في الرد على من قال بأن وجه إعجاز القرآن كونه في أعلى مراتب البلاغة، وفي الدفاع عن رأيه في صرف الله الناس عن معارضته:

« فأما الطائفة التي قالت إنما إعجازه لأنه في أعلى درج البلاغة فإنهم شغبوا في ذلك بأن ذكروا آيات منه مثل قوله تعالى « ولكم في القصاص حياة » (البقرة ١٧٩)، ونحو هذا.

وموّه بعضهم بأن قال: لو كان كما تقولون من أن الله تعالى منع من معارضته فقط لوجب أن يكون أغثَّ ما يمكن أن يكون من الكلام، فكانت تكون الحجة بذلك أبلغ[٢].

قال أبو محمد (ابن حزم): ما نعلم لهم شغباً غير هذين. وكلاهما لا حجة لهم فيه:

أما قولهم: « لو كان كما قلنا لوجب أن يكون أغث ما يمكن أن

---

١ عبد القاهر البغدادي: « أصول الدين »، ص ١٨٣ ــ ١٨٤. استانبول سنة ١٩٢٨.

٢ أي بعجزهم حتى عن معارضة الكلام الغث، مما يدل على أن ذلك بمعجزة من الله أن صرفهم وأعجزهم عن القيام بذلك.

يكون من الكلام فكانت تكون الحجة أبلغ » ـــ فهذا هو الكلام الغث حقاً لوجوه:

١ ـــ أحدها: أنه قول بلا برهان، لأنه يُعْكَس عليه قولُه بنفسه، فيقال له: بل لـــو كـــان إعجازه لكونه في أعلى درج البلاغة لكان لا حجة فيه، لأن هذا يكون في كل مَنْ كـــان فـــي أعلى طبقة. وأما آيات الأنبياء فخارجة عن المعهود. فهذا أقوى من شغبهم.

٢ ـــ وثانيها: إنه لا يُسأل الله تعالى عما يفعل ولا يقال له لِمَ عجَّزت بهذا الـــنظم دون غيره؟ ولِمَ أرسلت هذا الرسولَ دون غيره؟ ولِمَ قلبت عصا موسى حيةً دون أن تقلبها أسداً؟ ـــ وهذا كله حمق ممن جاء به لم يوجبه قط عقلٌ. وحَسْبُ الآية أن تكون خارجة عـــن المعهـــود فقط.

٣ ـــ وثالثها: إنهم حين طردوا سؤالهم ربَّهم بهذا السؤال الفاسد لزمهم أن يقولوا: هلا كان هذا الإعجاز في كلامٍ بجميع اللغات فيستوي في معرفة إعجـــازه العـــربُ والعجـــمُ، لأن العجم لا يعرفون إعجاز القرآن إلاّ بإخبار العرب فقط. ـــ فبطل هذا الشغب الغث والحمـــد لله رب العالمين.

قال أبو محمد (ابن حزم): وأما ذكرهم « ولكم في القصاص حياة » وما كان نحوهـــا من الآيات فلا حجة لهم فيها. ويقال لهم: إن كان كما تقولون ـــ ومعاذَ الله من ذلك! ـــ فإنمـــا المعجز منه على قولكم هذه الآيات خاصة، وأما سائره فلا. وهذا كفرٌ لا يقوله مسلم.

فإنْ قالوا: جميع القرآن مثل هذه الآيات في الإعجاز ـــ قيل لهم: فلِمَ خصصتم بالـــذكر هذه الآيات دون غيرها إذاً؟ وهل هذا منكم إلا إيهام لأهل الجهل أن من القرآن معجزاً وغيـــر معجز؟

ثم نقول لهم: قولُ الله تعالى: « وأوحينا إلى إبراهيم وإســـماعيل واســـحق ويعقـــوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وأتينا

داود زبوراً » (النساء ١٦٣) ــ أمعجز هو على شروطكم في كونه في أعلى درج البلاغة. أم ليس معجزاً؟ فإن قالوا: ليس معجزاً ــ كفروا. وإن قالوا: انه معجز ــ صدقوا؟ وسئلوا: هل على شروطكم في أعلى درج البلاغة؟ فإن قالوا: نعم! ــ كابروا وكفوا مؤونتهم، لأنها أسماء رجالٍ فقط ليس على شروطهم في البلاغة.

وأيضاً: فلو كان إعجاز القرآن لأنه في أعلى درج البلاغة لكان بمنزلة كلام الحسن وسهل بن هارون والجاحظ وشعر امرئ القيس. ومعاذ الله من هذا! لأن كل ما يسبق في طبقته لم يؤمن أن يأتي من يماثله ضرورةً. فلا بد لهم من هذه الخطة، أو من المصير إلى قولنا أن الله تعالى منع من معارضته فقط.

وأيضاً: فلو كان إعجازه من أنه في أعلى درج البلاغة المعهودة لوجب أن يكون ذلك لآيةٍ ولما هو أقل من آية. وهذا ينقض قولهم أن المعجز منه ثلاث آيات، لا أقل.

فإن قالوا: فقولوا أنتم: هل القرآن موصوفٌ بأنه في أعلى درج البلاغة، أم لا؟

قلنا ــ وبالله تعالى التوفيق ــ: إنْ كنتم تريدون أن الله قد بلغ به ما أراد ــ فنَعَمْ هو في هذا المعنى في الغاية التي لا شيء أبلغ منها. وإنْ كنتم تريدون: هل هو في أعلى درج البلاغة في كلام المخلوقين ــ فَلا، لأنه ليس من نوع كلام المخلوقين: لا من أعلاه، ولا من أدناه، ولا من أوسطه. وبرهان هذا أن إنساناً لو أدخل في رسالة له أو خطبة أو تأليف أو موعظة حروف الهجاء المقطعة لكان خارجاً عن البلاغة المعهودة جملةً بلا شك.

فصحّ أنه ليس من نوع بلاغة الناس أصلاً، وأن الله تعالى مَنَع الخَلْق من مثله، وكساه الإعجاز، وسلبه جميعَ كلام الخلق. برهان

ذلك أن الله حكى عن قومٍ من أهل النار أنهم يقولون إذا سئلوا عن سبب دخولهم النـــار: « لـــم نَكُ مِنَ المصلّين، ولم نك نُطْعِم المسكين، وكنا نخوض مع الخائضين، وكنا نكذّب بيوم الــدين حتى أتانا اليقين » (المدثر ٤٣ ــ ٤٧)، وحكى تعالى عن كافر قال: « إن هذا إلا سِحْرٌ يُؤثر، إن هذا إلاّ قولُ البَشَر » (المدثر ٢٤ ــ ٢٥). وحكى عن آخرين أنهم قالوا: « لن نــؤمن لــك حتى تفجِّر لنا من الأرض ينبوعاً، أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهــار خلالهــا تفجيراً، أو تسقِط السماء ــ كما زعمت ــ علينا كسفاً، أو تأتي بالله والملائكة قبيلاً، أو يكــون لك بيتٌ من زُخْرُفٍ، أو ترقى في السماء، ولن نؤمن لرقيك حتى تُنَزِّل علينا كتابــاً نقــرؤه » (الإسراء ٩٠ ــ ٩٣). فكان هذا كله إذا قاله غير الله عز وجل غير معجز فلا خلاف، إذ لــم يقل أحدٌ من أهل الإسلام أن كلام غير الله تعالى معجز. لكن لما قاله الله تعالى وجعله كلامــاً له أصاره معجزاً ومنع من مماثلته.

وهذا برهان كافٍ لا يُحتاج إلى غيره، والحمد لله. » (« الفصل في الملــل والأهــواء والنحل »، ج ٣، ص ١٧ ــ ١٩، القاهرة سنة ١٣٢١ هـ).

فالنظّام إذن كان يرى أن « الآية والأعجوبة في القرآن ما فيــه مــن الإخبــار عــن الغيوب، فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يَقْدِر عليه العباد، لــولا أن الله مــنعهم بمنــع وعجزٍ أحدثهما فيهم[١] ». وكان يشاركه في هذا الرأي من بين المعتزلة: عبــاد بــن ســليمان وهشام الفوطي، فقد ذهبوا جميعاً إلى أنه « ليس في نظم القرآن وتأليفه اعجاز، وانــه يمكــن معارضته، وإنما صُرِفوا عنه ضرباً من الصرف[٢] ».

---

١ الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، ج ١، ص ٢٢٥.
٢ الباقلاني: « إعجاز القرآن »، ص ٩٩، القاهرة، مطبعة دار المعارف.

ولكن معتزلة آخرين دافعوا عن إعجاز القرآن من ناحية نظمه، وقد ورد لنا أسماء بعض كتبهم في هذا الباب:

١ ــ « نظم القرآن » للجاحظ (المتوفى سنة ٢٥٥ هـ).

٢ ــ « إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه »، لأبي عبد الله محمد بن يزيد الواسطي[١] (توفى سنة ٣٠٦ أو ٣٠٧ هـ).

٣ ــ « نظم القرآن » لأبي بكر أحمد بن علي بن منجور الأخشادي، المعروف بـ« ابن الاخشيد[٢] » (المتوفى سنة ٣٢٦ هـ).

٤ ــ « النكت في إعجاز القرآن » لأبي الحسن علي بن عيسى الرماني (٢٧٦ ــ ٣٨٤ هـ) وكان تلميذاً لابن الاخشيد.

ولم يبقَ لنا من هذه الكتب الأربعة غير الأخير، وقد طبع في الهند (دلهي سنة ١٩٣٤ م).

الأخبـــار

الخبر المتواتر وخبر الآحاد

أما عن الحديث فقد أشرنا من قبل إلى آراء في حجية الخبر، وفي الخبر المتواتر وخبر الآحاد بمناسبة آراء أبي الهذيل في هذا الموضوع. ونريد هنا أن نورد آراء النظّام في هذه الأمور.

يقول البغدادي (« الفرق بين الفِرَق » ص ٨٧. القاهرة سنة

١ راجع عنه « الفهرست » لابن النديم، ص ٢٥٨ ــ ٢٥٩. القاهرة.
٢ راجع عنه « الفهرست » لابن النديم، ص ٢٥٩. القاهرة.

١٩٤٨) إن النظّام كان يقول: « إن الخبر المتواتر مع خروج ناقليه ــ عند سامع الخبر ــ عن الحصر، ومع اختلاف همم الناقلين واختلاف دواعيها يجوز أن يقع كذباً. وهذا مع قوله بأن من أخبار الآحاد ما يوجب العلم الضروري ».

وأصل هذا ما ذكره ابن الراوندي، حين قال: « وكان (النظّام) يزعم أن خبر الواحد الكافر يوجب العلم، وأنه بمنزلة خبر النبي ــ صلى الله عليه ــ في إيجاب الحجة إذا كان مخبره جسماً محسوساً. » وقد رد الخياط على دعوى ابن الراوندي هذه فقال: « وهذا أيضاً كذب على ابراهيم (النظّام): ليس يعدل خبر الله وخبر رسوله عند ابراهيم خبرُ أحد. » ثم قال ابن الراوندي عن النظّام: « ولم يكن يفرّق بين أخبار المؤمنين وأخبار المشركين إلاّ فيما جاء مجيء الشهادة لموضع التعبّد أيضاً، لا لأنه رأى أن لإحدى الشهادتين فضلاً على الأخرى.

وهذا (زَعَمَ) لا خلاف بين المسلمين في فساده. » ويرد الخياط فيقول: « اعلم ــ علمك اللهُ الخيرَ ــ أن أهل التواتر جميعاً من المعتزلة ومن غيرهم لا يفصلون بين أخبار الكفار وبين أخبار غيرهم إلاّ فيما جاء مجيء الشهادة على جهة حسن الظن بالمؤمن وتصديقه لحكم الدين. فأما في القطع على صحة الخبر وصدقه فإنما هو المجيء الذي لا يكذب مثله، وسواء كان ناقلوه مؤمنين أم كافرين » (« الانتصار »، ص ٥٢ ــ ٥٣).

الإجماع

وكان النظّام يجوّز أن تجتمع الأمة في عصره أو حتى في جميع الأعصار على الخطأ في الرأي والاستدلال. وبهذا زعزع هذا الأساس الرابع من أسس التشريع وهي: القرآن، السنة، القياس (أو الرأي أو الاستدلال)، والإجماع.

قال ابن الراوندي: « وكان (النظّام) يزعم أن أُمة محمد ــ صلى الله عليه ــ بأسرها قد يجوز عليها الإجماع على الضلال من جهة الرأي والقياس، لا من جهة التنقل عن الحواس ».

وقد رد عليه الخياط في هذا فقال: « هذا غير معروف عن إبراهيم (النظّام)، وإنما حكاه عنه عمرو بن بحر الجاحظ فقط، وقد أغفل في الحكاية عنه. وهذه كتبه تخبر بخلاف هذا الخبر[1] ».

---

١ الخياط: « الانتصار »، ص ٥١. نشرة نيبرج، القاهرة سنة ١٩٢٥.

دقيق الكلام

إنكار الجزء الذي لا يتجزأ

أنكر النظّام الجزء الذي لا يتجزأ، وقال إنه « لا جزء إلاّ وله جزء، ولا بعض إلاّ وله بعض، ولا نصف إلاّ ولـــه نصف، وإن الجزء جائز تجزئته أبداً، ولا غايـــة لـــه فـــي بـــاب التجزؤ[1] ».

وله كتاب عنوانه « الجزء » (الكتاب نفسه، جـ ١، ص ١٤) حكى فيه أقـــوال مثبتـــي الجزء، وعنه نقلها الأشعري، فـــي « مقـــالات الإســـلاميين » (جـ ٢، ص ١٤ ــ ١٥) وقـــد أوردناها من قبل ونحن نتكلم عن نظرية الجزء عند أبي الهذيل.

ومذهب النظّام في إنكار الجزء مذهب مطلق، فلم يقلْ بما قال به « بعض المتفلسفة إن الجزء لا يتجزأ، ولتجزئته غاية في الفعل، فأما في القوة والإمكان فلـــيس لتجزئتـــه غايـــة » (الكتاب نفسه، جـ ٢، ص ١٥). وهذا هو رأي أرسطو كمـــا ورد فـــي « الآراء الطبيعيـــة » المنسوب إلى فلوطرخس[2].

١ الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، جـ ٢، ص ١٦. القاهرة سنة ١٩٥٤.
٢ راجع كتابنا: أرسطوطاليس في النفس، « الآراء الطبيعية المنسوب إلى فلوطرخس... »، ص ١١٨، س ٣ ــ س ٤. القاهرة، سنة ١٩٥٤.

وقد أيده فيما ذهب إليه ابن حزم[١]: « ذهب النظّام وكلٌّ من يُحسن القول من الأوائل إلى أنه لا جزء وإنْ دقّ إلاّ وهو يحتمل التجزيء أبداً بلا نهاية، وأنه ليس في العالم جزء لا يتجزأ، وأن كل جزء انقسم الجسم إليه فهو جسمٌ أيضاً وإنْ دقّ أبداً ».

ويقول ابن حزم إن عمدة القائلين بوجود الجزء الذي لا يتجزأ خمس حجج أو « مشاغب » على حد تعبيره وهو يوردها كلها ويتلو كل واحدة بالرد عليها. وخلاصة الحجج هي:

١ ــ « قالوا: أخبرونا: إذا قطع الماشي المسافة التي مشى فيها: فهل قطع ذا نهاية، أو غير ذي نهاية؟ فإنْ قلتم: قطع غير ذي نهاية ــ فهذا محال، وإنْ قلتم: قطع ذا نهاية ــ فهذا قولنا. »

ويجيب ابن حزم على هذه الحجة فيقول: « إننا لم نرفع النهاية عن الأجسام كلها من طريق المساحة بل نثبتها ونعرفها ونقطع على أن كل جسم فله مساحة أبداً محدودة ولله الحمد. وإنما نفينا النهاية عن قدرة الله تعالى على قسمة كل جزء وإن دق، وأثبتنا قدرة الله تعالى على ذلك. وهذا هو شيء غير المساحة. ولم يتكلف القاطع بالمشي أو بالذرع أو بالعمل قسمةَ ما قطع ولا تجزئته، وإنما تكلف عملاً أو مشي في مساحة معدودة بالميل أو بالذراع أو الشبر أو الأصبع أو ما أشبه ذلك، وكل هذا له نهاية ظاهرة. وهذا غير الذي نفينا وجود النهاية فيه، فبطل الزامهم... ثم نعكس هذا الاعتراض عليهم فنقول لهم وبالله تعالى التوفيق: نحن القائلون بأن كل جسم فله طول وعرض وعمق وهو محتمل للانقسام والتجزيء. وهذا هو إثبات النهاية لكل جزء انقسم الجسمُ إليه من طريق المساحة ضرورةً. وأنتم تقولون أن الجسم ينقسم إلى أجزاء، ليس لشيء

١ «الفصل في الملل والاهواء والنحل »، ج ٥، ص ٩٢ وما يتلوها. القاهرة، سنة ١٣٢١ هـ.

منها عَرْض ولا طول ولا عمق ولا مساحة ولا يتجزأ وليست أجساماً، وإن الجسم هو تلك الأجزاء نفسها ليس هو شيء غيرها أصلاً، وأن تلك الأجزاء ليس لشيء منها مساحةٌ. فلزمكم ضرورةً إذ الجسم هو تلك الأجزاء أو ليست أجساماً وأن الجسم هو تلك الأجزاء وليس هو غيرها ــ وكل جزء من تلك الأجزاء لا مساحة له ــ أن الجسم لا مساحة له. وهذا أمرٌ يبطله العيان. وإذا لم تكن له مساحة، والمساحة هي النهاية في ذرع الأجسام، فلا نهاية لما قطعه القاطع من الجسم على قولهم. وهذا باطل.

٢ ــ والاعتراض الثاني إن قالوا: لا بد أن يلي الجرمَ من الجرم الذي يليه جزءٌ ينقطع ذلك الجِرمُ فيه. قالوا: وهذا إقرارٌ بجزءٍ لا يتجزأ. »

ويرد ابن حزم على هذه الحجة الثانية فيقول: « هذا تمويه فاسد: لأننا لم نرفع النهاية من طريقة المساحة، بل نقول: إن لكل جرمٍ نهاية وسطحاً ينقطع تماديه عنده، وأن الذي ينقطع به الجرم إذا جُزئ فهو متناه محدود، ولكنه محتمل للتجزيء أيضاً. وكل ما جُزّئ فذلك الجزء ــ وهو الذي يلي الجرم الملاصق له بنهايته من جهته التي لاقاه منها، لا ما ظنوا من أن حدّ الجرم جزءٌ منه وهو وحده الملاصق للجرم الذي يلاصقه، بل هو باطِلٌ بما ذكرنا. لكن الجزء، وهو الملاصق للجرم بسطحه فإذا جُزئ كان الجزء الملاصق للجرم بسطحه هو الملاصق له حينئذ بسطحه، لا الذي خرّ عن ملاصقته. وهكذا أبداً. والكلام في هذا كالكلام في الذي قبله، ولا فرق.

٣ ــ والاعتراض الثالث أن قالوا: هل ألَّفَ أجزاءَ الجسم إلاّ الله تعالى؟ ــ فلا بد من: نعم! قالوا: فهل يقدر الله على تفريق أجزاءٍ حتى لا يكون فيها شيء من التأليف، ولا تحتمل تلك الأجزاءُ التجزئ أم لا يقدر على ذلك؟ قالوا: فإنْ قلتم: لا يقدر ــ عَجَّزتُم ربكم تعالى. وانْ قلتم: يقدر ــ فهذا إقرار منكم بالجزء الذي لا يتجزأ.

قال أبو محمد (ابن حزم): هذا هو من أقوى شُبُهِهم التي شغبوا بها. وهو حجـة لنـا عليهم. والجواب: إننا نقول لهم وبالله تعالى التوفيق: إن سؤالكم سؤال فاسد، وكلام فاسد. ولـم تكن قط أجزاء العالم متفرقةً ثم جمعها الله عز وجل، ولا كانت له أجزاء مجتمعة ثم فرقها الله عز وجل. لكن الله ــ عز وجل ــ خلق العالمَ بكل ما فيه بأن قال له: « كُـنْ » ــ فكـان. أو بأن قال لكل جرم منه إذا أراد خَلْقَه: « كُنْ » فكان ذلك الجرم. ثم إن الله تعالى خلق جميع ما أراد جمعه من الأجرام التي خلقها مفترقة ثم جمعها. وخلق تفريق كل جرم من الأجرام التـي خلقها مجتمعة ثم فرقها. فهذا هو الحق، لا ذلك السؤال الفاسد الذي أجملتموه وأوهمتم به أهـل الغفلة أن الله تعالى ألَّف العالم من أجزاءٍ خلقها متفرقة. هذا باطل، لأنه دعـوى بـلا برهـان عليها. ولا فَرْق بين من قال إن الله تعالى ألَّف أجزاء العالم وكانت متفرقة، وبين من قال: بـل الله تعالى فرّق العالم أجزاء وإنما كان جزءاً واحداً. وكلاهما دعوى ساقطة لا برهان عليهـا، لا من نص ولا من عقل، بل القرآن جاء بما قلناه نصاً: قال تعالى: « إِنَّمَـا قَوْلُنَـا لِشَـيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُون » (سورة النحل آية ٤٠). ولفظة « شيء » تقـع علـى الجسـم وعلى العَرَض. فصحّ أن كل جسم ــ صغر أو كبر ــ وكل عَرَض في جسم فإن الله تعالى إذا أراد خلقه قال له « كُنْ » فكان، ولم يقل عز وجل قط إنه ألّف كل جرم من أجـزاء متفرقـة. فهذا هو الكذب على الله عز وجل ــ حقاً.

فبطَلَ ما ظنوا أنهم يلزموننا به.

ثم نقول لهم: إن الله تعالى قادر على أن يخلق جسماً لا ينقسم، ولكنه لم يخلقه في بنية هذا العالم ولا يخلقه، كما أنه تعالى قادرٌ على أن يخلق عَرَضاً قائماً بنفسه، ولكنه تعـالى لـم يخلقه في بنية هذا العالم ولا يخلقه لأنهما مما رتبه الله عز وجل محالاً في العقول. والله تعالى قادر على كل

ما يسأل عنه لا نحاشي شيئاً منها، إلاّ أنه تعالى لا يفعل كل ما يقدر عليه، وإنما يفعل ما يشاء وما سَبَق في علمه أن يفعله فقط، وبالله تعالى التوفيق.

ثم نعطف هذا السؤال نفسه عليهم فنقول لهم: هل يقدر الله ــ عز وجــل ــ علــى أن يقسم كل جزء وينقسم كل قسم من أقسام الجسم أبداً بلا نهاية ــ أمْ لا؟ فإن قالوا: لا يقدر على ذلك ــ عَجَّزوا ربهم حقاً وكَفَروا، وهو قولهم دون تأويل ولا إلزام، ولكنهم يخافون من أهــل الإسلام فيملّحون ضلالتهم بإثبات الجزء الذي لا يتجزأ جملةً. ــ وإنْ قالوا إنه تعــالى قــادر على ذلك صدقوا ورجعوا إلى الحق الذي هو نفس قولنا وخلافُ قولهم جملةً. ونحن لا نخالفهم قط في أجزاء طحين الدقيق لا يقدر مخلوق في العالم على تجزئة تلك الأجزاء. وإنما خالفناهم في أن قلنا نحن: إن الله تعالى قادر على ما لا نقدر نحن عليه من ذلك، وقالوا هم: بل هو غير قادر على ذلك، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً. وقولهم في تناهي القدرة على قسمة الله تعالى الأجزاء هو القول بأن الله تعالى يبلغ من الخلق إلى مقدارٍ ما، ثــم لا يقــدر علــى الزيادة عليه ويبقى حسيراً عاجزاً ــ تعالى الله عن هذا الكفر.

ولعمري إن أبا الهذيل، شيخَ المثبتين للجزء الذي لا يتجزأ ــ ليحنّ إلى هذا المــذهب حنيناً شديداً. وقد صرح بأن لما يقدر الله عليه كمالاً وآخراً لو خرج إلى الفعــل لــم يكــن الله تعالى قادراً بعده على تحريك ساكن ولا تسكين متحرك ولا على فعل شيء أصلاً. ثم تــدارك كفره فقال: ولا يخرج ذلك الآخر أبداً إلى حد الفعل...

٤ ــ والاعتراض الرابع هو أن قالوا: أيّما أكثر: أجزاءُ الجبل، أو أجــزاء الخردلــة؟ وأيما أكثر: أجزاء الخردلة، أو أجزاء الخردلتيْن؟ قالوا: فإن قلتم بل أجزاء الخردلتيْن وأجــزاء الجبل ــ صَدَقتم وأقررتم بتناهي

التجزؤ وهو القول بالجزء الذي لا يتجزأ. وإنْ قلتم: ليست أجزاء الجبل أكثـر مـن أجـزاء الخردلة، ولا أجزاء الخردلتيْن أكثر من أجزاء الخردلة ــ كابرتم العيان، لأنه لا يحـدث فـي الخردلة جزء إلاّ ويحدث في الخردلتين جزآن وفي الجبل أجزاء.

وادعوا علينا أننا نقول إن في كل جسم أجزاءً لا نهاية لعددها ولا آخر لها، وإن مَـن قطع بالمشي مكاناً ما أو قطع بالجملتين شيئاً ما فإنما قطع ما لا نهاية لعدده.

وقالوا: إن عمدة حجتكم على الدهرية هو هذا المعنى نفسه في إلزامكم إياهم وجـوب القلة والكثرة في عدد الأشخاص وأوقات الزمان وإيجابكم أن كل ما حصره العدد فذو نهايـة، وإنكاركم على الدهرية وجود أشخاص وأزمان لا نهاية لعددها. قالوا: ثم نقضتم كل ذلك فـي هذا المكان.

قال أبو محمد (ابن حزم)... إنهم إما لم يفهموا كلامنا في هذه المسألة فقوّلونـا مـا لا نقول بظنونهم الكاذبة، وإما أنهم عرفوا قولنا فحرَّفوه... فاعلموا أن كل ما نسبوه إلينا من قولنا إن من قطع مكاناً أو شيئاً بالمشي أو بالجملتين فإنما قطع ما لا نهاية له ــ فباطل، مـا قلنـاه قط، بل ما قطع إلاّ ذا نهاية بمساحته وزمانه.

وأما احتجاجنا على الدهرية بما ذكروا ــ فصحيح، هو حجتنا على الدهرية.

وأما ادعاؤهم أننا نقضنا ذلك في هذا المكان ــ فباطل.

والفرق بين ما قلناه من أن كل جزء فهو يتجزأ أبداً بلا نهاية، وبين ما احتججنـا بـه على الدهرية من إيجاب النهاية بوجود القلة والكثرة في أعداد الأشخاص والأزمان، وإنكارنـا عليهم وجود أشخاص وأزمان لا نهاية لها، بل هو حكم واحد وباب واحد وقول واحد ومعنـى واحد. وذلك أن الدهرية أثبتت وجود أشخاص قد خرجت إلى الفعل لا نهاية لعددها، ووجـود أزمان قد خرجت إلى الفعل لا نهاية لها. وهذا محال

ممتنع. وهكذا قلنا في كل جزء خرج إلى الفعل: فإنها متناهية العدد بلا شك، ولم نقل قــط إن أجزاءه موجودة منقسمة لا نهاية لعددها، بل هذا باطل محال. ثم إن الله تعــالى قــادرٌ علــى الزيادة في الأشخاص وفي الأزمان وفي قسمة الجزء أبداً بلا نهاية. لكن كل ما خــرج إلــى الفعل أو يخرج: من الأشخاص أو الأزمان أو تجزئة الأجزاء ــ فكل ذلــك متنــاه بعــدده إذا خرج. وهكذا أبداً.

وأما ما لم يخرج إلى حدّ الفعل بعدُ من شخصٍ أو زمانٍ أو تجزؤ فليس شيئاً ولا هــو عدداً ولا معدوداً، ولا يقع عليه عدد، ولا هو شخصٌ بعدُ ولا زمان ولا جزء. وكل ذلك عدم. وإنما يكون جزءاً إذا جُزّئ بقطع أو برسم مميِّز، لا قبل أن يجزّأ.

وبهذا تتبين غثاثة سؤالهم في أيما أكثر: أجزاء الخردلة، أو أجزاء الجبــل، أو أجــزاء الخردلتيْن؟ ــ لأن الجبل إذا لم يُجَزأ، والخردلة إذا لم تجزأ، والخردلتان إذا لم تُجــزّآ ــ فــلا أجزاء لها أصلاً تعد، بل الخردلة جزء واحد والجبل جزء واحد، والخردلتان كل واحدة منهمــا جزء. فإذا قسمت الخردلة على سبعة أجزاء وقُسّم الجبل جزئين وقسمت الخردلتــان جــزئين جزئين فالخردلة الواحدة، بيقينٍ، أكثر أجزاء من الجبل والخردلتين لأنها صارت سبعة أجزاء، ولم يصر الجبل والخردلتان إلا ستة أجزاء فقط. فلو قسمت الخردلــة ســت أجــزاء لكانــت أجزاؤها وأجزاء الجبل والخردلتين سواء. ولو قسمت الخردلة خمسة أجزاء، كانــت أجــزاء الجبل والخردلتين أكثر من أجزاء الخردلة. وهكذا في كل شيء.

فصحّ أنه لا يقع التجزؤ في شيء إلاّ إذا قُسِّم، لا قبل ذلك. فإن كانوا يريدون في أيهما يمكننا التجزئة أكثر: في الجبل والخردلتين، أم في الخردلة الواحدة؟ ــ فهذا ما لا شك فيه: أن التجزيءَ أمكنُ لنا في الجبل وفي الخردلتيْن منه في الخردلة الواحدة، لأن الخردلة الواحدة عن

قريبٍ تصغر أجزاؤها حتى لا نقدر نحن على قسمتها. ويتمادى لنا الأمر في الجبل كثيراً، حتى إنه يفنى عمر أحدنا قبل أن يبلغ تجزئته إلى أجزاءٍ تدق عن قسمتنا. وأما قدرة الله ــ عز وجل ــ على قسمة ما عجزنا نحن عن قسمته من ذلك فباقية غير متناهية. وكل ذلك عليه هين سواء ليس بعضه أسهل عليه من بعض، بل هو قادر على قسمة الخردلة أبداً بلا نهاية وعلى قسمة الفلك كذلك ــ ولا فرق...

ونزيد بياناً فنقول: إن الشيء قبل أن يُجَزأ فليس متجزئاً. فإذا جُزِّئ بنصفين أو جزئين فهو جزآن فقط. فإذا جزئ على ثلاثة أجزاء فقط فهو ثلاثة أجزاء. وهكذا أبداً. وأما من قال أو ظنّ أن الشيء قبل أن ينقسم وقبل أن يتجزأ إنه منقسم بعدُ ومتجزئٌ بعدُ ــ فوسواس وظن كاذب. لكنه محتمل الانقسام والتجزؤ. وكل ما قُسِّم وجُزّئ فكل جزءٍ ظهر منه فهو معدودٌ متناهٍ. وكذلك كل جسم: فطوله وعرضه متناهيان بلا شك، والله تعالى قادر على الزيادة فيهما أبداً بلا نهاية. إلاَّ أن كل ما زاده تعالى في ذلك وأخرجه إلى حد الفعل فهو متناه ومعدود ومحدود. وهكذا أبداً. وكذلك الزيادة في أشخاص العالم وفي العدد: فإن كل ما خرج إلى حدّ الفعل من الأشخاص ومن الأعداد فذو نهاية، والله تعالى قادر على الزيادة في الأشخاص أبداً بلا نهاية، والزيادة في العدد ممكنة أبداً بلا نهاية. إلاّ أن كلّ ما خرج من الأشخاص والأعداد إلى الفعل صحبته النهاية ولا بد.

ثم نعكس هذا السؤال عليهم فنقول لهم وبالله تعالى التوفيق: أتفضل عندكم قدرة الله تعالى على قسمة الجبل على قدرته على قسمة الخردلة؟ وهل تأتي حالٌ يكون فيها الله منها قادراً على قسمة أجزاء الجبل غير قادر على قسمة أجزاء الخردلة ــ أم لا؟ فإن قالوا: بل قدرة الله تعالى على قسمة الجبل أتمُّ من قدرته على قسمة الخردلة،

وأقروا بأنه تأتي حالٌ يكون الله تعالى فيها قادراً على قسمة أجزاء الجبل غير قادر على قسمة أجزاء الخردلة ــ كفروا وعجّزوا ربهم وجعلوا قدرته محدثة متفاضلة متناهيــة. وهــذا كفــرٌ مجرد. وان أبوا (من) هذا وقالوا إن قدرة الله تعالى على قسمة الجبل والخردلة سواء، وأنه لا سبيل إلى وجود حالٍ يقدر الله تعالى فيها على تجزئة أجزاء الجبل ولا يقدر على تجزئة أجزاء الخردلة ــ صدقوا ورجعوا إلى قولنا الذي هو الحق، وما عداه ضلال وباطل، والحمد لله رب العالمين.

٥ ــ والاعتراض الخامس هو أن قالوا: هل لأجزاء الخردلة كلٌّ، أم ليس لهــا كــلٌّ؟ وهل يعلم الله عدد أجزائها، أم لا يعلمه؟ ــ فإنْ قلتم: لا كلّ لها، نفيتم النهاية عن المخلوقــات الموجودات ــ وهذا كفر. وإنْ قلتم إن الله تعالى لا يعلم عدد أجزائها ــ كفرتم. وإنْ قلــتم إنّ لها كلاً وإنّ الله تعالى يعلم عدد أجزائها ــ أقررتم بالجزء الذي لا يتجزأ.

قال أبو محمد (ابن حزم): وهذا تمويه لائح، ينبغي التنبيه عليه لئلا يجوز علــى أهــل الغفلة، وهو إنهم أقحموا لفظة « كل » حيث لا يوجد كل، وسألوا هل يعلم الله تعالى عدد ما لا عدد له. وهم في ذلك كمن سأل: هل يعلم الله تعالى عدد شعر لحية الأحلس[١] أم لا، وهل يعلــم جميع أولاد العقيم أم لا، وهل يعلم كل حركات أهل الجنة والنــار أم لا ــ فهــذه الســؤالات كسؤالهم، ولا فرق.

وجوابنا في ذلك كله: أن الله عز وجل إنما يعلم الأشياء على ما هي عليــه، لا علــى خلاف ما هي عليه، لأن من علم الشيء على ما هو عليه فقد علمه حقاً. وأما من علم الشــيء على خلاف ما هو عليه فلم يعلمه بل جهله، وحاشا لله من هذه الصفة. فما لا كل له ولا عــدد له فإنما يعلمه الله عز وجل أن لا عدد له ولا كل، وما علم الله عز وجل

---

١ الأحلس: الأملس الناعم. والمقصود هنا: من لا لحية له.

قط عدداً ولا كُلاً إلاّ لما له عدد وكل، لا لما لا عدد له ولا كل. وكذلك لم يعلم الله عز وجل قط عدد شعر لحية الأحلس ولا عَلِم قط ولد العقيم، فكيف أن يعرف لهم كلا؟! وكذلك لم يعلم الله عز وجل قط عدد أجزاء الجبل ولا الخردلة قبل أن يُجزَّآ لأنهما لا جزء لهما قبل التجزئة وإنما علمهما غير متجزئين، وعلمهما محتملين للتجزيء. فإذا جُزئا علمهما حينئذ متجزئين وعلم حينئذ عدد أجزائهما. ولم يزل تعالى يعلم أنه يجزئ كل ما لا يتجزأ ولم يزل يعلم عدد الأجزاء. ولم يزل تعالى يعلم أنه يجزئ كل ما لا يتجزأ ولم يزل يعلم عدد الأجزاء التي لا تخرج في المستأنف إلى حدّ الفعل ولم يزل يعلم عدد ما يخرج من الأشخاص بخلقه في الأبد إلى حد الفعل، أو لم يزل يعلم أنه لا أشخاص زائدة على ذلك ولا أجزاء لما لم ينقسم بعدُ؛ وكذلك ليس للخردلة ولا للجبل قبل التجزيء أجزاءٌ أصلاً. وإذ ذلك كذلك فلا « كل » ها هنا ولا « بعض ». فهذا بطلان سؤالهم ـ والحمد لله رب العالمين.

ثم نعكس عليهم هذا السؤال فنقول لهم وبالله تعالى التوفيق: أخبرونا عن الشخص الفرد من خردلة، أو وبرة أو شعرة أو غير ذلك ـ إذا جزأنا كل ذلك بجزئين أو أكثر، متى حدثت الأجزاء: أحينُ جزّئت، أم قبل أن تجزّأ؟ فإن قالوا: قبل أن تجزأ ـ ناقضوا أسمج مناقضة، لأنهم أقروا بحدوث أجزاءٍ كانت قبل حدوثها. وهذا سخف. ـ وإن قالوا: إنما حدثت لها الأجزاء حين جُزّئت، لا قبل ذلك ـ سألناهم: متى علَمها الله تعالى متجزئة: حين حدث فيها التجزيء، أم قبل أن يحدث فيها التجزيء؟ فإن قالوا: بل حين حدث فيها التجزيء صدقوا وأبطلوا قولهم في أجزاء الخردلة، وإن قالوا، بل علِم أنها متجزئة وأن لها أجزاء قبل حدوث التجزيء فيها جهّلوا ربهم تعالى إذ أنه يعلم الشيء بخلاف ما هو عليه ويعلم أجزاءً لا أجزاء لها، وهذا ضلال ».

وهكذا ينتهي ابن حزم من إيراد حجج المثبتين للجزء الذي لا يتجزأ والرد عليها. ويسوق بعد ذلك « البراهين الضرورية على أن كل جسم

في العالم فإنه متجزئ محتمل للتجزئة، وكل جزء من جسم فهو أيضاً جسم محتمل للتجــزيء. وهكذا أبداً » (« الفصل في الملل والأهواء والنحل »، ج ٥، ص ٩٩). وليس ها هنــا محــل إيراد حججه هذه.

وابن حزم يأخذ البعض من الردود عن النظّام، كما يظهر من بعض مــا نقلــه ابــن الراوندي وأوضحه الخياط في « الانتصار ».

و« الانتصار » يصف مذهب النظّام في استحالة وجود أجزاء لا تتجــزأ، فيقــول إن ابراهيم النظّام أنكر « أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاءٍ لا تتجزأ، وزعم أنه لــيس مــن جزء من الأجسام إلاّ وقد يقسمه الوهم بنصفين » (ص ٣٣).

ويورد مسألة أجزاء الجبل والخردلة فيقول إن « إبراهيم (النظّام) يزعم أن الجبــل إذا نُصّف بنصفيْن، ونُصّفت الخردلة بنصفيْن، فنصفا الجبل أكبر من نصفي الخردلة، وكــذلك إنْ قُسّما أرباعاً وأخماساً وأسداساً، فأرباع الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر مــن أربــاع الخردلــة وأخماسها وأسداسها، ثم كذلك أجزاؤهما إذا جُزّئا أبداً على هذه السبيل كان كل جزء من الجبل أكبر من كل جزء من الخردلة، وجميع أجزائهما متناه في مساحته وذرعه. » (ص ٣٦).

الجسم والحركة

ويعرّف الجسم بأنه « الطويل العريض العميق، وليس لأجزائه عدد يوقف عليه، وأنــه لا نِصْفَ إلاَّ وله نصف، ولا جزء إلاَّ وله جزء[1] ».

١ الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، ج ٢، ص ٦.

« والأجسام كلها متحركة، والحركة حركتان: حركة اعتماد، وحركة نُقلة. فهي كلها متحركة في الحقيقة وساكنة في اللغة. والحركات هي الكون، لا غير ذلك.

وقرأتُ (أي الأشعري) في كتاب يضاف إليه (أي إلى النظّام) أنه قال: لا أدري ما السكون إلاّ أن يكون يعني كان الشيء في المكان وقتيْن. أي تحرك فيه وقتين. وزعم أن الأجسام في حال خلق الله سبحانه (لها) متحركة حركة اعتماد[١] ».

وعلى العكس من النظّام تماماً كان مُعَمَّر بن عباد يقول إن « الأجسام كلها ساكنة في الحقيقة، ومتحركة على اللغة، والسكون هو الكون، لا غير ذلك. والجسم في حال خَلْقِ الله له ساكنٌ[٢] ».

ومذهب النظّام في الحركة يشبه مذهب هرقليطس في التغير الدائم وقوله بأن كل شيء في حركة، وما السكون إلاَّ مجرد توازن بين المتحركات، وهو ما يعنيه بقوله: حركة اعتماد.

ويورد الأشعري مذهب النظّام في موضع آخر (ج ٢، ص ٣٦) هكذا: « أفاعيل الإنسان كلها حركات، وهي أعراض. وإنما يقال « سكون » في اللغة إذا اعتمد الجسمُ في المكان وقتيْن قيل: « سَكَنَ في المكان »، لا أن السكون معنى غير اعتماده. وزعم أن الاعتمادات والأكوان هية الحركات، وإنّ الحركات على ضربيْن: حركة اعتماد في المكان، وحركة نقلة عن المكان، وزعم أن الحركات كلها جنس واحد، وأنه محال أن تفعل الذاتُ فعليْن مختلفيْن.

وكان النظّام ــ فيما يحكى عنه ــ يزعم أن الطول هو الطويل، وأن العَرْض هو العريض. وكان يثبت الألوان والطعوم والأراييح والأصوات

---

١ الكتاب نفسه، ج ٢، ص ٢٠ ــ ٢١.
٢ الكتاب نفسه. ج ٢، ص ٢١.

والآلام والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أجساماً لطافاً. ويزعم أن حيز اللون هو حيــز الطعم والرائحة، وأن الأجسام اللطاف قد تحلُّ في حيز واحــد. وكــان لا يثبــت عرضــاً إلاّ الحركة فقط.

ومن رأيه أنه لا عَرَض إلاَّ الحركات[1]. ومحال أن تُرى الأعراض، ومحال أن يــرى الإنسان إلاّ الألوان، والألوان أجسام، ولا جسم يراه الرائي إلا لون[2].

« والأعراض لا تتضاد، والتضاد إنما هو بين الأجسام كالحرارة، والبرودة، والســواد والبياض، والحلاوة والحموضة، وهذه كلها أجسام متفاسدة يفسد بعضُها بعضاً، وكــذلك كــل جسمين متفاسدين فهما متضادان[3] ».

الكمون والمداخلة

« قال إبراهيم النظّام: إن كل شيء قد يداخل ضده وخلافه: فالضد هو المانع المفاسِــد لغيره، مثل الحلاوة والمرارة، والحر والبرد، والخِلاف مثل الحلاوة والبــرودة، والحموضــة والبرد: وزعم أن الخفيف قد يُداخل الثقيل، ورُبّ خفيفٍ أقل كيلاً من ثقيل وأكثر قوةً منه، فإذا داخله شَغَلَه ــ يعني أن القليل الكيل الكثير القوة يشغل الكثير الكيل القليل القوة.

وزعم أن اللون يُداخل الطعم والرائحة، وانها أجسام.

---

١ الكتاب نفسه، جـ ٢، ص ٤٤.
٢ الكتاب نفسه، جـ ٢، ص ٤٧.
٣ الكتاب نفسه، جـ ٢، ص ٥٨.

ومعنى المداخلة أنْ يكون حيز أحد الجسمين حيز الآخر، وأنْ يكون أحد الشيئين في الآخر...

وقد أنكر الناس جميعاً أن يكون جسمان في موضع واحد في حينٍ واحد. وأنكر ذلك جميعُ المختلفين من أهل الصلاة (= المسلمين) ومن قال بقوله.

وقال أهل التثنية: إن امتزاج النور بالظلمة على المداخلة التي أثبتها إبراهيم (النظّام).

وقال ضرار (بن عمرو): إن الجسم من أشياء مجتمعة على المجاورة، فتجاوزت ألطف المجاورة. وأنكر المداخلة وأن يكون شيئان في مكان واحد، عرضان أو جسمان.

وقال أكثر أهل النظر: إنه قد يكون عرضان في مكان واحد، ولا يجوز كون جسمين في مكان واحد، منهم أبو الهذيل وغيره.

وحكى زرقان أن ضرار بن عمرو قال: الأشياء منها كوامِنُ ومنها غير كوامن، فأما اللواتي هنّ كوامن فمثل الزيت في الزيتون والدُّهن في السمسم والعصير في العنب. وكل هذا على غير المداخلة التي أثبتها ابراهيم (النظّام). وأما اللواتي ليست بكوامن فالنار في الحجر وما أشبه ذلك. (ومحال) أن تكون النار في الحجر إلاّ وهي محرقة له. فلما رأيناها غير محرقة له علمنا أنه لا نار فيه.

وقد قال كثير من أهل النظر: إن النار في الحجر كامنة، حتى زعم أنها في الحطب كامنةٌ: الاسكافيُّ وغيره.

وحكى زرقان أن أبا بكر الأصمّ قال: ليس في العالم شيء كامن في شيء مما قالوا.

وقال أبو الهذيل وإبراهيم (النظّام) ومُعَمّر (بن عباد) وهشام بن الحكم وبشر بن المعتمر: الزيت كامن في الزيتونِ، والدّهن في السمسم، والنار في الحجر.

وقال كثير من الملحدين: إن الألوان والطعوم والأراييح كامنة في الأرض والماء والهواء، ثم يظهرن في البُسرة وغيرها من الثمار بالانتقال واتصال الأشكال بعضها ببعض. وشبهوا ذلك بحبة زعفران قذفت في نعّار(ة) ماء ثم غُذي بأشكالها فتظهر[1] ».

هذا عرض وافٍ لنظرية الكمون كما عُرفت في الإسلام حتى الثلث الأول من القرن الرابع الهجري.

وإذا رجعنا إلى سائر مصادرنا فيما يتعلق بنظرية النظّام في الكمون والمداخلة وجدنا أولاً ما يقوله ابن الراوندي، قال: « وكان (النظّام) يزعم أن الله خلق الناس والبهائم والحيوان والجماد والنبات في وقت واحد، وأنه لم يتقدم خلق آدم خلق ولده ولا خلق الأمهات خلق أولادهن، غير أن الله **أكمن** بعض الأشياء في بعض. فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها دون خلقها واختراعها. ومحالٌ عنده في قدرة الله أن يزيد في الخلق شيئاً أو ينقص منه شيئاً ».

ويرد الخياط على دعوى ابن الراوندي فيقول: « وهذا كذبٌ على إبراهيم. والمعروف من قول إبراهيم أن الله ــ جل ذكره ــ كان يقدر أن يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها لا إلى غاية ولا نهاية. وكان مع قوله: إن الله خلق الدنيا جملةً ــ يزعم أن آيات الأنبياء عليهم السلام لم يخلقها الله إلاّ في وقت ما أظهرها على أيدي رسله. هذا قوله المعروف المشهور عند أهل الكلام. ثم قال (ابن الراوندي): وكان (أي النظام) يزعم أن الله يخلق الدنيا وما فيها في كل حالٍ من غير أن يفنيها ويعيدها. » ويرد الخياط فيقول: « وهذا أيضاً لم يحكه عنه غير عمرو ابن بحر الجاحظ، وقد أنكره أصحابه عليه ».

---

١ « مقالات الإسلاميين » للأشعري، جـ ٢، ص ٢٣ ــ ٢٤. القاهرة سنة ١٩٥٤.

والكلام في الكمون يتعلق بالأمرين: كمون الأعراض، وكمون الموجودات.

ويظهر مما قاله الأشعري وابن الراوندي أن النظّام كان يقول بكلا النوعيْن: كمون الأعراض، وكمون الموجودات.

وكمون الأعراض معناه « أن الأعراض قديمة في الأجسام غير أنها تكمن في الأجسام وتظهر: فإذا ظهرت الحركة في الجسم كمن السكون فيه، وإذا ظهر السكون فيه كمنت الحركة فيه ــ وكذلك كل عرض ظهر كمن ضدُّه في محله[١]. »

أما كمون الموجودات ــ وهو الأهمُّ ها هنا ــ فيشبه قول الرواقية « بالعلل البذرية » λογοὶ σπερματιχοι .

* * *

وقد أنكر ضرار بن عمرو مذهب النظّام في الكمون « لأنه كان يزعم أن التوحيد لا يصح إلاّ مع إنكار الكمون، وأن القول بالكمون لا يصح إلاّ بأن يكون في الإنسان دمٌ. وإنما هو شيء تخلَّق عند الرؤية (!). قال (النظّام): وهو قد كان يعلم يقيناً أن جوف الإنسان لا يخلو من دم. قال (النظام): ومن زعم أن شيئاً من الحيوان يعيش بغير الدم، أو شيء يشبه الدم، فواجبٌ عليه أن يقول بإنكار الطبائع، ويدفع الحقائق بقول جهم في تسخين النار وتبريد الثلج، وفي الإدراك والحسّ والغذاء والسمّ. وذلك بابٌ آخر في الجهالات. ومن زعم أن التوحيد لا يصلح إلاّ بأن يكون في الإنسان دم، وإلاّ بأن تكون النار لا توجب الإحراق، والبصر الصحيح لا يوجب الإدراك ــ فقد دلّ على أنه في غاية النقص والغباوة، أو في غاية التكذيب والمعاندة.

١ عبد القاهر البغدادي: « أصول الدين »، ص ٥٥. استانبول سنة ١٩٢٨.

وقال أبو اسحق (النظّام): وجدنا الحطب عند انحلال أجزائه وتفرُّق أركانه التي بُنـي عليها ومجموعاته التي ركب منها وهي أربع: نار، ودخان، وماء، ورماد، ووجدنا للنار حـراً وضياءً، ووجدنا للماء صوتاً، ووجدنا للدخان طعماً ولوناً ورائحة، ووجدنا للرماد طعماً ولونـاً ويبساً، ووجدنا للماء السائل من كل واحد من أصحابه (!)، ثم وجدناه ذا أجناس رُكبـت مـن المفردات، ووجدنا الحطب رُكِّب على ما وصفنا ــ فزعمنا أنه رُكّب من المزدوجـات، ولـم يركب من المفردات.

قال أبو اسحق (النظّام): فإذا كان المتكلم لا يعرف القياس ويعطيه حقه فرأى أن العود حين احتك بالعود (أحدث النار) فإنه يلزمه في الدخان مثل ذلك، ويلزمه في الماء السائل مثـل ذلك. وإنْ قاس قال في الرماد مثل قوله في الدخان والماء. والاّ فهو إمّا جاهل، وإمّا متحكم.

وإن زعم أنه إنما أنكر أن تكون النارُ كانت في العود، لأنه وجد النـار أعظـم مـن العود، ولا يجوز أن يكون الكبير في الصغير، وكذلك الدخان ــ فليزعم أن الدخان لم يكن في الحطب، وفي الزيت وفي النفط. فإنْ زعم أنهما سواء، وأنه إنما قـال بـذلك لأن بـدن ذلـك الحطب لم يكن يَسَعُ الذي عاين من بدن النار والدخان، فليس ينبغي لمن أنكر كمونها من هـذه الجهة أن يزعم أن شرر القداحة والحجر لم يكونا كامنين في الحجر والقداحة.

وليس ينبغي أنْ ينكر كمونُ الدم في الإنسان، وكمون الدهن فـي السمسـم، وكمـون الزيت في الزيتون. ولا ينبغي أن ينكر من ذلك إلاّ ما لا يكون الجسم يَسَعه في العين. فكيـف، وهُمْ قد أجروا هذا الإنكار في كل ما غاب عن حواسهم من الأجسام المستترة بالأجسام حتـى يعود بذلك إلى ابطال الأعراض، كنحو حموضة الخل، وحلاوة العسل، وعذوبة الماء، ومرارة الصبّر.

قال (النظام): فإن قاسوا قولهم وزعموا أن الرماد حادث، كما قالوا في النار والدخان، فقد وجب عليهم أن يقولوا في جميع الأجسام مثل ذلك كالدقيق المخالف للبُرّ في لونه وفي صلابته وفي مساحته وفي أمورٍ غير ذلك منه: فقد ينبغي أن يزعم أن الدقيق حادث، وأن البُرّ قد بَطل. وإذا زعم ذلك زعم أن الزُّبدَ الحادث بعد المخض لم يكن في اللبن، وأن جُبْن اللبن حادث، وقاس ماء الجُبْن على الجبن، وليس اللبن إلاّ الجبن والماء. وإذا زعم أنهما حادثان، وأن اللبن قد بطَل، لزمه أن يكون الفخار (كذلك)، الذي لم نجده حتى عجّنا التراب اليابس المتهافت على حدته بالماء الرطب السيال على حدته، ثم شويناه بالنار الحارة الصعّادة على حدتها. ووجدنا الفخار ــ في العين واللمس والذوق والشمّ وعند النقر والصكّ ــ على خلاف ما وجدنا عليه النار وحدها والماء وحده والتراب وحده، فإن ذلك الفخار هو تلك الأشياء، والحطب هو تلك الأشياء، إلاّ أن أحدها من تركيب العباد، والآخر من تركيب الله. والعبدُ لا يقلب المركبات عن جواهرها بتركيبه ما ركب منها. والحجر متى صكّ بيضة كسرها، وكيف دار الأمر، وسواء كانت الريح تقلبه أو إنسان. فإن زعموا أن الفخار ليس ذلك التراب وذلك الماء وتلك النار، وقالوا مثل ذلك في جميع الأخبصة[1] والأنبذة، كان آخر قياسهم أن يجيبوا بجواب أبي الجهجاه، فإنه زعم أن القائم غير القاعد، والعجين غير الدقيق، وزعم ــ ولو أنه لم يقلْ ذلك ــ أن الحبّة متى فُلِقَت فقد بَطَل الصحيح، وحدث جسمان في هيئة نصفي الحبة. وكذلك إذا فلقت بأربع فِلق، إلى أن تصير سويقاً، ثم تصير دقيقاً، ثم تصير عجيناً،

---

١ جمع خبيص = خليط.

ثم تصير خبزاً، ثم تعود رجيعاً وزبلاً، ثم تعود ريحاناً وبقلاً، ثم يعود الرجيع أيضاً لبناً وزبداً، لأن الجلاَّلَةَ[1] من البهائم تأكله، فيعود لحماً ودماً.

وقال (أي النظام) فليس القولُ إلاَّ ما قال أصحاب الكمون.

قال أبو اسحق (النظام): فإن اعترض علينا معترض من أصحاب الأعراض فزعم أن النارَ لم تكن كامنة، وكيف تكمن فيه وهي أعظم منه؟ ولكن العود إذا احتكّ بالعود حَمي العودان، وحمي من الهواء المحيط بهما الجزءُ الذي بينهما، ثم الذي يلي ذلك منهما. فإذا احتدم رقّ، ثم جفّ والتهب. فإنما النار هواءٌ استحال. والهواء في أصل جوهره حارٌّ رقيق، وهو جسم رقيق، وهو جسم حوار، جيّد القبول، سريع الانقلاب. والنار التي تراها أكثر من الحطب، إنما هي ذلك الهواء المستحيل، وانطفاؤها بطلان تلك الأعراض من النارية فيه. فالهواء سريع الاستحالة إلى النار، سريع الرجوع إلى طبعه الأول. وليس أنها إذا عُدِمَتْ فقد انقطعت إلى شكل لها عُلوي واتصلت، وصارت إلى تلادها[2]، ولا أن أجزاءها أيضاً تفرقت في الهواء، ولا أنها كانت كامنةً في الحطب، متداخلة منقبضة فيه فلما ظهرت انبسطت وانتشرت. وإنما اللهبُ هواءٌ استحال ناراً، لأن الهواء قريبُ القرابة من النار، والماء هو حجازٌ بينهما، لأن النار يابسة حارة، والماء رطب بارد، والهواء حارٌ رطب. فهو يشبه الماء من جهة الرطوبة والصفاء، ويشبه النار بالحرارة والخفة، فهو يخالفهما ويوافقهما. فلذلك جاز أن ينقلب إليهما انقلاباً سريعاً، كما ينعصر الهواء إذا استحال رطباً وحدث له كثافة إلى أن تعود أجزاؤه مطراً. فالماء ضدُّ النار، والهواء خلافٌ لهما، وليس بضد.

---

١ الجلالة: التي تأكل الجلة والبعر.
٢ تلاد = أصل.

ولا يجوز أن ينقلب الجوهر إلى ضدّه حتى ينقلب بَدّياً[1] إلى خلافه. فقد يستقيم أن ينقلب الماء هواءً، ثم ينقلب الهواء ناراً، وينقلب الهواء ماءً، ثم ينقلب الماءُ أرضاً. فلا بد في الانقلاب من الترتيب والتدريج. وكل جوهر فله مقدمات: لأن الماء قد يحيل الطين صخراً، وكذلك في العكس، قد يستحيل الصخر هواءً والهواء صخراً، على هذا التنزيل والترتيب.

وقال أبو اسحق (النظام) لمن قال بذلك من حُذّاق أصحاب الأعراض: قد زعمتم أن النار التي عايناها لم تخرج من الحطب، ولكن الهواء المحيط بها احتدم واستحال ناراً. فلعل الحطب الذي يسيل منه الماء الكثير أن يكون ذلك الماء لم يكن في الحطب، ولكن ذلك المكان من الهواء استحال ماءً. وليس ذلك المكان من الهواء أحقّ بأن يستحيل ماءً من أن يكون سبيلُ الدخان في الاستحالة سبيل النار والماء. فإن قاس القومُ ذلك فزعموا أن النار التي عايناها وذلك الماء والدخان في كثافة الدخان وسواده، والذي يتراكم منه في أسافل القدور وسقف المطابخ إنما ذلك هواء استحال، فلعلّ الرماد أيضاً هواءٌ استحال رماداً.

فإنْ قلتم: الدخان في أول ثقله المتراكم على أسافل القدور، وفي بطون سُقُف مواقد الحمامات، الذي (إذا) دُبّر ببعض التدبير جاء منه الأنقاس[2] العجيبة أحق بأن استحال أرضياً. فإن قاسَ (صاحب) العرض، وزعم أن الحطب انحلّ بأسره فاستحال بعضه رماداً كما قد كان بعضه رماداً مرة، واستحال بعضه ماءً كما كان بعضه ماءً مرة، وبعضه استحال أرضاً كما كان بعضه أرضاً مرة ولم يقلْ إن الهواء المحيط به استحال رماداً، ولكنّ بعض أخلاط الحطب استحال رماداً ودخاناً،

---

١ أي بدءاً وأولاً.
٢ جمع نقس (بكسر النون واسكان القاف): حبر، مداد.

وبعض الهواء المتصل به استحال ماءً وبعضه استحال نـاراً، علـى قـدر العوامـل وعلـى المقابِلات له. وإذا قال صاحبُ العرض ذلك كان قد أجاب في هذه الساعة على حدّ ما نزلتـه لك...

وبعض من ينكر كمون النار في الحطب قالوا: إن هذا الحرّ الذي رأيناه قد ظهر مـن الحطب، لو كان في الحطب لكان واجباً أن يجده من مَسّه كالجمر المتوقد، إذا لم يكـن دونـه مانعٌ منه. ولو كان هناك مانعٌ لم يكن ذلك المانعُ إلاّ البرد، لأن اللـون والطعـم والرائحـة لا تفاسد الحرّ ولا يمانعه (إلاّ) الذي يضاده، دون الذي يخالفه ولا يضاده. فإنْ زعم زاعمٌ أنه قـد كان هناك من أجزاء البرد ما يعادل ذلك الحرَّ ويطاوله ويكافئه ويوازيـه فلـذلك صـرنا إذا مَسَسنا الحطب لم نجده مؤذياً، وإنما يظهر الحرق ويُحرِق لزوال البرد إذا قام في مكانه وظهر الحرُّ وحده فظهر عمله. ولو كان البرد المعادلُ لذلك الحرّ مقيماً في العود على أصل كمونـه فيه لكان ينبغي لمن مسَّ الرماد بيده أن يجده أبردَ من الثلج. فإذا كان مسَّه كمسِّ غيـره فقـد علمنا أنه ليس هناك من البرد ما يعادل هذا الحرّ الذي يُحرِق كل شيء لقيه. فإنْ زعم أنهمـا خرجا جميعاً من العود فلا يخلو البرد أن يكون أخذ في جهته، فلِمَ وجدنا الحر وحده وليس هو بأحق أن نجده من ضدّه؟! وإنْ كان البرد أخذ شمالاً، وأخذ الحرُّ جنوباً فقد كان ينبغي أن يجمد ويهلك ما لاقاه، كما أهلك الحرّ وأحرق وأذاب كلا ما لاقاه.

قالوا: فلما وجدنا جميع أقسام هذا الباب، علمنا أن النار لم تكن كامنة في الحطب.

قال أبو اسحق (= النظام): والجواب عن ذلك أنا نزعم أن الغالب على العالَم السـفليّ الماءُ والأرض، وهما جميعاً باردان، وفي أعماقهما وأضعافهما من الحرّ ما يكون مغموراً ولا يكون غامراً، ويكون مقموعاً

ولا يكون قامعاً، لأنه هناك قليل، والقليل ذليل، والذليل غريب، والغريب محقور، فلمـــا كـــان العالم السفليّ كذلك، اجتذب ما فيه من قوة البرد، ذلك البردَ الذي كان في العــود عنــد زوال مانعه، لأن العود مقيم في هذا العالم. ثم لم ينقطع ذلك البردُ إلـــى بـــرد الأرض، الـــذي هـــو كالقرص له بالطفرة والتخطيف[1]، لا بالمرور على الأماكن والمحاذاة لها. وقام بَرْدُ الماء منـــه مقام قرص الشمس من الضياء الذي يدخل البيت للخَرْق الذي يكون فيه. فإذا سُدّ فمـــع الســـدّ ينقطع إلى قرصه وأصل جوهره.

فإذا أجاب بذلك أبو إسحق (= النظام) لم يجد خصمه بُداً من أن يبتدئ مسألةً في إفساد القول بالطفرة والتخطيف.

ولولا ما اعترض به أبو اسحق من الجواب بالطفرة في هذا الموضع لكان هـــذا ممـــا يقع في باب الاستدلال على حدوث العالم.

وكان أبو اسحق (= النظام) يزعم أن احتراق الثوب والحطب والقطن إنما هو خـــروج نيرانه منه، وهذا هو تأويل الاحتراق، وليس أن ناراً جاءت من مكانٍ فعملـــت فـــي الحطـــب، ولكن النار الكامنة في الحطب لم تكن تقوى على نفي ضدّها عنها. فلما اتصلت بنـــارٍ أخـــرى واستمدت منها قَويتا جميعاً على نفي ذلك المانع، فلما زال المانع ظهرت، فعند ظهورها تجـــزأ الحطب وتجفف وتهافت، لمكان عملها فيه. فإحراقك للشيء إنما هو إخراجك نيرانه منه.

---

١ التخطيف: المرور السريع. وتخطفه: مر به سريعاً، والمقصود هنا: المرور على الشيء خطفاً، أي دون أن يماس أجزاءه كلها المتوسطة. وهو معنى الطفرة، وقد وهم ناشر « الحيوان » فلم يدرك معناها، واســـتبدل بها: التخليف ــ ولا معنى له، بل الصواب ما ورد في نسخة دار الكتب رقم ٩ ش ونسخة التيمورية رقـــم ٤٥ طبيعيات بدار الكتب المصرية. راجع « اللسان » مادة: خطف.

وكان (أي النظام) يزعم أن حرّ الشمس إنما يُحرق في هذا العالم بإخراج نيرانها منه. وهي لا تحرق ما عقد العرض وكثّف تلك النداوة، لأن التي عقدت تلك الأجـزاء مـن الحـرّ أجناس لا تحترق، كاللون والطعم والرائحة والصوت. والاحتراقُ إنما هو ظهور النـار عنـد زوال مانعها فقط.

وكان يزعم أن سمّ الأفعى ــ مقيماً في بدن الأفعى ــ ليس يقتل، وأنه متى مازَجَ بـدناً لا سُمَّ فيه لم يقتل ولم يُتلِف. وإنما يتلف الأبدان التي فيها سموم ممنوعة مما يضـادّها. فـإذا دخل عليها سم الأفعى عاون السم الكامنُ ذلك السمَّ الممنوع على مانعه. فإذا زال المانع تلـف البدن. فكأن المنهوش عند أبي إسحق (= النظام) إنما كان أكثرُ ما أتلفه السم الذي معه.

وكذلك كان يقول في حرّ الحمّام والحرّ الكامن في الإنسان: أن الغَشي الذي يعتريه في الحمام ليس من الحرّ القريب، ولكن الحرّ القريب حرّك الحرّ الكامن في الإنسان، وأمدّه ببعض أجزائه. فلما قوي عند ذلك على مانعِه فأزاله (صار) ذلك العملُ الذي كان يوقعه بالمانع واقعاً به. وإنما ذلك كماءٍ حارٍّ يحرق اليد، صُبَّ عليه ماءٌ بارد، فلما دخل عليه الماء البـارد صـار شُغله بالداخل، وصار من وضع يده فيه وضع يده في شيء قد شُغِل بغيره. فلمـا دفـع الله ــ عز وجل ــ عند ذلك الجسم الذي هو مشغول به صار ذلك الشغل مصروفاً إلى من وضع يده فيه: إذ كان لا ينفكّ من عمله.

وكان مع ذلك يزعم أنك لو أطفأت نار الأتُّون لم تجد شيئاً من الضوء ووجدت الكثيـر من الحرّ، لأن الضياء لما لم يكن له في الأرض أصلٌ ينسب إليه، وكان له في العلـوّ أصـلٌ، كان أولى به. وفي الحقيقة أنهما جميعاً قد اتصلا بجوهرهما من العالم العلويّ. وهـذا الحـرّ الذي تجده

في الأرض إنما هو الحرُّ الكامن الذي زال مانعه. هكذا كان ينبغي أن يقول، وهو قياسه.

وكان يزعم أنك إنْ أبصرت مصباحاً قائماً إلى الصبح أن الذي رأيته في أول وهلةٍ قد بَطَل من هذا العالم، وظفر من الدهن بشيء من وزنه وقدره بلا فضل، ثم كذلك الثالث والرابع والتاسع. فأنت إنْ ظننت أن هذا المصباح ذلك، فليس به؛ ولكن ذلك المكان (لما كان) لا يخلو من أقسام متقاربة متشابهة، (و) لم يكن في الأول شية ولا علامة ـــ وقع عندك أن المصباح الذي رأيته مع طلوع الفجر هو الذي رأيته مع غروب الشفق.

وكان يزعم أن نار المصباح لم تأكل شيئاً من الدهن ولم تشربه، وأن النار لا تأكل ولا تشرب، ولكن الدهن ينقص على قدر ما يخرج منه من الدخان والنار الكامنين، اللذين كانا فيه وإذا خرج كلُ شيء فهو بطلانه[1] ».

وكان النظام يتعجب من قول بعض المتكلمين إن النار يابسة. « قال: إن الماء رطب، فيصحّ، لأنّا نراه سيّالاً. وإذا قال: الأرض يابسة، فإنما يريد التراب المتهافت فقط، فإن لم يرد إلاّ بدن الأرض الملازم بعضُه لبعض، لما فيها من اللدونة فقط، فقد أخطأ، لأن أجزاء الأرض مخالطةٌ لأجزاء الماء، فامتنعت من التهافت على أقدار ذلك. ومتى حفرنا ودخلنا في عُمق الأرض، وجدنا الأرض طيناً، بل لا نزال نجد الطين أرطب حتى نصير إلى الماء. والأرض اليومَ كلها أرض وماء، والماء ماءٌ وأرض، وإنما يلزمها من الاسم على قدر الكثرة والقلة.

وأما النار فليست بيابسة البدن. ولو كانت يابسة البدن لتهافت تهافت

---

١ الجاحظ: « الحيوان »، جـ ٥، ص ١٠ ــ ٢٣.

التراب ولتبرّأ بعضها من بعض، كما أن الماءَ لما كان رطباً كان سيالاً. ولكن القوم لما وجدوا النار تستخرج كل شيء في العود من النار. فظهرت الرطوبات لذلك السبب، ووجــدوا العــود تتميز أخلاطه عند خروج نيرانه التي كانت إحدى مراتعها من التمييز. فوجدوا العودَ قد صار رماداً يابساً متهافتاً ــ ظنوا أن يُبسه إنما هو مما أعطته النار وولّدت فيه. والنــار لــم تعطــه شيئاً، ولكن نار العود لما فارقت رطوبات العود ظهرت تلك الرطوبات الكامنة والمانعة، فبقي من العود الجزءُ الذي هو الرماد، وهو جزء الأرض وجوهرها، لأن العود: فيه جزء أرضيٌّ، وجزء مائيّ، وجزء ناريّ، وجزءٌ هوائيّ. فلما خرجت النارُ واعتزلت الرطوبة بقــي الجــزء الأرضيُّ.

فقولهم: « النار يابسة » ــ غلط. وإنما ذهبوا إلى ما تراه العيون، ولم يغوصوا علــى مغيّبات العلل.

وكان (أي النظام) يقول: ليس القوم في طريق خُلّــص المتكلمــين، ولا فــي طريــق الجهابذة المتقدمين.

وكان (أي النظام) يقول: إن الأمة التي لم تنضجها الأرحام، ويخــالفون فــي ألــوان أبدانهم وأحداق عيونهم وألوان شعورهم سبيل الاعتدال ــ لا تكون عقولهم وقرائحهم إلا على حسب ذلك. وعلى حسب ذلك تكون أخلاقهم وآدابهم وشمائلهم وتصرُّف هممهــم فــي لــؤمهم وكرمهم، لاختلاف السبّك وطبقات الطبخ، وتفاوتُ مــا بــين الفطيــر والخميــر، والمقصّــر والمجاوز ــ وموضعُ العقل عضوٌ من الأعضاء، وجزء من تلك الأجزاء ــ كالتفــاوت الــذي بين الصقالبة والزنج. وكذلك القول في الصور ومواضع الأعضاء ــ ألا ترى أن أهل الصــين والتبت حُذّاق الصناعات، لها فيها الرفق والحذق ولُطفُ المداخل والاتساع في ذلك والغــوص على غامضه وبعيده. وليس عندهم إلاّ ذلك: فقد يُفتَح لقومٍ

في باب الصناعات، ولا يفتح (لهم فيما) سوى ذلك.

... وكان يخطئهم في قولهم: إن الحرارة تورث اليبس، لأن الحرارة إنما ينبغي أن تورث السخونة، وتولد ما يشاكلها، ولا تولد ضرباً آخر مما ليس منها في شيء. ولو جاز أن تولد من الأجناس التي تخالفها شكلاً واحداً، لم يكن ذلك الخلاف بأحق من خلاف آخر؛ إلاّ أنْ يذهبوا إلى سبيل المجاز، فقد يقول الرجلُ: إنما رأيتك لأني التفتُّ. وهو إنما رآه لطبعٍ في البصر الدرّاك، عند ذلك الالتفات.

ولذلك يقول (أي النظّام): قد نجد النار تداخل ماء القُمقم بالايقاد من تحته. فإذا صارت النار في الماء لابسته، واتصلت بما فيه من الحرارات، والنار صعّادة ــ فيحدث عند ذلك للماء غليان ــ لحركة النار التي قد صارت في أضعافه. وحركتها تَصَعُّدٌ. فإذا ترفّعت أجزاء النار رفعت معها لطائف من تلك الرطوبة التي قد لابستها. فإذا دام ذلك الإيقاد من النار الداخلة على الماء، صعدت أجزاءُ الرطوبات الملابسة لأجزاء النار. ولقوة حركة النار وطلبها التلاد العلويّ، كان ذلك. فمتى وجد مَن لا عِلْمَ له في أسفل القمقم كالجبس، أو وجد الباقي من الماء مالحاً عند تصعُّد لطائفه، على مثال ما يعتري ماء البحر ــ ظنّ أن النار (هي) التي أعطته اليبس. وإن زعموا أن النار هي المتيبسة ــ على معنى ما قد فسرنا ــ فقد أصابوا. وإن ذهبوا إلى غير المجاز أخطأوا.

وكذلك الحرارة: إذا مكنت في الأجساد بعثت الرطوبات ولابستها؛ فمتى قويت على الخروج أخرجتها منها. فعند خروج الرطوبات توجد الأبدانُ يابسةً ــ ليس أن الحرّ يجوز أن يكون له عملٌ إلاّ التسخين والصعود والتقلب إلى الصعود من الصعود، كما أن الاعتزال من شكل الزوال.

وكذلك الماء الذي يفيض إلى البحر من جميع ظهور الأرضين وبطونها،

إذا صار إلى تلك الحفرة العظيمة، فالماء غسّال مصّاص، والأرض تقذف إليه ما فيهـا مـن الملوحة والذي يخرج إليه من الأرض (و) من أجزاء النيران المخالطة يرفعان لطائف المـاء بارتفاعهما وتبخيرهما. فإذا رفعا اللطائف فصار منهما مطر وما يشبه المطـر، وكـان ذلـك دأبهما ــ عاد ذلك الماء ملحاً، لأن الأرض إذا كانت تعطيه الملوحة، والنيـران تُخـرِج منـه العذوبة واللطافة ــ كان واجباً أن يعود إلى الملوحة. ولذلك يكون ماء البحر أبداً علـى كيـل واحد ووزن واحد؛ لأن الحرور[1] تطلب القرار وتجري في أعماق الأرض وترفـع اللطـائف فيصير مطراً وبرداً وثلجاً وطلاً. ثم تعود تلك الأمواه سيولاً تطلب الحرور وتطلـب القـرار وتجري في أعماق الأرض حتى تصير إلى ذلك الهواء. فليس يضيع من ذلك الماء شـيء ولا يبطل منه شيء، والأعيان قائمة، فكأنه منجنون[2] غرف من بحر، وصبّ في جـدولٍ يفـيض على ذلك النهر.

فهو على الحرارات إذا كانت في أجواف الحطب، أو في أجواف الأرضـين، أو فـي أجواف الحيوان.

والحرّ إذا صار في البدن فإنما هو شيء مُكْرَه، والمكْرَه لا يـألو يـتخلص. وهـو لا يتخلص إلاّ وقد حمل معه كل ما قوي عليه، مما لم يشتد. فمتى خرج خرج معه ذلك الشيءُ.

قال (أي النظّام): فمن ها هنا غلط القوم[3]. »

ويُخَطِّئ النظّام زَعْمَ من زعم أن النار تصعّد في أول العود، وتنحدر

---

١ جمع حرّ.

٢ المنجنون: دولاب على شكل ناعورة يُسقى به الماء، والكلمة فارسية: في عجلة لرفع الماء من الأنهـار أو الآبار، وتُستخدم في ري الحدائق والحقول (« معجم فارسي ــ انجليزي » لاستينجاس).

٣ الجاحظ: « الحيوان »، جـ ٥، ص ٣٤ ــ ٤٠.

وتغوض فيه وتظهر عليه وتأخذ منه عرضاً. وقال: العودُ: النارُ في جميعه كامنة وفيه سائحة، وهي أحد أخلاطه. والجزء الذي يُرى منها في الطرف الأول غيرُ الجزء الذي في الوسط، والجزء الذي في الوسط غير الجزء الذي في الطرف الآخر. فإذا احتك الطرف فحمي زال مانعه، وظهرت النار التي فيه. وإذا ظهرت حمي لشدّة حرها الموضعُ الذي يليها، وتنحَّى أيضاً مانعُه. وكذلك الذي في الطرف الآخر. ولكن الإنسان إذا رأى النار قد اتصلت في العود كله، وظهرت أولاً فأولاً ظن أن الجزء الذي كان في المكان الأول قد سرى إلى المكان الثاني، ثم على المكان الثالث، فيخبر عن ظاهر ما يرى، ولا يعرف حقيقة ما بطن من شأنها.

وقال أبو اسحق (= النظّام): ولو كانت العيدان كلها لا نار فيها، لم يكن سرعة ظهورها من العراجين ومن المرخ والعَفار[1] أحق منها بعود العنّاب[2] والبرديّ وما أشبه ذلك. لكنها لما كانت في بعض العيدان أكثر وكان مانعها أضعف، كان ظهورها أسرع: وأجزاؤها إذا ظهرت أعظم. وكذلك ما كمن منها في الحجارة. ولو كانت أجناس الحجارة مستوية في الاستسرار[3] فيها لما كان حجر المرو أحق بالقدح إذا صُكّ بالقداحة، من غيره من الأحجار ولو طال مُكْثُه في النار ونفخ عليه بالكير.

ولِمَ صار لبعض العيدان جَمرٌ باق، ولبعضها جمر سريع الانحلال، وبعضها لا يصير جمراً؟ ولِمَ صار البرديّ مع هشاشته ويبسه ورخاوته لا تعمل فيه النيران؟ ولذلك إذا وقع الحريق في السوق سَلِم كل مكانٍ

---

١ المرخ والعفار: شجران منهما يتخذ زناد القدح.
٢ العنَّاب: في تفسير أبي حيان (ج ٧، ص ٣٤٨، س ٢٣): « عن ابن عباس: ليس شجر الا وفيه نار. إلا العناب ».
٣ الاستسرار: الكمون.

يكون بين أضعاف البردي، ولذلك ترى النار سريعة الانطفاء في أصناف البـــرديّ ومواضـــعِ جميع اللِّيف.

وقال أبو اسحق: فلِمَ اختلفت في ذلك ــ إلاّ على قدر ما يكون فيها من النار، وعلـــى قدر قوة الموانع وضعفها؟!

ولِمَ صارت تُقْدَح على الاحتكاك حتى تلهب، كالسّاج في الســفن إذا اخــتلط بعضــه ببعضٍ عند تحريك الأمواج لها؟ ولذلك أعدوا لها الرجال لتصُبّ من الماء صبّاً دائماً؟ وتــدوم الريحُ، فتحتكُّ عيدان الأغصان في الغياض، فتلتهب ناراً، فتحدثُ نيرانٌ.

ولِمَ صار العود يحمى إذا احتك بغيره؟ ولم صار الطَّلَق[1] لا يحمى؟

فإن قلت: الطبيعة هناك ــ فهل دللتمونا إلاّ على اسم علقتمــوه علـــى غيــر معنـــى وجدتموه؟ أولسنا قد وجدنا عيون ماء حارق وعيون ماء بارد بعضها يبرص ويــنفط الجلــد، وبعضها يجمد الدم ويورث الكزاز[2]؟ أولسنا قد وجدنا عيون ريح وعيون نار؟ فلِمَ زعمــتم أن الريح والماء كانا مختلفتين في بطون الأرض، ولم تجوّزوا لنا مثل ذلك في النار؟ وهــل بــين اختناق الريح والماء فرق؟ وهل الريح إلاّ هواءٌ تحرك؟ وهل بين المختنق والكامن فوق؟

وزعم أبو اسحق (= النظّام): أنه رمى بردائه في بئر النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ التي من طريق مكة، فردته الريح عليه. وحدثني رجل من بني هاشم قال: كنت برامــة، مــن طريق مكة، فرميت في بئرها ببعرة فرجعت إليَّ، ثم أعدتُها فرجعت، فرميت بحصاة فســمعت لها حريقاً وحفيفاً شديداً وشبيها بالجولان، إلى أن بلغت قرار الماء.

---

١ الطلق: حجر يتشظى صفائح بيضاً رقاقاً لها بريق.
٢ الكزاز: داء يأخذ من شدة البرد.

وزعم أبو اسحق أنه رأى عين نارٍ في بعض الجبال يكون دخانُها نهاراً وليلاً؛ أوليس الأصل الذي بُني عليه أمرهم: ان جميع الأبدان من الأخلاط الأربعة: مـن النـار، والمـاء، والأرض، والهواء؟ فإذا رأينا موضعاً من الأرض يخرج منه نارٌ لم نقل مثل ذلك فيه؟

ولِمَ نقول في حجر النار إنه متى وُجد أخف من مقدار جسمه من الذهب والرصـاص والزئبق إنما هو لما خالطه من أجزاء الهواء الرافعة له؟ وإذا وجدناه أعلك علوكة وأمتن متانةً وأبعد من التهافت جعلنا ذلك لما خالطه من أجزاء الماء؛ وإذا وجدناه ينفض الشرر، ويظهـر النار جعلنا ذلك الذي خالطه (من الهواء)؟ ولِمَ جعلناه إذا خف عن شيء بمقدار جسـمه، لمـا خالطه من أجزاء الهواء، ولا نجعله كذلك لما خالطه من أجزاء النار؟! ولا سـيما إذا كانـت العينُ تجده يقدح بالشرر، ولم تجرِ أجزاء الهواء فيه عندنا عياناً. فلِمَ أنكروا ذلك، وهذه القصة توافق الأصل الذي بنوا عليه أمرهم؟

قال (أي النظّام): أوليس من قوله أنه لولا النيران المتحركة في جوف الأرض، التـي منها يكون البخارُ ـــ الذي بعضه أرضيٌّ، وبعضه مائيّ ـــ لم يرتفع ضباب، ولم يكن صواعق ولا مطر ولا أنداء؟ (ص ٨١ ـــ ٨٦)... ».

« قال أبو اسحق: قال الله عز وجل عند ذكر إنعامه على عباده وامتنانه على خلقـه، فذكر ما أعانهم به من الماعون[١]: « أفرأيتم النار التي تورون؟ أأنتم أنشأتم شـجرتها أم نحـن المنشئون؟ » (سورة الواقعة، آية ٧١ ـــ ٧٢) ـــ وكيف قال: « شجرتها »، وليس فـي تلـك الشجرة شيء. وجوفها وجوفُ الطَلق في ذلك سواء. وقدرة الله على أن يخلق عند مس الطلق كقدرته على أن يخلقها عند حكّ العود.

١ الماعون: ما يستعان به كالقدر والفأس والقصعة والدلو.

وهو ــ تعالى وعزّ ــ لم يُرد في هذا الموضع إلاّ التعجيب من اجتماع النار والماء.

وهل بين قولكم في ذلك وبين من زعم أن البذر الجيد والرديء، والماء العذب والمالح، والسبخة والخبرة الرخوة، والزمان المخالف والمرافق ــ سواءٌ، وليس بينهما من الفرق إلاّ أن الله شاء أن يخلق عند اجتماع هذه « حبّاً، وعِنباً وقَضْباً، وزيتوناً ونخلاً » (سورة عبس، آيات ٢٧ ــ ٢٩) دون تلك الأضداد.

ومن قال بذلك وقاسه في جميع ما يلزم من ذلك قال كقول الجهمية في جميع المقالات، وصار إلى الجهالات، وقال بإنكار الطبائع والحقائق[١] ».

هذه هي أهم النصوص التي أوردها الجاحظ في كتاب « الحيوان » (الجزء الخامس) نقلاً عن النظّام في تفسيره وتبريره لمذهبه في الكمون. ولا نستطيع أن نقطع بأن هذه النصوص منقولة بحروفها عن نص كلام النظّام، بل الأشبه أن يكون الجاحظ قد ذكر بعض النصوص بحروفها، ولخص البعض الآخر، وأدخل فيه من عنده ما يلائم أسلوبه. ولكنه نظراً إلى أنها من النقول القليلة عن النظّام فقد أوردناها بتمامها، مع التحفظ في نسبتها بنصوصها إليه.

---

١ « الحيوان » للجاحظ، جـ ٥، ص ٩٢ ــ ٩٣.

علم الإنسان

يرى النظام أن الحيوان كله جنس واحد لاتفاق جميعه في التحرك بالإرادة وأن أفعـــال الحيوان كلها من جنس واحد، وهي كلها حركة وسكون. والسكون عنده حركة اعتمـــاد، كمـــا رأينا من قبل عند الكلام عن الحركة.

والألوان والطعوم والأصوات والخواطر أجسام مختلفة ومتداخلة. ورأيه في هذا يشبه رأي الرواقية تماماً، التي ترى في كل شيء مادة.

الروح

ولهذا أيضاً قال إن الإنسان هو الروح، والروح جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف على سبيل المداخلة. والروح جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد.

يقول الأشعري « مقالات الإسلاميين » (جـ ٢، ص ٢٧): « قال النظّام: الـــروح هـــي جسم، وهي النفس. وزعم أن الروح حيٌّ بنفسه. وأنكر أن تكون الحياة والقوة معنىً غير الحيّ القويِّ، وأن سبيل كون

الروح في هذا البدن على جهة أن البدن آفة عليه وباعث له على الاختيار. ولو خلص منه لكانت أفعاله على التولد والاضطرار. » وفي موضع آخر (جـ ٢، ص ٢٥): « قال النظّام: الإنسان هو الروح، ولكنها مُداخِلةٌ للبدن مشابكة له وإن كل هذا في كل هذا، وإن البدن آفة عليه وحبس وضاغط له. وحكى زرقان عنه (أي عن النظّام أنه قال) إن الروح هي الحساسة الداركة، وإنها جزء واحد، وإنها ليست بنور ولا ظلمة ».

وقوله: « باعث له على الاختيار ولو خلص منه لكانت أفعاله على التولد والاضطرار » في الموضع الأول، يتنافى مع قوله في الموضع الثاني أن « البدن آفة عليه وحبس وضاغط له ».

« كما حكى الجاحظ أن النظّام قال: إن النفس تدرك المحسوسات من هذه الخروق التي هي: الأذن والفم والأنف، والعين ــ لا أن للإنسان سمعاً هو غيره وبصراً هو غيره، وإن الإنسان يسمع بنفسه، وقد يصمّ لآفة تدخل عليه، وكذلك يُبصر بنفسه، وقد يعمى لآفةٍ تدخل عليه » (الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، جـ ٢، ص ٣١).

ويروي ابن الراوندي أن « إبراهيم (النظّام) كان يزعم أن الأرواح جنس واحد؛ وأن سائر الأجسام: من الألوان والطعوم والأراييح ــ آفةٌ عليها؛ وأن أهل الجنة يدخلونها وقد نُفِّس عنهم برفع بعض هذه الآفات. إلاَّ أنه لا بد عنده من أن يبقي فيهم بعضها، وإلا لم يجز منهم في زعمه أكل ولا شرب ولا نكاح. » ويجيب الخياط عن هذا فيقول: « أما قوله « إن إبراهيم كان يزعم أن الأرواح جنس واحدٌ ــ فقد صدق: كذلك كان يقول إبراهيم. وأما قوله « إن سائر الأجسام من الألوان والطعوم والأراييح آفة عليها » فإنما كان يقول: إن هذه الأجسام آفة على الأرواح في دار الدنيا التي هي دار بلوى واختبار ومِحَن.

فهي مشوبة بالآفات لتتم المحنة ويصحّ الاختبار فيها. فأما الجنة فإنها عنده ليست بدار محنة ولا اختبار، وإنما هي دار نعيم وثواب فليس بدار آفات. ولا بد للأرواح عند إبراهيم إذا أراد الله أن يوفيها ثوابها في الآخرة أن يدخلها هذه الأجسام من الألوان والطعوم والأرايــيح، لأن الأكل والشرب والنكاح وأنواع النعيم لا تجوز على الأرواح إلاّ بإدخــال هــذه الأجســام عليها.

ثم قال صاحب الكتاب (ابن الراوندي): وكان (أي النظّام) يزعم أنه لا بد من أن يكون في أرواح أهل النار فضلٌ عن مقدار عذابهم. لأنه لو استغرقها العذابُ لغمرها. ولو غمرهــا لعطل ــ بزعمه ــ حسّها. ولو فعل ذلك لم تجد ألماً ولا مكروهاً. قال (ابن الراوندي) وتأويــل قوله: لا بد من أن يكون في أرواحهم فضلٌ عن مقدار عذابهم » ــ إن أرواحهم تحتمل أكثــر مما نزل بهم. »

ويرد الخياط على هذه الدعوى الأخيرة قائلاً إن « قول إبراهيم في هذا الباب هو قول المسلمين جميعاً، وهو أن الله عز وجل يدخل على أهل النار من العذاب بقدر ما تحتمله بنيتهم ولا يزيل عقولهم ولا يبطل حِسّهم. لأنه لو فعل ذلك بهــم لم يجــدوا ألــم العــذاب ولا شــدة العقاب[1] ».

الإدراك الحسي

يرى النظام أن الإدراك يتم بمداخلة الحاسة في المحسوس، فالمدرِك للشيء إنما يدركه بأن « يطفر البصر إلى المُدرَك فيداخله... والإنسان

[1] « الانتصار » للخياط، ص ٣٦ ــ ٣٧.

لا يدرك المحسوس بحاسّة إلاّ بالمداخلة والاتصال والمجاورة... وحكى عنه زرقان أنه قــال: إن الإنسان يدرك على المداخلة الأصوات والألوان، وزعم أن الإنسان لا يدرك الصــوت إلا بأن يصــاكه وينتقل إلى سمعه فيسمعه، وكذلك قولــه في المشموم والمــذوق. » (الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، جـ ٢، ص ٦٦).

ويشبه هذا ما يقوله الرواقيون، فيما أورده كتاب « الآراء الطبيعية » المنســوب إلــى فلوطرخس[١]، إذ يقولون: « البصر هو روح ينبسط من الجزء الرئيس إلى العينين، والسمع هو روح ينبعث من هذا الجزء إلى الأذنين، والشم هو روح ينبعث من هذا الجزء إلى المنخــرين، والذوق هو روح ينبعث من هذا الجزء إلى بسيط البدن ».

والبصر يرى اللوان دونَ الملوَّن[٢].

و« الصوت جسم لطيف، وكلام الإنســان هــو تقطيع الصوت، وهــو عَــرَض[٣] ». و« الصوت ينتقل في الجو فيصاك ويؤلمها، ولا يُسمع إلاَّ باتصال السمع أو مداخلته إياه[٤] ».

فعل الإنسان

يرى النظّام أنه لا فعل للإنسان إلاّ الحركة، وإنه لا يفعل الحركة إلاّ فــي نفســه، وإن الصلاة والصيام والإرادات والكراهات والعلم والجهل

---

١ راجع نشرتنا في « أرسطوطاليس: في النفس... »، ص ١٦٩ ــ ١٧٠. القاهرة، سنة ١٩٥٤.
٢ الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، جـ ٢، ص ٧٢.
٣ الكتاب نفسه، جـ ٢، ص ٩٩.
٤ الكتاب نفسه، جـ ٢، ص ٩٩.

والصدق والكذب وكلامَ الإنسان وسكوته وسائر أفعاله ـــ حركاتٌ، وكذلك سكون الإنسان فـــي المكان إنما معناه أنه كائن فيه وقتيْن: أي تحرك فيه وقتيْن.

وكان يزعم أن الألوان والطعوم والأرابيح والحرارات والبرودات والأصـــوات والآلام أجسامٌ لطيفة. ولا يجوز أن يفعل الإنسانُ الأجسام. واللذة ليست من فعل الإنسان عنده.

وكان يقول: إن ما حدث في غير حيّز الإنسان فهو فِعلُ الله ســـبحانه بإيجـــاب خلقـــه للشيء، كذهاب الحجر عند دفعة الدافع وانحداره عند رمية الرامي به وتصاعده عنـــد زجّـــه الزاجّ به صُعُداً. وكذلك الإدراكُ من فعل الله سبحانه بإيجاب الخلقة. ومعنى ذلك أن ســـبحانه طبع الحجر طبعاً إذا دفعه دافعٌ أن يذهب، وكذلك سائر الأشياء المتولّدة.

وكان يقول فيما يحكى عنه: إن الله سبحانه خلق الأجسامَ ضربة واحـــدة، وإن الجســـم في كل وقتٍ يُخلق.

وكان يزعم أن الإنسان هو الروح، وأنه يفعل في نفسه. واختُلف عنه: هل يفعـــل فـــي ظرفه وهيكله؟ فالحكاية الصحيحة عنه أن يفعل في ظرفه. ومن الناس مَنْ يحكي عنه أنه يفعل في هيكله وظرفه[١] ».

الإرادة

وقد اختلف المعتزلة في الإرادة هل تكون موجبة لمرادها، أم لا، وقد قال النظّام مـــع كثيرين (مثل أبي الهذيل ومعمّر وجعفر بن حرب

---

١ الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، ج ٢، ص ٨٠ ـــ ٨١. القاهرة، سنة ١٩٥٤.

والإسكافي والأدمي والشحّام وعيسى الصوفي) إن الإرادة التي يكون مرادها بعدها بلا فَصْلٍ موجبةٌ لمرادها[1].

وليصحّ الاختيار « لا بد من خاطرين أحدهما يأمر بالإقدام، والآخر يأمر بالكف... وحكى عنه ابن الراوندي أنه كان يقول: إن خاطر المعصية من الله، إلا أنه وضعه للتعديل، لا ليُعصى. وحكى عنه أنه كان يقول: إن الخاطرين جسمان ». ويعلق الأشعري على حكاية ابن الراوندي لمذهب النظام هنا فيقول: « وأظنه غلط في الحكاية الأخيرة عنه[2] ».

الشيطان والجن

كان النظّام ومعمّر وهشام الفوطي ومن اتبعهم يرون « أن الشياطين يعلمون ما يحدث في القلوب، وليس ذلك بعجيب، لأن الله عز وجل قد جعل عليه دليلاً.

ومحالٌ أن يدخل الشيطانُ قلب الإنسان، مثال ذلك أن تشير إلى الرجل: أقبِلْ أو أدبِرْ، فيعلم ما تريد، فكذلك إذا فعل فعلاً عرف الشيطان كيف ذلك الفعل: فإذا حدَّث نفسه بالصدقة والبرّ عرف ذلك الشيطان بالدليل، فنهى الإنسان عنه، هكذا حكى زرقان.

قال: وقال آخرون من المعتزلة وغيرهم: إن الشيطان لا يَعْرف ما في القلب، فإذا حدَّثَ الإنسانُ نفسه بصدقة أو بشيء من أفعاله البِرّ نهاه الشيطان عن ذلك على الظن والتخمين...

---

١ الكتاب نفسه، ج ٢، ص ٩٠.
٢ الكتاب نفسه، ج ٢، ص ١٠٢.

واختلفوا في الجنّ: هل يخبرون الناس بشيءٍ أو يخدمونهم... فقال النظّام وأكثر المعتزلة وأصحاب الكلام: لا يجوز ذلك، لأن في ذلك فسادَ دلائل الأنبياء، لأن من دلالتهم أن ينبئوا بما نأكل وندّخر » (الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، ج ٢، ص ١١٠. القاهرة، سنة ١٩٥٤).

الطفرة

من أغرب الآراء المنسوبة إلى النظام في الطبيعيات قوله بالطفرة، وذلك أنه قال « إن المارّ على سطح الجسم يسير من مكان إلى مكان بينهما أماكن لم يقطعها هذا المارُّ ولا مرّ عليها ولا حاذاها ولا حل فيها[١] ».

ويشرح الأشعري آراء الناس في الطفرة فيقول:

« زعم النظّام أنه قد يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان، ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يمرّ بالثاني على جهة الطفرة. واعتلّ في ذلك بأشياء: منها: الدوامة: يتحرك أعلاها أكثر من أسفلها وقطبها: وإنما ذلك لأن أعلاها يماسُّ أشياء لم يكن حاذى ما قبلها.

وقد أنكر أكثر أهل الكلام قوله، منهم أبو الهذيل وغيره. وأحالوا أن يصير الجسم إلى مكانٍ لم يمرّ بما قبله، وقالوا: هذا محالٌ لا يصح. وقالوا: إن الجسم قد يسكن بعضه وأكثره متحرك، وإن للفرَس في حال سيره وقفاتٍ خفية وفي شِدة عَدوِه مع وضع رِجله ورفعها،

---

١ ابن حزم: « الفصل »، ج ٥، ص ٦٤.

ولهذا كان أحد الفرسين أبطأ من صاحبه؛ وكذلك للحجر في حال انحداره وقفات خفية بها كان أبطأ من حجر آخر أثقل منه أُرسِلَ معه.

وقد أنكر كثير من أهل النظر أن تكون للحجر في حال انحداره وقفات من الفلاسفة وغيرهم، وقالوا: إن الحجرين إذا أُرسِلا سبق أثقلهما، لأن أخف الحجرين يعترض له من الآفات أكثر مما يعترض على الحجر الأثقل، فيتحرك في جهة اليمين والشمال والقُدام والخلف، ويقطع الحجر الآخر في حال العوائق التي تلحق هذا الحجر في جهة الانحدار فيكون هذا أسرع.

وكان الجبائي يقول: إن للحجر في حال انحداره وقفاتٍ. وكان يقول: إن القوس الموترة فيها حركات خفيّة، وكذلك الحائط المبني، وتلك الحركات هي التي تولّد وقوعَ الحائط، والحركات التي في القوس والوتر هي التي يتولّد عنها انقطاع الوتر » (« مقالات الإسلاميين »، جـ ٢، ص ١٨ ــ ١٩).

وتروي الروايات أن النظّام وصل إلى فكرة الطفرة هذه إثر مناظرة بينه وبين أبي الهذيل في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ « فألزمه أبو الهذيل مسألة الذرَّة والنمل، وهو أول من استنبطها. فتحيّر النظّام. فلما جنّ عليه الليل نظر إليه أبو الهذيل، وإذا النظام قائم ورجله في الماء يتفكّر،

فقال (أبو الهذيل): يا إبراهيم! هكذا حال مَن ناطح الكباش.

فقال (النظّام): يا أبا الهذيل! جئتك بالقاطع: إنه يطفر بعضاً ويقطع بعضاً.

فقال أبو الهذيل: ما يقطع ــ كيف يقطع[١]؟ »

ومعنى هذا كما نفترض هو أن مناظرتهما في الحركة كيف تتم في

---

١ « طبقات المعتزلة » لابن المرتضى، ص ٥٠. بيروت سنة ١٩٦١.

المكان: إذا كان ينقسم إلى غير نهاية فإنه لا يمكن قطع ولا أقل جزء منه، ولما كان المكان يقطع فهو لا ينقسم إلى غير نهاية. ورد النظّام هو أن المتحرك يطفر بعض المكان ويقطع البعض الآخر فيقطع من الجزء الأول إلى الثالث دون أن يمر بالثاني. فرد أبو الهذيل بأن قال: وحتى لو صح هذا، فكيف يقطع ما قطعه ـــ أفليس عليه أن يمر بما لا نهاية له؟!

وحجة أبي الهذيل شبيهة بالحجتين الأولى والثانية من حجج زينون الإيلي ضد الحركة[1]، ولكن الغرض عند كليهما مختلف تماماً: فغرض أبي الهذيل هو إبطال انقسام المكان إلى غير نهاية، وغرض زينون الإيلي إبطال الحركة.

ولكن مصادرنا لم توضح لنا فكرة الطفرة عند النظام توضيحاً كافياً: هل المكان المطفور خلاء أو ملاء ـــ وهي مسألة كبيرة الأهمية ها هنا.

وقد تعرض للرد على النظّام في مسألة الطفرة هذه أبو المعاني الحويني في «الشامل» (ص ٤٣٤ ـــ ٤٤٤، الاسكندرية سنة ١٩٦٩) وبيّن بعض حجج النظّام وردّ عليها بتوسع وتفصيل مما يدل على أن مذهب النظّام في الطفرة كان لا يزال حياً قوياً حتى في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري فليراجع هناك.

ويورد الجويني مثليْن ضربهما النظام للدلالة على الطفرة:

١ ـــ الأول أن قال: إذا صورنا شكلاً مربعاً متساوي الأضلاع، ثم مددنا خطاً من إحدى زواياه إلى الزاوية المقابلة، أي رسمنا قطراً، والقطر هو أطول خط مستقيم في المربع. فلو أخذت نملة في الدبيب على خط القطر، بينما دبّت نملة أخرى من منشأ القطر على ضلعي الشكل

---

١ راجع كتابنا « ربيع الفكر اليوناني »، ص ١٢٩ ـــ ١٣٠. الطبعة الرابعة، القاهرة سنة ١٩٦٩.

فإن النملة السالكة خط القطر إلى الزاوية الأخرى تصل على هذه الزاوية قبل وصول النملة الدابّة على الضلعين « وليس ذلك إلاّ **لطفر** صاحبة القطر[1] » (أي النملة الدابّة على القطر). هكذا ذكره الجويني. وكان من السهل عليه أن يرد على النظام بأن يقول: « هذا الذي ذكره خروج عن المعقول، إذ لا يخفى على عاقلٍ أن ضلعي الشكل يزيد بُعْدهما (= طولهما) على بُعْد (= طول) خط القطر. ولو نصبنا ضلعي الشكل وقدرناهما مع خط القطر خطين متوازيين، لانقطع خطُّ القُطْر قبل انقطاع الآخر. وظهورُ ذلك بالحسّ يُغني عن كشفه ».

ويعجب المرء فعلاً كيف فات هذا على النظّام، فلم يعرف أن أي ضلعين في المثلث هما أطول من الضلع الثالث. فهل كان النظام قليل البضاعة من الهندسة إلى هذا الحدّ؟ وهل لم يجد في عصره من يرده وينبهه إلى خطئه الفاحش هذا؟!

٢ ــ والثاني أن قال: « السفينة إذا كانت في أشدّ جريٍ فلو أراد مَن كان مِن ركبان السفينة في مؤخرها أن يخطو إلى مقدمها وصدرها فلذلك ممكن مع تتابع حركات السفينة وانتفاء الفترات. وما ذلك إلا لطَفر المتخطي[2] ».

وكان من السهل على الجويني ها هنا أيضاً أن يردّ عليه بأن يبين أن حركة القدم نسبية إلى سطح السفينة، لا إلى حركتها، وإلا لخلّفها وتركها إن كان أسرع منها.

وهذان المثالان أو الدليلان اللذان ساقهما النظّام يدلان على سذاجة في الاستدلال، كنّا نُكبِر النظَّام عنها.

---

١ « الشامل »، ص ٤٣٩.
٢ « الشامل في أصول الدين » للجويني، ص ٤٤١. الاسكندرية، سنة ١٩٦٩.

المعـــاد

تعرض النظّام وهو يبحث في مسألة المعاد لحشـــر الحيـــوان فقـــال: « إن العقـــارب والحيات والخنافس والذباب والغربان والجعلان والكلاب والخنازير وسائر السباع والحشـــرات تُحشر إلى الجنة.

وزعم أن كل من تفضل الله عليه بالجنة لا يكون لبعضهم على بعـــض درجـــة فـــي التفضيل.

وزعم أنه ليس لإبراهيم ـــ ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم ـــ في الجنـــة تفضـــيلُ درجةٍ على درجات أطفال المؤمنين، ولا لأطفال المؤمنين فيها تفضيلٌ ـــ بدرجة أو نعمـــة أو مرتبة ـــ على الحيات والعقارب والخنافس لأنه لا عمل لهم كما لا عمل لها. فَحَجَر على رب العالمين أن يتفضل على أولاد الأنبياء بزيادة نعمةٍ لا يتفضّل بمثلها على الحشـــرات. ثـــم لـــم يرضَ بهذا الحجر حتى زعم أنه لا يقدر على ذلك.

وزعم أيضاً أنه لا يتفضل على الأنبياء ـــ عليهم السلام ـــ إلاّ بمثل ما يتفضل به على البهائم، لأن باب الفضل عنده لا يختلف فيه العالمون وغيرهم؛ وإنما يختلفـــون فـــي الثـــواب والجزاء لاختلاف مراتبهم في الأعمال » (« الفرق بين الفرق »، ص ٨٨).

آراؤه الفقهية

انفرد النظام بآراء جريئة في الفقه، أبرزها عبد القاهر البغدادي فـــي « الفـــرق بـــين الفرق[١] » وها هي ذي:

١ « الفرق بين الفرق »، ص ٨٩ ـــ ٩٠. القاهرة سنة ١٩٤٨.

١ ــ قال إن الطلاق لا يقع بشيء من الكتابات كقول الرجل لامرأته: أنــتِ خليــة، أو بريّة، أو: حبلك على غاربك، أو: الحقي بأهلك، أو: اعتدِّي[1] ــ أو نحوها من كنايات الطــلاق عند الفقهاء، سواء نوى بها الطلاق، أو لم ينوِه.

« وقد أجمع فقهاء الأمة ــ فيما يقول البغدادي ــ على وقوع الطلاق بها إذا قارنتهــا نية الطلاق. وقد قال فقهاء العراق: إن كنايات الطلاق في حال الغضب كصريح الطلاق فــي وقوع الطلاق بهما من غير نية. » (ص ٨٩).

٢ ــ وقال في الظهار[2] « إن من ظَاهَر من امرأته بذكر البطن أو الفــرج لــم يكــن مظاهِراً.

وهذا فيه خلاف قول الأمة بأسرها ».

٣ ــ اختار قول أبي موسى الأشعري ــ مع انه كان يفسِّقه في موقفــه مــن مســألة التحكيم بين عليّ ومعاوية ــ في أن النوم لا ينقض الطهارة إذا لم يكن معه حدث.

وهذا يخالف « قول الجمهور الأعظم بأن النوم مضطجعاً يــنقض الوضــوء. وإنمــا اختلفوا في النوم قاعداً وراكعاً وساجداً. وتسامح فيه أبو حنيفة. وأوجبه أكثر أصحاب الشافعي من طريق القياس ».

٤ ــ « ومن ترك صلاة مفروضة ــ عمداً لم يصح قضاؤه لهــا ولــم يجــب عليــه قضاؤها.

وهذا عند سائر الأمة كفر ككفر من زعم أن الصلوات الخمس غير

---

١ من العدة، وهي: تربص يلزم المرأة عند زوال النكاح المتأكد أو شبهته.

٢ الظهار: هو تشبيه زوجته أو ما عبر به عنها أو جزء شائع منها بعضو يحرم نظره إليــه مــن أعضــاء محارمه نسباً أو رضاعاً كأمه وبنته وأخته » (« تعريفات »، الجرجاني).

مفروضة. وفي فقهاء الأمة من قال فيمن فاتته صلاةٌ مفروضةٌ إنه يلزمه قضاء صلوات يوم وليلة. وقال سعيد بن المسيّب: من ترك صلاة مفروضةً حتى فات وقتها قضى ألف صلاة. وقد بلغ من تعظيم شأن الصلاة أن بعض الفقهاء أفتى بكفر من تركها عامداً وإن لم يستحلّ تركها، كما ذهب إليه أحمد بن حنبل. وقال الشافعي بوجوب قتل تاركها عمداً، وإن لم يحكم بكفره إذا تركها كسلاً، لا استحلالاً. وقال أبو وحنيفة بحبس تارك الصلاة وتعذيبه إلى أن يُصلي. وخلاف النظّام للأمة في وجوب قضاء المتروكة من فرائض الصلاة بمنزلة خلاف الزنادقة في وجوب الصلاة، ولا اعتبار بالخلافَين. » (الكتاب نفسه، ص ٨٩).

٥ ــ وقال في باب الوعيد « إن من غصب أو سرق مائة وتسعة وتسعين درهماً لم يفسق بذلك حتى يكون ما سرقه أو غصبه وخان فيه مائتي درهم فصاعداً. » (الكتاب نفسه، ص ٨٧).

آراؤه في الصحابة

١ ــ عمر

يقول عبد القاهر البغدادي إن النظّام « طعن في الفاروق عمر رضي الله عنه. وزعم أنه شكّ يوم الحديبية في دينه. وشكّ يوم وفاة النبي صلى الله عليه وسلم. وأنه كان فيمن نفر بالنبي عليه السلام ليلة العقبة.

---

١ « الفرق بين الفرق »، ص ١٤٧ ــ ١٤٨، طبعة محيي الدين، القاهرة بدون تاريخ.

وأنه ضرب فاطمة ومنع ميراث الضُّرّة. ــ وأنكر عليه تغريب نصر بن الحجاج من المدينة إلى البصرة. وزعم أنه ابتدع صلاة التراويح، ونهى عن متعة الحج، وحرَّم نكاح الموالي للعربيات ».

٢ ــ عثمان

أما عثمان فقد أخذ عليه النظّام:

١ ــ السماح للحكَم بن العاص بالعودة إلى المدينة، وكان النبي قد نفاه عنها وظل منفياً عنها طول حياة النبي ومدة خلافة أبي بكر وعمر.

٢ ــ استعماله الوليد بن عقبة والياً على الكوفة حتى صلى بالناس وهو سكران، وكان الوليد سكيراً مدمناً. وقد أخبر النبي أن الوليد بن عقبة من أهل النار.

٣ ــ أعان سعيد بن العاص بأربعين ألف درهم على نكاحٍ عقده؛ وسعيد بن العاص هو الذي ولاه عثمان على الكوفة لما أن اضطر إلى عزل الوليد بن عقبة حين تألب عليه أهل الكوفة لشربه الخمر.

وموقف النظّام في أخذه هذه الأمور على عثمان مما يؤيده فيه معظم الأمة، وكانت هذه الأمور من أسباب الانتقاض على عثمان ثم قتله.

٣ ــ عليّ

وأخذ على عليّ بن أبي طالب أنه كان يفتي في بعض الأمور برأيه، كما أفتى حين سُئل عن بقرة قتلت حماراً فقال: أقول فيها برأيي.

ذلك أن النظّام قال « إن الذين حكموا بالرأي من الصحابة إما أن يكونوا قد ظنوا أن ذلك جائز لهم، وجهلوا تحريم الحكم بالرأي في الفتيا عليهم؛ وإما إنهم أرادوا أن يُذْكَروا بالخلاف وأن يكونوا رؤساء في

المذاهب، فاختاروا لذلك القول بالرأي » (« الفرق بين الفرق »، ص ٩٠).

ولكنه كان يرى « أن علياً مصيباً في حروبه، وأن من قاتله كان على خطأ[1] »، وخطّأ طلحة والزبير وعائشة ومعاوية.

٤ ــ أبو هريرة

« عاب النظّام أصحابَ الحديث ورواياتهم أحاديث أبي هريرة، وزعم أن أبا هريرة كان أكذب الناس » (« الفرق بين الفرق »، ص ٨٩).

٥ ــ ابن مسعود

« وعاب ابن مسعود في قوله في حديث تزويج بروع بنت واشق: أقول فيها برأيي: فان كان صواباً فمن الله عز وجل، وإن كان خطأ فمني. وكذبه في رواية عن النبي عليه السلام أنه قال: « السعيد من سَعِد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه ». وكذبه أيضاً في رواية انشقاق القمر، وفي رؤية الجن ليلة الجن... وإنما أنكر على ابن مسعود روايته أن « السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه، لأن هذا خلاف قول القدرية في دعواها في السعادة والشقاوة ليستا من قضاء الله عز وجل وقَدَره. وإما إنكاره انشقاق القمر فإنما كره منه ثبوت معجزة لنبينا عليه السلام، كما أنكر معجزته في نظم القرآن. فإن كان أحال انشقاق القمر مع ذكر الله عز وجل ذلك في القرآن مع قوله من طريق العقل ــ فقد زعم أن جامع أجزاء لا يقدر على تفريقها. وإن أجاز انشقاق القمر في القدرة والإمكان فما الذي أوجب

١ الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، ج ٢، ص ١٣٠. القاهرة، سنة ١٩٥٤.

كذب ابن مسعود في روايته انشقاق القمر مع ذكـر الله عز وجل ذلك في القرآن مع قـوله: « اقتربت الساعة وانشقّ القمر، وإن يروا آية يُعرضوا ويقولوا: سِحْرٌ مستمر » (سورة القمر: ١ ــ ٢). فقول النظّام بأن انشقاق القمر لم يكن أصلاً ــ شرٌّ من قول المشركين الذي قالوا لما رأوا انشقاقه وزعموا أن ذلك واقع بسحر. ومنكر وجود المعجزة شرٌّ ممن تأولها علـى غيـر وجهها. ــ واما إنكاره رؤية الجن أصلاً فيلزمه أن لا يرى بعض الجـن بعضـاً. وإن أجـاز رؤيتهم فما الذي أوجب تكذيب ابن مسعود في دعواه رؤيتهم؟! » (« الفرق بين الفرق »، ص ٩٠ ــ ٩١).

رأيه في المفسرين

ذكر الجاحظ رأي النظّام في بعض المفسرين، وكيف يتأولون كتاب الله تـأويلاً بعيـداً عن مقتضى اللغة أو مقتضى العقل. قال الجاحظ فـي « الحيـوان » (ج ١، ص ٣٤٣ ومـا بعدها):

« كان أبو اسحق (= النظّام) يقول: لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين وإن نصـبوا أنفسهم للعامة، وأجابوا في كل مسألة: فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية علـى غيـر أسـاس. وكلما كان المفسِّر أغرب عندهم كان أحبَّ إليهم. وليكن عندكم عكرمة، والكلبـي، والسُّـدّي، والضحّاك، ومقاتل ابن سليمان، وأبو بكر الأصمّ ــ في سبيل واحدة. فكيـف أثـق بتفسـيرهم وأسكن إلى صوابهم، وقد قالوا في قوله عز وجـل « وإن المسـاجد لله » (٧٢: ٦٨): إن الله عز وجل لم يَعْن بهذا الكلام مساجدنا التي نصلي فيها، بل إنما عنى الجِباه وكلّ ما سجد الناس عليه: من يدٍ ورجلٍ وجبهة وأنف وثَفِنة.

وقالوا في قوله تعالى: « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خُلِقَتْ » (٨٨: ١٧): إنه ليس يعني الجِمال والنوق، وإنما يعني السحاب.

وإذا سئلوا عن قوله: « وطَلْحٍ منضود » (٥٥: ٢٩) قالوا: الطلح هو الموز.

وجعلوا الدليل على أن شهر رمضان قد كان فرضاً على جميع الأمم وأن الناس غيروه، قوله تعالى: « كُتِب عليكم الصيامُ كما كُتِب على الذين من قبلكم » (٢: ١٨٣).

وقالوا في قوله تعالى: « رَبِّ لِمَ حشرتني أعمى وقد كنتُ بصيراً » (٢٠: ١٢٥): قالوا: يعني إنه حَشَرَه بلا حجّة.

وقالوا في قوله تعالى: « ويلٌ للمطففين » (٨٣: ١): الويل: وادٍ في جهنم، ثم قعدوا يصفون ذلك الوادي. ومعنى « الويل » في كلام العرب معروف، وكيف كان في الجاهلية قبل الإسلام، وهو من أشهر كلامهم!

وسئلوا عن قوله تعالى « قل أعوذ برب الفلق » (١١٣: ١) قالوا: الفَلَق وادٍ في جهنم، ثم قعدوا يصفونه. وقال آخرون: الفلق المِقْطرة بلغة اليمن.

وقال آخرون في قوله تعالى: « عيناً فيها تُسَمّى سلسبيلاً » (٧٦: ١٨) قالوا: أخطأ من واصل بعض هذه الكلمة ببعض. قالوا: وإنما هي: سَلْ سبيلاً إليها يا محمد. فإن كان كما قالوا فأين معنى « تسمى »، وعلى أي شيء وقع قوله « تسمى »، فتُسَمى ماذا، وما ذلك الشيء؟

وقالوا في قوله تعالى: « وقالوا لجلودهم لِمَ شهدتم علينا » (٤١: ٢١) قالوا: الجلود كناية عن الفروج. كأنه كان لا يرى أن كلام الجلد من أعجب العجب!

وقالوا في قوله تعالى: « كانا يأكلان الطعام » (٥: ٧٥): إن هذا إنما كان كنايةً عن الغائط. كأنه يرى أن في الجوع وما ينال أهله من الذلّة والعجز والفاقة، وأنه ليس في الحاجة إلى الغذاء — ما يكتفي به في الدلالة على أنهما مخلوقان. حتى يدّعي على الكلام ويدّعي له شيئاً قد أغناه الله تعالى عنه.

وقالوا في قوله تعالى: « وثيابك فَطَهِّرْ » (٧٤: ٤): أنه إنما عنى قلبه.

ومن أعجب التأويل قول اللحياني: « الجبار » من الرجال يكون على وجوه: يكون جباراً في الضخم والقوة، فتأول قوله تعالى: « إن فيها قوماً جبارين » (٥: ٢٢). قال: ويكون « جباراً » على معنى « قتالاً » وتأوله في ذلك: « وإذا بطشتم بطشتم جبّارين » (٢٦: ١٣٠). وقوله لموسى صلى الله عليه وسلم: « إن تريد إلاّ أن تكون جباراً في الأرض » (٢٨: ١٩) أي قتالاً بغير حق. والجبار: المتكبر عن عبادة الله تعالى، وتأول قوله عز وجل: « ولم يكن جبّاراً عصيّاً » (١٩: ١٤)، وتأول في ذلك قول عيسى: ولم يجعلني جباراً متكبراً عن عبادته. قال: الجبار: المسلّط القاهر، وقال: وهو قوله: « وما أنت عليهم بجبار » (٥٠: ٤٥) أي مُسَلّط فتقهرهم على الإسلام. والجبار: الله.

وتأول أيضاً « الخوف » على وجوهٍ، ولو وجده في ألف مكان لقال: والخوفُ على ألف وجه. وكذلك الجبار. وهذا كله يرجع إلى معنى واحد، إلا أنه لا يجوز أن يوصف به إلا الله عز وجل[١]. »

وواضح هنا أيضاً أن الجاحظ تداخل كلامُه في كلام النظّام بحيث يصعب الفصل بينهما.

أركان العالم

العناصر

يورد لنا الجاحظ نقولاً عن النظّام ناقش فيها بعض المذاهب في تركيب العالم. وتنقسم هذه المذاهب إلى: مذهب الدهرية؛ مذهب الديصانية؛

١ الجاحظ: « الحيوان »، جـ ١، ص ٣٤٣ ـــ ٣٤٥. القاهرة، سنة ١٩٣٨.

والدهرية عنده تشمل فرق الطبيعيين المختلفة. وقد أورد آراءها فقال:

« قالت الدهرية في عالمنا هذا بأقاويل: فمنهم من زعم أن عالمنا هذا من أربعة أركان (= عناصر) حرّ، وبرد، ويُبس، وبلّة[1]. وسائر الأشياء، نتائج، وتركيب، وتوليد. وجعلوا هــذه الأربعة أجساماً.

ومنهم من زعم أن هذا العالم من أربعة أركان: من أرض، وهــواء، ومــاء، ونــار. وجعلوا الحر والبرد واليبس والبلّة أعراضاً في هذه الجواهر. ثم قالوا فــي ســائر الأرايــيح والألوان والأصوات (إنها) ثمار هذه الأربعة على قدر الأخلاط في القلــة والكثــرة، والرقــة والكثافة.

فقدّموا ذكر نصيب حاسة اللمس فقط؛ وأضربوا عن أنصباء الحواس الأربع.

قالوا ونحن نجد الطعوم غاذية وقاتلة، وكذلك الأراييح. ونجد الأصوات مُلِذّة ومؤلمــة، وهي مع ذلك قاتلة وناقضة للقوى مُتْلِفة. ونجد للألوان: في المضار والمنافع واللذاذة والألم — المواقع التي لا تجهل، كما وجدنا مثل ذلك في الحر والبرد واليبس والبلة. ونحــن لــم نجــد الأرض باردة يابسة؛ غير أنا نجدها مالحةً: أي ذات مذاقة ولون كما وجــدناها ذات رائحــة، وذات صوت متى قرع بعضُها بعضاً. فبردُ هذه الأجرام وحرّها، ويُبْسُها ورطوبتُها لــم تكــن فيها لعلة كون الطعوم والأراييح والألوان فيها. وكذلك طعومها وأراييحها وألوانها لم تكن فيها لمكان كمون البرد واليبس والحر والبلة فيها. ووجدنا كل ذلك إما ضاراً وإما نافعاً، وإما غاذياً وإما قاتلاً، وإما مؤلماً وإما مُلِذّاً.

وليس يكون كون الأرض مالحة أو عذبة، ومنتنة أو طيبة أحقَّ بأن يكون علةً لكــون اليبس والبرد والحر والرطوبة من أن يكون كون الرطوبة واليبس والحر والبرد علّــةً لكــون اللون والطعم والرائحة.

---

١ بلة: رطوبة، ركن: عنصر.

وقد هجم الناس على هذه الأعراض الملازمة والأجسام المشاركة هجوماً واحداً، على هذه الحِلية والصورة (التي) ألفاها الأول والآخر.

قال (أي النظّام): فكيف وقع القولُ منهم على نصيب هذه الحاسة وحدها، ونحن لم نـرَ من البلّة أو من اليبس نفعاً ولا ضراً تنفرد به دون هذه الأمور؟!

قال: والهواء يختلف على قدر العوامل فيه من تحت ومن فوق، ومن الأجرام المشتملة عليه والمخالطة له. وهو جسم رقيق، وهو في ذلك محصور، وهو خوّارٌ سريع القبول. وهو مع رقته يقبل ذلك الحصر، مثل عمل الريح والزق: فإنها تدفعه من جوانبه، وذلك لعلّة الحصر، ولقطعه عن شكله. والهواء ليس بالجسم الصعّاد والجسم النزّال، ولكنه جسمٌ به تعرف المنازل والمصاعد.

والأمور ثلاثة: شيء يصعد في الهواء، وشيء ينزل في الهواء، وشيء مع الهواء. فكما أن المُصْعِد فيه والمنحدر لا يكونان إلاّ مخالفين فالواقع معه لا يكون إلا موافقاً. ولو إن إنساناً أرسل من يده ــ وهو في قعر الماء ــ زقاً منفوخاً فارتفع الزق لدفْع الريح التي فيه، لم يكن لقائل أن يقول: ذلك الهواءُ شأنه الصعود. بل إنما ينبغي أن يقول: ذلك الهواء من شأنه أن يصير إلى جوهره ولا يقيم في غير جوهره؛ إلاّ أن يقول: من شأنه أن يصعد في الماء، كما أن من شأن الماء أن ينزل في الهواء، وكما أن الماء يطلب تِلاد الماء، والهواء يطلب تلاد الهواء.

قالوا: والنار أجناسٌ كثيرة مختلفة. وكذلك الصاعد، ولا بد إذا كانت مختلفة أن يكون بعضها أسرع من بعض، أو يكون بعضها إذا خرج من عالم الهواء وصار إلى نهاية، إلى حيث لا منفذ ــ ألاّ يزال فوق الآخر الذي صعد معه، وإن وجد مذهباً لم يقم عليه. ويدلّ على ذلك إنّا نجد الضياء صعّاداً، ونجد الظلام رابداً[١]، وكذلك البرد

---

١ رابد: مقيم.

والرطوبة. فإذا صحّ أن هذه الأجناس مختلفة، فإذا أخذت في جهة علمنا أن الجهة لا تخالف بين الأجناس ولا توافق، وأن الذي يوافق بينهما (ويخالف) اختلافُ الأعمال. ولا يكون القطعان متفقين إلاّ بأن يكون مرورهما سواءً. وإذا صارا إلى الغاية صار اتصال كل واحد منهما بصاحبه كاتصال بعضه ببعض. ثم لا يوجد أبداً إلاّ إما أعلى وإما أسفل.

قال أبو اسحق (= النظام): فيُستدلّ على أن الضياء أخفُّ من الحر بزواله، وقد يذهب ضوء الأتّون وتبقى سخونته.

قال أبو اسحق (= النظام): لأمر ما حُصِر الهواءُ في جوف هذا الفلك. ولا بد لكل محصور من أن يكون تقلبه وضغطه على قدر شدة الحصار. وكذلك الماءُ إذا اختنق.

قال: والريح هواء نزل، لا غير. فلِمَ قضوا على طبع الهواء في جوهريته باللدونة، والهواء الذي يكون بقرب الشمس، والهواء الذي بينهما على خلاف ذلك؟

ولولا أن قوى البرد غريزية فيه لما كان مروِّحاً عن النفوس، ومنفِّساً عن جميع الحيوان إذا اختنق في أجوافها البخارُ والوهجُ المؤذي، حتى فزعت إليه واستغاثت به، وصارت تجتلب من رَوحه وبرد نسيمه في وزن ما خرج من البخار الغليظ والحرارة المستكنّة.

قال (أي النظام): وقد علموا ما في اليُبس من الخصومة والاختلاف. وقد زعم قومٌ أن اليُبس هو عدم البِلَّة. قالوا وعلى قدر البِلّة قد تتحول عليه الأسماء، حتى قال خصومهم: فقولوا أيضاً إنما نجد الجسم بارداً على قدر قلة الحرّ فيه.

وكذلك قالوا في الكلام: إن الهواء إنما يقع عندنا أنه مُظلم لفقدان الضياء، ولأن الضياء قرصٌ قائم وشعاع ساطع فاصل، وليس للظلام قرص. ولو كان في هذا العالم شي يقال له ظلامٌ لما قام إلا في قرص.

فكيف تكون الأرض قُرصةً، والأرض غبراء، ولا ينبغي أن يكون شعاع الشيء أسبغ منه.

قال: والأول لا يشبه القول في اليُبس والبلّة، والقولَ في الحر والبرد، والقول في اليبس والرطوبة، والقول في الخشونة واللين، لأن التراب لو كان كله يابساً وكان اليبس في جميع أجزائه شائعاً، لم يكن بعضه أحق بالتقطيع والتبرد والتهافت، من الجزء الذي نجده متمسكاً.

قال خصمه: ولو كان أيضاً التهافت الذي نجده فيه إنما هو لعدم البلة، وكله قد عدم البلّة، لكان ينبغي للكل أن يكون متهافتاً، ولا نجد منه جزئيْن متلازقيْن. فإنْ زعمتم أنه إنما اختلف في التهافت على قدر اختلاف اليُبس، فينبغي لكم أن تجعلوا اليُبس طبقات، كما يُجْعَلُ ذلك للخضرة والصفرة.

وقال ابراهيم (النظّام): أرأيت لو اشتمل اليبس الذي هو غاية التراب كله كما عرض لنصفه، أما كان واجباً أن يكون الافتراقُ داخلاً على الجميع؟ وفي ذلك: القولُ بالجزء الذي لا يتجزأ.

وأبو اسحق ــ وإنْ كان اعترض على هؤلاء في باب القول في اليبس ــ فإن المسألة عليه في ذلك أشد.

وكان أبو اسحق يقول: من الدليل على أن الضياء أخفُّ من الحرّ إن النار تكون منك على قاب غلوة[1] فيأتيك ضوءُها ولا يأتيك حرُّها. ولو أن شمعة في بيت (غير) ذي سقف لارتفع الضوء في الهواء حتى لا تجد منه على الأرض إلاّ الشيء الضعيف، وكان الحرّ على شبهٍ بحاله الأول[2]. »

* * *

---

١ الغلوة: مقدار رمية السهم.
٢ الجاحظ: « الحيوان »، جـ ٥، ص ٤٠ ــ ٤٦.

أما المذهب الآخر الذي يرد عليه النظّام في أمر أركان العالم فهو الديصانية، وقد قال عنهم:

« قال أبو اسحق: زعمت الديصانية أن أصل العالم إنما هو من ضـيـاء وظـلام، وأن الحرّ والبرد واللون والطعم والصوت والرائحة إنما هي نتائج على قدر امتزاجهما.

فقيل لهم: وجدنا الحِبْر إذا اختلط باللبن صار جسماً أغبر، وإذا خلطت الصَّبر بالعسـل صار جسماً مُرّ الطعم على حسب ما زدنا. وكذلك نجد جميع المركبات. فما لنا إذا مزجنا بين شيئين من ذوات المناظر خرجنا إلى ذوات الملامس وإلى (ذوات) المذاقة والمشمّة؟!

وهذا نفسه داخل على من زعم أن الأشياء كلها تولدت من تلك الأشياء الأربعة، التـي هي نصيبُ حاسةٍ واحدة.

وقال أبو اسحق: إن زعم قوم أن ها هنا جنساً هو روحٌ، وهو ركـنٌ خـامس — لـم نخالفهم.

وإن زعموا أن الأشياء يحدثُ لها جنسٌ إذا امتزجت بضربٍ من المزاج، فكيف صـار المزاجُ يُحدث لها جنساً وكلٌّ واحد منه إذاً انفرد لم يكن ذا جنس وكـان مُفسِـداً للجسـم، وإن فَصَل عنها أفسد جنسها؟! وهل حُكم قليلِ ذلك إلاّ كحكم كثيره؟! ولمَ لا يجوز أن يُجمَـع بـين ضياءٍ وضياءٍ فيحدث لها منعُ الإدراك؟!

فإن اعتلّ القومُ بالزاج والعفص والماء، وقالوا: قد نجد كلَّ واحدٍ من هذه الثلاثة لـيس بأسود، وإذا اختلطت صارت جسماً واحداً أشدّ سواداً من الليل ومن السبج[1] ومـن الغـراب — قال أبو اسحق: بيني

[1] السبج: « حجر أسود حالك صقيل رخو جـداً تأكل النـار فيه » (البيرونـي: « الجمـاهير فـي معرفـة الجواهر »، ص ١٩٩).

وبينكم في ذلك فرقٌ: أنا أزعم أن السواد قد يكون كامناً ويكون ممنوع المنظـرة[1]، فـإذا زال مانعه ظهر، كما أقول في النار والحجر وغير ذلك من الأمور الكامنة. فإن قلـتم بـذلك فقـد تركتم قولكم. وإن أبيتم فلا بد من القول.

قال أبو اسحق: وقد غلط أيضاً كثير منهم فزعموا أن طباع الشيخ البلغم. ولـو كـان طباعه البلغم، والبلغم ليّنٌ رطبٌ أبيض، لما ازداد عظمه نحولاً ولونه سواداً وجلده تقبُّضاً...

قال أبو اسحق: فإنْ كان بعض هذه الجواهر صعّاداً وبعضها نـزّالاً ــ ونحـن نجـد الذهب أثقل من مثله من هذه الأشياء النزّالة ــ فكيف يكون أثقل منها وفيه أشياء صعّادة؟!

فإن زعموا أن الخفة إنما تكون من التخلخل والسُّخْف وكثرة أجـزاء الهـواء ــ فقـد ينبغي أن يكون الهواء أخفّ من النار، وأن النار في الحجر كما أن فيه هواءً، والنـار أقـوى على رفع الحجر من الهواء الذي فيه.

وكان (أي النظّام) يقول: من الدليل على أن النار كامنةٌ في الحطب أن الحطب يُحـرق بمقدار من الإحراق، ويمنع الحطب أن يخرج جميع ما فيه من النيران فيجعل فحمـاً. فمتـى أحببت أن تستخرج الباقي من النار استخرجته، فترى النار عند ذلك يكـون لهـا لهـبٌ دون الضرام. فمتى أخرجتَ تلك النار الباقية، ثم أوقدت عليها ألف عام لم تستوقد. وتأويـل: « لـم تستوقد » إنما هو ظهور النار التي كانت فيه. فإذا لم يكن فيه شيء، فكيف يستوقد؟

وكان يكثر التعجُّب من ناس ينافسون في الرئاسة إذْ رآهم يجهلون جهل صغار العلماء وقد ارتفعوا في أنفسهم إلى مرتبة كبار العلماء. وذلك

---

١ المنظرة: المنظر، الرؤية.

أن بعضهم كان يأخذ العود فينقيه ويقول: أين تلك النار الكامنة؟! مالي لا أراها، وقد ميزتُ العود قشراً بعد قشر؟

وكان يقول في الأشياء الكامنة: إن لكل نوع منها نوعاً من الاستخراج، وضرباً من العلاج. فالعيدان تُخرَج نيرانُها بالاحتكاك، واللبن يُخرَج زبدُه بالمخض، وجُبنه يُجمع بانفحة وبضروب من علاجه.

ولو أن إنساناً أراد أن يخرج القَطِران من الصنوبر، والزفت من الأرز لم يكن يخرج له بأن يقطع العود ويدقه ويقشره، بل يوقد له ناراً بقربه، فإذا أصابه الحرُّ عَرِق وسال ـــ في ضروبٍ من العلاج.

ولو أن إنساناً مزج بين الفضة والذهب، وسبكهما سبيكة واحدة، ثم أراد أن يعزل أحدهما من صاحبه لم يمكنه ذلك بالقَرْص والدق. وسبيل التفريق بينهما قريبةٌ سهلةٌ عند الصاغة وأرباب الحملانات[١].

* * *

وزعم أبو اسحق أن أرسطاطليس كان يزعم أن الماء الممازجَ للأرض لم ينقلب أرضاً، وأن النار الممازجة للماء لم تنقلب ماءً. وكذلك ما كان من الماء في الحجر، ومن النار في الأرض والهواء. وأن الأجرام إنما يخفُّ وزنها وتسخف على قدر ما فيها من التخلخل ومن أجزاء الهواء. وأنها ترزن وتصلب وتمتُن على قدر قلة ذلك فيها.

ومن قال هذا القول في الأرض والماء والنار والهواء وفيما تركّب منها من الأشجار وغير ذلك ـــ لم يصل إلى أن يزعم أن في الأرض عَرَضاً يحدث، وبالحري أن يعجز عن تثبيت كون الماء والأرض والنار عرضاً. »

---

١ حملان الدراهم في اصطلاح الصاغة هو ما يحمل على الدراهم من الغش، تسمية بالمصدر، وهو مجاز (« تاج العروس » للزبيدي، جـ ٧، ص ٢٨٨. دار ليبيا للنشر).

مناظراته مع المانوية

وللنظّام مناقشات عديدة مع المانوية، منها ما رواه الجاحظ في « الحيوان » (جـ ٤، ص ٤٤١ ــ ٤٤٢) قال:

« كان أبو اسحق (النظام) يسأل المنانية عن مسألة قريبة المأخذ قاطعة، وكان يزعم أنها ليست له:

وذلك أن المنانية تزعم أن العالم بما فيه، من عشرة أجناس: خمسةٌ منها خير ونور، وخمسة منها شرٌّ وظُلمة. وكله حاسّة وحارّة. وأن الإنسان مركب من جميعها على قدر ما يكون في كل إنسان من رجحان أجناس الخير على أجناس الشرّ، ورجحان أجناس الشرّ على أجناس الخير. وأن الإنسان وإن كان ذا حواس خمسة، فإن في كل حاسة فنوناً من ضدّه من الأجناس الخمسة. فمتى نظر الإنسان نظرة رحمة فتلك النظرة من النور، ومن الخير. ومتى نظر نظرة وعيد، فتلك النظرة من الظلمة. وكذلك جميع الحواسّ. وأن حاسّة السمع جنسٌ على حدة، وأن الذي في حاسة البصر من الخير والنور لا يعين الذي في حاسة السمع من الخير، ولكنه لا يضاده ولا يفاسده ولا يمنعه. فهو لا يعينه لمكان الخلاف والجنس، ولا يعين عليه لأنه ليس ضدّاً.

وأن أجناس الشرّ خلافٌ لأجناس الشرّ، ضدٌ لأجناس الخير، وأجناس الخير يخالف بعضها بعضاً ولا يضاد؛ وأن التعاون والتآدي لا يقع بين مختلفها، ولا بين متضادّها، وإنما يقع بين متفقها.

قال (أي النظام): فيقال للمنانيّ: ما تقول في رجلٍ قال لرجل: يا فلان! هل رأيت فلاناً؟ فقال المسؤول: نعم، قد رأيته ــ أليس السامع قد أدّى إلى الناظر، والناظر قد أدّى إلى الذائق؟! وإلاّ فَلِم قال اللسان: نعم! وإلاّ وقد سمع الصوتَ صاحبُ اللسان؟!

وهذه مسألة قصيرة كما ترى؛ ولا حيلة له بأن يدفع قوله ».

محمد بن عبد الوهاب الجبائي

أبو علي محمد بن عبد الوهّاب الجبائي:

واسمه الكامل كما ذكره ابن خلكان (برقم ٥٧٩، جـ ٣، ص ٣٩٨، القاهرة سنة ١٩٤٨ م): أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حُمْران بن أبان مولى عثمان بن عفان.

ولقب الجُبّائي نسبة إلى جُبَّا (بالضم ثم التشديد والقصر) « بلد أو كورة من عمل خوزستان. ومن الناس من جعل عبّادان من هذه الكورة، وهي في طرف من البصرة والأهواز، حتى جعل من لا خبرة له جُبَّاً من أعمال البصرة. وليس الأمر كذلك. ومن جُبَّا هذه أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجُبّائي المتكلم المعتزلي صاحب التصانيف، مات سنة ٣٣٠، ومولدة سنة ٢٣٥. وابنه أبو هاشم عبد السلام كان كأبيه في علم الكلام، وفضَل عليه بعلم الأدب، فإنه كان إماماً في العربية، مات سنة ٣٢١ ببغداد. وجُبّا في الأصل أعجمي. وكان القياس أن ينسب إليها جُبَّوي. فنسبوا إليها جُبّائي على غير قياس، مثل نسبتهم إلى الممدود، وليس في كلام العجم ممدود. وجُبّا أيضاً قرية من أعمال النهروان... وجُبّا أيضاً قرية قرب هيت[1] ».

---

١ ياقوت: « معجم البلدان »، جـ ٢، ص ١٢ ــ ٣١، نشرة فستنفلد.

ويقول ابن حوقل في « المسالك والممالك » في فصل خوزستان إن جُبَّى مدينة ورستاق عريض مشتبك العمائر بالنخل وقصب السكر وغيرهما.

وجُبّا تقع بالقرب من نهر دجيل أسفل الأهواز، وبالقرب منها مدينة سوق الأربعاء، وهي في شرقي دجيل على نهر يشق المدينة إلى جانبين بينهما قنطرة من خشب تحتها السفن[1].

مولده

نصّ ابن خلكان (٣/ ٣٩٩) على أن « ولادة الجبائي في سنة خمس وثلاثين ومائتين »، وهو نفس التاريخ الذي ذكره ياقوت (جـ ٢، ص ١٣)، ومن قبلهما ابن النديم في « الفهرست » (ص ٢٥٦، طبع مصر).

نبوغه المبكر

يروي ابن المرتضى (« طبقات المعتزلة »، ص ٨٠) حكاية على نبوغه المبكر وقدرته في صغره على الجدل في مسائل علم الكلام فقال: « وكان على حداثة سنه معروفاً بقوة الجدل. حكى القطّان أنه اجتمع جماعة لمناظرة. فانتظروا رجلاً منهم فلم يحضر. فقال بعض أهل المجلس: أليس هنا

---

١ راجع كي لوسترانج: « بلدان الخلافة الشرقية »، ترجمة بشير فرنسيس وكوركيس عواد، ص ٢٧٧ ــ ٢٧٨ بغداد، ١٩٥٤.

من يتكلم؟ وقد حضر من علماء المجبّرة رجل يقال له صقر. فإذا غلامٌ أبيض الوجه زج نفسه في صدر صقر وقال له: أسألكَ؟ فنظر إليه الحاضرون وتعجبوا من جرأته مع صـــغر ســـنه، فقال له: سَلْ! فقال: هل الله تعالى يفعل العدل؟ قال: نعم! قال: أفتسميه بفعله العدل عادلاً؟ قال نعم! قال فهل يفعل الجور؟ قال: نعم! قال: أفتسميه جائراً؟ قال: لا. قال: فيلــزم أن لا تســـميه بفعله العدل عادلاً.

فانقطع صقر. وجعلَ الناس يسألون: مَنْ هذا الصبيّ؟ فقيل: هو غلام من جُبّاء. ».

دراسته ومشايخه

« كان شيخه أبا يعقوب الشحّام. ولقي غيره مـــن متكلّمـــي زمـــــانه » (« طبقـــات المعتزلة »، ص ٨٠). وأبو يعقوب يوسف بن عبد الله بن اسحق الشحّام كان « من أصـــحاب أبي الهذيل، وإليه انتهت رياسة المعتزلة، وله كتب في الرد على المخالفين وفي تفسير القرآن، وكان من أحذق الناس في الجدل... وعاش ثمانين سنة » (الكتاب نفسه، ٧١ ــ ٧٢). واتفـــق على أخذ الجبائي عنه كل المصادر (الفهرست »، ص ٢٥٦؛ ابن خلكان ٣/ ٣٩٨ الخ).

تآليفه

كان غزير الانتاج جداً. « قال أبو الحسين: وكان أصحابنا يقولون إنهم حـــرّروا مـــا أملاه أبو علي فوجدوه مائة ألف وخمسين ألف ورقة.

قال: وما رأيته ينظر في كتاب إلاّ يوماً في زيج الخوارزمي، ورأيته يوماً أخـذ بيـده جزءاً من الجامع الكبير لمحمد بن الحسن.

وكان يقول إن الكلام أسهلُ شيء، لأن العقل يدلّ عليه[١] ».

ومع ذلك لم يذكر له « الفهرست » لابن النديم كتاباً واحداً! ولكن:

١ ــ ذكر له ابن المرتضى في « طبقات المعتزلة » (ص ٥٧، س ٧) **تفسيراً للقرآن** لم يذكر فيه أحداً غير أبي بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصمّ.

٢ ــ وذكر له « **كتباً في الرد على أهل النجوم**، ويذكر أن كثيراً منها كـان يجـري مجرى الامارات التي يغلب الظن عندها » (ص ٩٩، س ٣ ــ س ٤). وفي موضع آخر (ص ٩٤، س ١٢ ــ س ١٣) يذكرها هكذا: « وكان أبو علي ينظر في شيء من النجـوم، وكـان يقول: أكثره يجري مجرى الامارات، وله كتاب في الرد على المنجمين ».

٣ ــ أملى **كتاب اللطيف** على بعض تلاميذه: أبي الفضل الحجندي، وغيره (« طبقات المعتزلة »، ص ١٠١، س ١٢ ــ س ١٣).

٣ ــ وذكر الأشعري أنه نقض له الكتاب المعروف بـ **الأصول**، فقال: « وألفنـا كتابـاً كبيراً نقضنا فيه الكتاب المعروف بـ « الأصول » على محمد بن عبد الوهاب الجبائي، كشـفنا عن تمويهه في سائر الأبواب التي تكلم فيها من أصول المعتزلة. وذكرنا مـا للمعتزلـة مـن الحجج في ذلك بما لم يأت به. ونقضناه بحجج الله الزاهرة وبراهينه الباهرة: يأتي كلامنا عليه في نقضه في جميع مسائل المعتزلة وأجوبتها في الفنون التي اختلفنا نحن وهُم فيها[٢] ».

---

١ « طبقات المعتزلة »، ص ٨٢.

٢ ابن عساكر: « تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الامام أبي الحسـن الأشـعري »، ص ١٣٠. القـاهرة ١٣٤٧ هـ.

٥ ــ وذكر كتاباً آخر رداً على الجبائي فقال: « وألفنا كتاباً أجبنا فيــه عــن **مســائل الجبائي في النظر والاستدلال وشرائطه**[1] ».

٦ ــ وفي « لسان الميزان » لابن حجر العسقلاني (جـ ٥، ص ٢٧١ تحت رقم ٩٣٠، طبع حيدر أباد):

وذكر ابن النديم له (أي لأبي علي الجبائي) سبعين تصنيفاً، منها **الرد على الأشــعري في الرواية**، وهو من العجائب، لأن الأشعري كان من تلامذته ثم خالفه وصنف في الرد عليه، فنقض هو بعض تصانيفه. وله الرد على أبي الحسين الخياط والصالحي والجــاحظ والنظّــام والبردعي، وغيرهم من المعتزلة فيما خالفهم فيه. »

وفــاته

« توفي أبو علي سنة ثلاث وثلاث مائة. وكان أوصى إلى أبي هاشم أن يدفنــه فــي العسكر وأن لا يُخرجه عنها. فلما مات، صلى عليه أهل العسكر. وأبى أبو هاشم إلاَّ أن يحمله إلى جُباء. فحمله إلى مقبرة كان فيها أمّ أبي علي وأم أبي هاشم في ناحية بستان أبي علي. قال أبو الحسن: كنت أمرّ مع أبي علي بالغدوات إلى ذلك البستان. فإذا دخله بــدأ بــالقبور فــدعا لأهلها[2]. » وأصل هذه الرواية منقول عن « الفهرست » لابن النديم (ص ٢٥٦)، وقــد نــصّ على وفاته في هذا التاريخ، وكذلك فعل ابن خلكان وزاد، فقال: « وتوفي في شعبان سنة ثلاث وثلثمائة » (جـ ٣، ص ٣٩٩).

---

١ الكتاب نفسه، ص ١٣٤.

٢ « طبقات المعتزلة » لابن المرتضى، ص ٨٤ ــ ٨٥. بيروت، ١٩٦١.

مناظرته مع الأشعري

رُويت هذه المناظرة في عدة مصادر، ومنها ما رواه ابــن خلكــان (ج ٣، ص ٣٩٨) قال:

« وعنه (أي عن أبي علي الجبائي) أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعري، شيخُ السُّنة، علمَ الكلام، وله معه مناظرة روتها العلماء: فيقال إن أبا الحسن المذكور (= الأشعري) سأل أستاذه أبا علي الجبائي عن ثلاثة إخوة: أحدهم كان مؤمناً برّاً تقياً، والثاني كان كافراً فاســقاً شــقياً، والثالث كان صغيراً. فماتوا، فكيف حالهم؟

فقال الجبائي: أما الزاهد ففي الدرجات، وأما الكافر ففي الدركات، وأما الصغير فمــن أهل السلامة.

فقال الأشعري: إن أراد الصغير أن يذهب إلى درجات الزاهد، هل يؤذن له؟

فقال الجبائي: لا، لأنه يقال له: إن أخاك إنما وصل إلى هذه الدرجات بسبب طاعاتــه الكثيرة، وليس لك تلك الطاعات.

فقال الأشعري: فإن قال ذلك الصغير: التقصير ليس مِنّي، فإنك ما أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة.

فقال الجبائي: يقول الباري ــ جلّ وعلا ــ كنتُ أعلم أنك لو بقيت لعصَيت وصــرت مستحقاً للعذاب الأليم، فراعيتُ مصلحتك.

فقال الأشعري: فلو قال الأخ الكافر: يا إله العالمين! كما علمتَ حاله فقد علمت حالي، فلِمَ راعيت مصلحته دوني؟

(فقال الجبائي للأشعري: إنك مجنون.

قال: لا، بل وقف حمارُ الشيه في العقبة)

وانقطع الجبائي.

وهذه المناظرة دالّة على أن الله تعالى خصَّ من شاء برحمته، وخصّ آخـر بعذابـه، وأن أفعاله غير معلّلة بشيء من الأغراض.

ثم وجدت في تفسير القرآن العظيم تصنيف الشيخ فخر الـدين الـرازي فـي سـورة الأنعام: « أن الأشعري لما فارق مجلس الأستاذ الجُبّائي وترك مذهبه، وكثر اعتراضه علـى أقاويله. عظمت الوحشة بينهما. فاتفق يوماً أن الجبائي عقد مجلس التذكير، وحضر عنده عالمٌ من الناس. فذهب الأشعري إلى ذلك المجلس، وجلس في بعض النواحي مختفياً عن الجبـائي، وقال لبعض من حضره من النساء: أنا أعلمكِ مسألة فاذكريها لهذا الشيخ. ثم علمها سؤالاً بعد سؤال. فلما انقطع الجبائي في الأخير رأى الأشعري، فعلم أن المسألة منه، لا من العجوز ».

وكان الجبائي يقول: « قد يوصف القديم بالقدرة على أن يفعل بعباده في باب الدرجات والزيادة من الثواب أكثر مما فعله بهم، لأنه لو بقاه أكثر مما يبقى لازداد إلى طاعاته طاعـاتٍ يكون ثوابه أعظم من ثوابه لما اخترمه. فأما ما هو استدعاء إلى فعـل الإيمـان واستصـلاح التكليف فلا يوصف بالقدرة على أصلح مما فعله بهم[1]. »

---

١ الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، ج ٢، ص ٢٢٤ ــ ٢٢٥.

جليل الكلام

صفات الله

١ ــ الله عالم

كان الجبّائي يرى « أن الله سبحانه لم يزل عالماً بالأشياء الجواهر والأعراض.

وكان يقول: إن الأشياء تُعْلَم أشياء قبل كونها، وتسمى أشياء قبل كونها، وإن الجــواهر تسمى جواهر قبل كونها، وكذلك الحركات والسكون والألوان والطعوم والأراييح والإرادات.

وكان يقول: إن الطاعة تسمى طاعةً قبل كونها، وكذلك المعصية تسمى معصية قبــل كونها.

وكان يقسم الأسماء على وجوه: فما سُمّي به الشيء نفسه فواجبٌ أن يسمى بـــه قبــل كونه كالقول: « سواد » ــ إنما سمي سواداً لنفسه، وكذلك البياض، وكذلك الجوهر إنما سُــمّي جوهراً لنفسه. وما سُمِّي به الشيء لأنه يمكن أن يذكر ويخبر عنه فهو مسمى بذلك قبل كونه، كالقول: « شيء »، فإن أهل اللغة سموا بالقول: « شيء » كلَّ ما أمكنهم أن يذكروه ويخبــروا عنه. وما سُمّي به الشيء للتفرقة بينه وبين

أجناسٍ أُخَر كالقول: « لون » وما أشبه ذلك فهو مسمّى قبل كونه. وما سمّي به الشيء لعلـــةٍ فوجدت العلة قبل وجوده فواجبٌ أن يسمى بذلك قبل وجوده كالقول: « مأمورٌ به » إنما قيـــل: « مأمور به » لوجود الأمر به؛ فواجبٌ أن يسمى مأموراً به في حال وجود الأمر؛ وإن كـــان غير موجود في حال وجود الأمر. ـــ وكذلك ما سُمّي به الشيء لوجود علة يجـــوز وجودهـــا قبله. ـــ وما سمّي به الشيء لحدوثه ولأنه فعل فلا يجوز أن يســـمى بـــذلك قبـــل أن يحـــدث كالقول: « مفعول ومُحْدَث » وماسُمّي به الشيء لوجود علة فيه فلا يجوز أن يسمى بـــه قبـــل وجود العلة فيه، كالقول: « جسم »، وكالقول: « متحرك »، وما أشبه ذلك. وكان ينكر قـــول من قال: « الأشياء أشياء قبل كونها » ـــ ويقول: هذه عبارة فاسدة لأن كونها هـــو وجودهـــا، ليس غيرها. فإذا قال القائل: « الأشياء أشياء قبل كونها » فكأنه قال: أشياء قبل أنفسها[1] ».

والمسألة التي يثيرها الجبائي هنا هي: هل معلومات الله معلومات قبل كونها، وكـــذلك مقدوراته هل هي مقدورات قبل كونها، وكذلك هل الأشياء أشياء قبل كونها؟

ذلك أن بعض المتكلمين يقولون إن علم الله بالشيء هو كونه. ومعنى هذا أن الشـــيء موجود منذ الأزل، لأن علم الله قديم. فهل معنى هذا أن الأشياء قديمة؟ لا يمكن القـــول بهـــذه النتيجة لأنها تتنافى مع فكرة الخلق والإيجاد. ولو قلنا ـــ على العكس ـــ إن علم الله بالشـــيء يكون حال إيجاده، فمعنى هذا أن علم الله متغير حادث بخلقه الأشياء ويزيد كلما أوجدها. وهذا أيضاً يتنافى مع ما ينبغي لله من ثبات وعدم تغير.

وفي الجواب عن هذه المسألة يقول أبو الحسين الصالحي « إن الله لم

---

١ الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، جـ ١، ص ٢٢٢ ـــ ٢٢٣. القاهرة ١٩٥٠.

يزل عالماً بالأشياء في أوقاتها، ولم يزال عالماً أنها ستكون في أوقاتهـــا، ولـــم يـــزل عالمـــاً بالأجسام في أوقاتها، وبالمخلوقات في أوقاتها. ويقـــول: لا معلـــوم إلاّ موجـــود. ولا يُسَـــمّي المعدومات معلومات، ولا يسمي ما لم يكن: مقدوراً، ولا يسمي الأشياء أشياء إلاّ إذا وجـــدت، ولا يسميها أشياء إذا عُدِمت[1] ». وهذا موقف توفيقي بين القول بأن علم الله أزلي والقول بـــأن الأشياء محدثة، فهو يقول إن الله يعلم أن الشيء سيحدث في وقت كذا: فعلمه أزلي، والشـــيء محدث في زمان معلوم. ولما كان يقول أيضـــاً إنـــه « لا معلـــوم إلاّ موجـــود، ولا يســـمي المعدومات معلومات »، فقد فسّر وجود ما يعلمه الله قبل إيجاده له بأنه وجود في علـــم الله، لا في الواقع.

لكن هذا لا يحل المشكلة في شيء، لأن علم الله يجب أن يتعلق بموجـــود بالفعـــل، لا بمعدوم. لهذا كان هشام بن عمرو الفوطي أكثر منطقية حين قال: « لا أقول لم يـــزل عالمـــاً بالأشياء » لأني « إذا قلت: لم يزل عالماً بالأشياء ثبَّتها لم تزل (= أزلية) مع الله عز وجـــل. وإذا قيل له: أفتقول: إن الله لم يزل عالماً بأن ستكون الأشياء؟ قال: إذا قلت بأن ستكون فهـــذه إشـــارة إليها؛ ولا يجوز أن أشير إلا إلى موجود. وكان لا يُسمّي ما لم يخلقه الله ولـــم يكـــن: شيئاً » (الموضع نفسه). فالفوطي إذن رفض ما ذهب إليه أبو الحسين الصالحي من أن الله لم يزل عالماً بالأشياء أنها ستكون في أوقاتها؛ وقال إن معنى ذلك هو وجود الأشياء منـــذ الأزل مع الله، ما دام علمه بكونها أزلياً وإن تعلق بأنها ستكون في وقت معين.

أما موقف الجبائي كما عرضه الأشعري فغير واضح تماماً: هل يقول

---

١ الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، ج ١، ص ٢١٩.

إن الله يعلم الأشياء قبل وقوعها علماً أزلياً أو يعلمها أنها ستكون في وقت معلــوم، أو يعلمهــا كلما تحدث؟

فمن ناحية يذكر أنه يقول « إن الله سبحانه لــم يــزل عالمــاً بالأشــياء والجــواهر والأعراض، وكان يقول إن الأشياء تُعلم أشياء قبل كونها، وتسمى أشياء قبل كونها »، ومــن ناحية أخرى « ينكر قول من قال الأشياء أشياء قبل كونها، ويقول: هــذه عبــارة فاســدة لأن كونها هو وجودها ليس غيرها » ــ ولا يتضح كيف يوفق بين هذين القولين المتعارضــين، إذ كيف تُعلم الأشياء أشياء قبل كونها، ولا يجوز أن يقال إن الأشياء أشياء قبــل كونهــا؟ هــذا تناقض واضح لا يبين من نص الأشعري كيف حلّه الجبائي؛ وربما يكون في نص الأشــعري تحريف، أو سوء تعبير.

٢ ــ الله كريم

فسّر الجبائي هذه الصفة بأن قال: « الوصف لله بأنه كريم، على وجهيْن: فالوصف له بأنه كريم بمعنى: عزيز، من صفات الله نفسه؛ والوصف له بأنه كريم بمعنى أنه جواد معــطٍ، من صفات الفعل[١] ». ومعنى ذلك أن قولنا: الله كريم إما أن يطلق على أنه صفة ذات، أو على أنه صفة فعل. فإن كان صفة ذات فكريم معناه: عزيز؛ وإن كان صفة فعــل، فكــريم معنــاه: جواد.

وكان عيسى الصوفي يرى أن وصف الله بأنه كريم هو من صفات الفعل أي بمعنــى أنه جواد؛ بينما كان الاسكافي يقول بقريب مما قال به الجبائي.

١ الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، ج ١، ص ٢٣٦ ــ ٢٣٧، ج ٢، ص ١٧٢ ــ ١٧٣.

٣ ــ الله سميع بصير

اختلف الذين قالوا إن الله لم يزل سميعاً بصيراً هل يقال: لم يزل سامعاً مبصــراً، أم لا يقال ذلك:

« فقال الاسكافي والبغداديون من المعتزلة: إن الله لم يزل سميعاً بصيراً سامعاً مبصراً يسمع الأصوات والكلام، ومعنى ذلك أنه يعلم الأصوات والكلام، وأن ذلك لا يخفى عليه؛ لأن معنى « سميع » و« بصير » عنده وعند مــن وافقــه أنــه لا تخفــى عليــه المســموعات والمبصَرات.

وقال الجبائي: لم يزل الله سميعاً بصيراً، وامتنع من أن يكون لم يزل سامعاً مبصــراً، ومِنْ أن يكون لم يزل يسمع، لأن سامعاً مبصراً، يُعَدَّى إلى مسموع ومُبصَر. فلما لم يجــز أن تكون المسموعات والمبصَرات لم تزل موجودات لم يَجُزْ أن يكون لم يزل ســامعاً مبصــراً، وسميع بصير لا يُعَدَّى ــ زَعَمَ ــ إلى مسموع ومُبْصَر لأنه يقال للنائم سميع بصــير وإن لــم يكن بحضرته ما يسمعه ويبصره، ولا يقال للنائم إنه سامع مبصر.

وكان يقول: معنى قولي « إن الله سميع »: إثباتٌ لله، وإنه بخلاف مــا لا يجــوز أن يسمع، ودلالة على أن المسموعات إذا كانت سمِعها؛ وإكذابٌ لمن زعم أنه أصم.

وكان يقول: القول في الله « إنه بصير » على وجهــيْن: يقــال « بصــير » بمعنــى «عليم»، كما يقال رجل بصير بصناعته، أي عالمٌ بها؛ و« بصير » بمعنى أنّــا نثبــت ذاتــه ونوجب أنه بخلاف ما لا يجوز أن يبصر؛ وندل على أن المبصَــرات إذا كانــت أبصــرها، ونكذّب من زعم أنه أعمى[١] ».

ومناط الخلاف هنا بين الرأيين هو أن القول بأن الله « لم يزل سامعاً

---

١ الكتاب نفسه، جـ ٢، ص ٢٣٤ ــ ٢٣٥.

مبصراً، يؤدي إلى القول بأن الأشياء المسموعة والمبصَرة أزلية، لأن سامع ومبصر أي سامع ومبصر بالفعل لأشياء مسموعة ومبصرة موجودة. أما « سميع » و« بصير » فمعناه أن لــه هذه الصفة: السمع والبصر، دون أن يكون بالضرورة ممارساً لهما بالفعل. وموقــف الجبــائي متسق مع إنكاره لأزلية الأشياء.

٤ ــ ما علم الله أن يكون فلا بد أن يكون

ما علم الله أنه يكون، « وجاءنا الخبر أنه يكون فلسنا نجيز تركــه علــى وجــهٍ مــن الوجوه، لأن التجويز لذلك هو الشكّ، والشك في إخبار الله كفر. وقال: ما علم الله ــ ســبحانه! ــ أنه يكون فمستحيلٌ قولُ القائل: لو كان مما يُترك لم يكن العلم سابقاً بأنه يكــون.. وأجــاز أكثر المعتزلة أن لا يكون ما أخبر الله أنه يكون وعَلِم أنه يكون بأن لا يكون كان عَلِم وأخبــر أنه يكون[١] ».

وكان يرى من المحال أن يفعل القديم ما علم أنه لا يكون وأخبر أنه لا يكــون. ومــع هذا فإنه كان يقول « إنه لو آمَنَ مَنْ عَلِم الله أنه لا يؤمن لأدخله الجنة، وكان يــزعم أنــه إذا وصل مقدورٌ بمقدور صحّ الكلام، كقوله: لو آمن الإنسان لأدخله الله الجنة، وإنما الإيمان خير له « ولو رُدُّوا لعادُوا » (سورة الأنعام: آية ٢٨) فالرد مقدورٌ عليه، فقال: لو كان الرد مقدوراً منهم، لكان عَوْدٌ مقدور.

وكان يزعم أنه إذا وُصِل محالٌ بمحالٍ صح الكلام، كقول القائل: لــو كــان الجســم متحركاً ساكناً في حالٍ لجاز أن يكون حيّاً ميتاً في حال، وما أشبه ذلك.

١ الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، ج ١، ص ٢٨٦ ــ ٢٨٧.

وكان يزعم أنه إذا وصل مقدورٌ بما هو مستحيلٌ استحال الكلام، كقول القائل: لو آمن من عَلِمَ الله وأخبر أنه لا يؤمن كيف كان (يكون) العلم والخبر وذلك أنه (إن) قال: كان لا يكون الخبر عن أنه يؤمن سابقاً بأن لا يكون كان الخبر الذي قد كان بأنه لا يؤمن وبأن لا يكون لم يزل عالماً، استحال الكلام، لأنه يستحيل أن لا يكون ما قد كان بأن لا يكون كان. ويستحيل أن لا يكون الباري عالماً بما لم يزل عالماً به، بأن لا يكون لم يزل عالماً، وإنْ قال: كان يكون الخبر عن أنه لا يكون، والعلم بأنه لا يكون ثابتاً صحيحاً، وإن كان الشيء الذي علم وأخبر أنه لا يكون، استحال الكلام. وإنْ قال: كان الصدق ينقلب كذباً، والعلم ينقلب جهلاً، استحال الكلام. فلما كان المجيب على هذه الوجوه على أيّ وجه أجابَ عن السؤال استحال كلامه، لم يكن الوجه في الجواب إلاّ نفس إحالة سؤال السائل[1]. »

٥ ــ إرادة الله

يرى الجبائي « أن الإرادة لتكوين الشيء هي غيره وليست بخلق له، ولا جائز أن يقول الله سبحانه للشيء: كُنْ. وكان يزعم أن الخلق هو المخلوق[2] ».

اللطف الإلهي

اللطف عند المتكلمين هو أن يختار المرءُ الواجب، ويتجنب القبيح،

١ الكتاب نفسه، جـ ١، ص ٢٥٤ ــ ٢٥٥.
٢ الكتاب نفسه، جـ ٢، ص ١٧٥.

أو أنْ يكون ما عنده أقرب إما إلى اختيار الواجب أو ترك القبيح. ويُسمّى أيضاً توفيقاً، وربما يسمى عصمة؛ وقد يسمى هدى أو هداية.

ويكون إما من فعل الله، أو من فعل العبد. والأخير يشمل فعلنا وفعل غيرنا.

وقد ذهب بشر بن المعتمر ومن تابعه « إلى أن اللطف لا يجب على الله تعالى؛ وجعلوا العلة في ذلك أن اللطف لو وجب على الله تعالى لكان لا يوجد في العالم عاصٍ، لأنه ما من مكلّف إلا وفي مقدور الله تعالى من الألطاف ما لو فعل به لاختار الواجب، وتجنب القبيح. فلما وجدنا في المكلفين من عصى الله تعالى ومن أطاعه، تبيَّنا أن ذلك اللطف لا يجب على الله تعالى[1]. »

ويشرح الأشعري موقف بشر بن المعتمر ومن قال بقوله هكذا: « عند الله سبحانه لطفٌ لو فَعَله بمن يعلم أنه لا يؤمن لآمَنَ، وليس يجب على الله سبحانه فِعْلُ ذلك، ولو فعل الله سبحانه ذلك اللطف فآمنوا عنده لكانوا يستحقون من الثواب على الإيمان الذي يفعلونه عند وجوده ما يستحقونه لو فعلوه مع عدمه. وليس على الله سبحانه أن يفعل بعباده أصلح الأشياء، بل ذلك محالٌ، لأنه لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح، وإنما عليه أن يفعل بهم ما هو أصلح لهم في دينهم، وأن يزيح عللهم فيما يحتاجون إليه لأداء ما كلفهم وما تيسَّر عليهم — مع وجوده — العملُ بما أمرهم به. وقد فعل ذلك بهم. وقطع مِنَنَهم[2] ».

أما الجبائي فكان يرى أن الله فعل « بعباده ما هو أصلح لهم في دينهم؛ ولو كان في معلومه شيء يؤمنون عنده أو يصلحون به ثم لم يفعله بهم لكان مريداً لفسادهم. غير أنه يقدر أن يفعل بالعباد ما لو

---

١ « شرح الأصول الخمسة » للقاضي عبد الجبار، ص ٥٢٠.
٢ الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، جـ ١، ص ٢٨٧.

فعله بهم ازدادوا طاعة فيزيدهم ثواباً. وليس فعل ذلك واجباً عليه؛ ولا إذا تركه كان عابثاً في الاستدعاء لهم إلى الإيمان[1] ».

وأصل هذه المسألة أنه إذا كان الله قادراً على اللطف بالعباد، أي جعلهم يختارون الواجبات أو الخير، ويتجنبون القبائح أو الشر، فلماذا لم يلطف بهم؟ أفما كان هذا واجباً عليه، بحكم أنه لا يفعل إلا الأصلح؟ لهذا ذهب قوم إلى القول بأنه كان يجب على الله أن يلطف بعباده جميعاً فيجعلهم يفعلون الواجب ويجتنبون القبيح. وقالوا في تبرير ذلك: « إنه تعالى قادر لذاته، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادراً على سائر أجناس المقدورات، ومن المقدورات: الألطاف، فيجب أن يكون قادراً عليها[2] ».

وقد أجاب على هذا من أنكروا ذلك من المعتزلة، مثل القاضي عبد الجبار، « بأن اللطف ليس من أجناس المقدورات حتى إذا كان الله تعالى قادراً لذاته وجب قدرته عليه. ففسد ما ظنوه. يبين ما ذكرناه أن اللطف هو ما يختار المرء عنده الواجب ويجتنب القبيح. وليس هذا جنساً مخصوصاً يجب في القادر لذاته أن يكون قادراً عليه لا محالة[3] ».

* * *

واللطف من أسمائه أيضاً: **الهدى، أو الهداية.** وقد اختلف المعتزلة: هل يُقال إن الله هدى الكافرين، أم؟ ــ على مقالتيْن:

« ١ ــ فقال أكثر المعتزلة إن الله هدى الكافرين فلم يهتدوا، ونفعهم بأن قوّاهم على الطاعة فلم ينتفعوا، وأصلحهم فلم يصلحوا.

١ الكتاب نفسه، جـ ١، ص ٢٨٨.
٢ « شرح الأصول لخمسة »، ص ٥٢٣ ــ ٥٢٤.
٣ « شرح الأصول الخمسة »، ص ٥٢٤.

٢ ــ وقال قائلون: لا نقول: إن الله هدى الكافرين على وجه من الوجوه، بأن بَيَّن لهم ودلَّهم، لأن بيان الله ودعاءه هُدىً لمن قَبِل، دون من لم يقبل، كما أن دعاء إبليس إضلالٌ لمن قَبِل دون من لم يقبل. »

والجبائي يرى في هذه المسألة أنه ينبغي ألا نقول « إن الله هدى بأن سَمَّى وحَكَم، ولكن نقول: هدى الخلق أجمعين بأن دلهم وبيّن لهم، وإنه هدى المؤمنين بما يزيدهم من ألطافه ــ وذلك ثواب يفعله بهم في الدنيا، وانه يهديهم في الآخرة إلى الجنة، وذلك ثواب من الله سبحانه لهم كما قال « يهديهم ربهم بإيمانهم تجري من تحتهم الأنهارُ في جنات النعيم[١] » (سورة يونس آية ٩).

* * *

ومن أسماء اللطف أيضاً: **التوفيق.**

وقد اختلف المعتزلة في التوفيق على أربعة أقاويل:

« ١ ــ فقال قائلون: التوفيق من الله سبحانه ثوابٌ يفعله مع إيمان العبد، ولا يقال للكافر: مُوَفَّق، وكذلك التسديد.

٢ ــ وقال قائلون: التوفيق هو الحكم من الله أن الإنسان موفق، وكذلك التسديد.

٣ ــ وقال جعفر بن حرب: التوفيق والتسديد لطفان من ألطاف الله سبحانه لا يوجبان الطاعة في العبد، ولا يضطرانه إليها، فإذا أتى الإنسانُ بالطاعة كان موفقاً مسدَّداً.

٤ ــ وقال الجبائي: التوفيق هو اللطف الذي في معلوم الله سبحانه أنه إذا فعله وفق الإنسانُ للإيمان في الوقت، فيكون ذلك اللطف توفيقاً لأن يؤمن، وإن الكافر إذا فعل به اللطف الذي يوفق للإيمان في الوقت

١ الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، جـ ١، ص ٢٩٨.

الثاني فهو موفق لأن يؤمن في الثاني، ولو كان في هذا الوقت كافراً، وكذلك العصـــمة عنـــده لطف من ألطاف الله » (الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، جـ ١، ص ٣٠٠).

الله هو القديم

اختلف المتكلمون في تسمية الله باسم القديم، ومعناه.

ويشرح أمام الحرمين الجويني في « الشامل »[١] هذا الاختلاف، فيقـــول إن المتقـــدمين من شيوخ الأشعرية قالوا: « إن القديم هو الموجود الذي لا أول لوجوده. »

« وذهب معمر بن عباد إلى أن القديم من أسماء الإضافة، وكذلك: الحادث. وزعم أن وصف القديم لا يتحقق للباري قبل حدوث الحادثات...

وذهب المتأخرون من المعتزلة إلى أن القديم هو الإله. وأول من أحدث ذلك الجبـــائي: فإنه لما استدلّ على نفي الصفات بقوله: إن الباري سبحانه وتعالى قديم، وقِدَمه أخصُّ وصـــفه، فلو ثبتت صفةٌ قديمة لشاركته في أخصّ الوصف. والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في سائر الأوصاف. فقيل له في جملة ما اعتُرِض عليه به: إذا زعمت أن أخص أوصـــاف الإلـــه قدمه، فقل إن حقيقة الإله أنه قديم، وحقيقة الإلهية القِدَمَ. فركِبَ ما أُلزم وقال: حقيقـــة الإلهيـــة القِدم. وهذا مذهبٌ لم يسبق إليه ».

---

١ « الشامل في أصول الدين » لإمام الحرمين الجويني، ص ٢٥١ ــ ٢٥٢. الاسكندرية سنة ١٩٦٩.

والأشعري اقتصر على تحديد القديم بأنه « هو المتقدم في الوجود على شريطة المبالغة، وليس يتخصص بالذي لا أول لوجوده، بل يطلق عليه، ويطلق على المتقدم المتقادم من الحوادث ».

الإيمان

عند الجبائي أن الإيمان هو ما فرضه الله على عباده من فروض، أما النوافل فلا تدخل في الإيمان. وكل خصلة من الخصال التي افترضها الله على عباده هي بعض الإيمان بالله، وهي أيضاً إيمان بالله.

وكان يرى « أن من الذنوب صغائر وكبائر، وأن الصغائر تستحق غفرانها باجتناب الكبائر، وأن الكبائر تحبط الثواب على الإيمان، واجتناب الكبائر يحبط عقاب الصغائر. وكان يزعم أن العزم على الكبيرة كبيرة، والعزم على الكفر كفر[1] ». فكأنه يسوي بين العزم على الذنب وارتكاب الذنب بالفعل من حيث صفة القبح، أي أنه يرى أن حكم النية حكم الفعل. وهي نزعة سقراطية واضحة في الأخلاق.

وكان يفرّق في الحكم بين أسماء اللغة، وأسماء الدين. فأسماء اللغة مشتقة من الأفعال وتنقضي بانقضاء الأفعال، أما أسماء الدين فيسمى بها الإنسان في حالة فعله وفي حالة انقضاء فعله. ومعنى هذا أن أسماء اللغة تطلق على الأفعال حين وقوعها، أما أسماء الدين فتطلق على الأحوال الراسخة التي أصبحت بمثابة عادات habitus. وأهمية هذه التفرقة تظهر في مسألة التسمية بالإيمان: هل المؤمن الذي يرتكب معصية لا يزال يُعد

---

١ الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، جـ ١، ص ٣٠٥.

مؤمناً، أو تسقط عنه صفة الإيمان بارتكابه المعصية؟ فعلى رأي الجبائي يُسمّى من ارتكب معصية مؤمناً بما سبق له فعله من أعمال الإيمان، أي بمعنى أن الغالب على أحواله الإيمان.

ومن ناحية أخرى: هل اليهودي مثلاً يمكن أن يسمى مؤمناً؟ يرى الجبائي أنه يمكن أن يسمى مؤمناً بحسب أسماء اللغة، أما بحسب أسماء الدين فلا يعد مؤمناً، لأن الغالب على أفعاله ليس الإيمان. فهو مؤمن بحسب الاستعمال اللغوي حين يفعل فعلاً من أفعال الإيمان، ولكنه غير مؤمن بحسب الاستعمال الديني، لأن أغلب أفعاله لا تتفق مع الإيمان.

وهذا تجديد قام به الجبائي في مسألة الأسماء والأحكام عند المعتزلة « إذ كانت المعتزلة قبله ــ إلا الأصمّ ــ تنكر أن يكون الفاسق مؤمناً، وتقول: إن الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر، وتسميه (في) منزلة بين المنزلتين، وتقول: في الفاسق إيمانٌ لا نسميه به مؤمناً، وفي اليهودي إيمان لا نسميه به مؤمناً[1] ». ولكن ليس معنى هذا أن الجبائي خالف المعتزلة في القول بأن الفاسق في منزلة بين منزلتيْن؛ فهو لا يزال يقول معهم إن الفاسق في منزلة بين المنزلتيْن، من حيث أسماء الدين، وكل ما أتى به من جديد يخالفهم به هو أنه قال إن الفاسق يعد من حيث أسماء اللغة مؤمناً، لأن غالب أفعاله تتفق مع الإيمان. فالخلاف بينهم وبينه إذن في هذه المسألة الأساسية خلافاً لفظياً إذن أكثر منه خلافاً جوهرياً في الموضوع. وما كان يمكن أن يكون الأمر غير ذلك، لأن القول بالمنزلة بين المنزلتيْن من أصول المعتزلة الخمسة.

وعند الجبائي أن اجتماع صغائر قد يولّد كبيرة « كالرجل يسرق درهماً ثم درهماً حتى يكون سارقاً لخمسة دراهم يسرقها درهماً درهماً ــ قد يجوز أن يكون سرقة كل درهم على انفراده صغيراً، فإذا اجتمع

١ الكتاب نفسه، جـ ١، ص ٣٠٥.

ذلك كان كبيراً. وقال غيره من المعتزلة: إن لم تكن سرقة كل درهم على انفراده كبيراً فليس ذلك إذا اجتمع كبيراً » (« مقالات الإسلاميين »، جـ ١، ص ٣٠٧).

البلوغ والتكليف

البلوغ في تعريف الجبائي، هو تكامل العقل، والعقل هو العلم، وسُمّيَ عقلاً لأن الإنسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه عنه، وهذا مأخوذ من عِقال البعير، وإنما سُمّي عقاله عقالاً لأنه يُمنَع به.

والعلوم كثيرة. ومنها ما يدرك اضطراراً، قبل تكامل العقل: بامتحان الأشياء واختبارها، والنظر فيها، مثل تفكر الإنسان إذا شاهد الفيل أنه لا يمكن أن يدخل في خرق إبرة. فإذا تكاملت هذه العلوم في الإنسان كان بالغاً. ومن لم يمتحنْ الأشياء فيجوز أن يكمل اللهُ له العقل ويخلقه فيه ضرورةً، فيكون بالغاً كامل العقل، مأموراً، مكلفاً.

ولا يجوز أن يكلّف الإنسان إلاَّ إذا تكامل عقله، وصار مع تكامل عقله قوياً على اكتساب العلم بالله، مدركاً أنه لو ترك النظر فسيعاقبه الله، أو ينبهه على ذلك مَلَكٌ أو رسول.

خلق القرآن

في عرضنا لرأي أبي الهذيل في مسألة خلق القرآن عرضنا في الوقت نفسه رأي محمد بن عبد الوهاب الجبائي لاتفاقهما في الرأي في هذه المسألة.

ويزيد الأشعري بالنسبة إلى الجبائي أنه كان يقول: « إن كلام الله سبحانه لا يُحكـــى، لأن حكاية الشيء أن يؤتى بمثله، وليس أحدٌ يأتي بمثل كلام الله عزّ وجلّ، ولكنه يُقْرأ ويُحفــظ ويُكتَب. وكان يقول: إن الكلام يُسْمَع ويستحيل أن يكون مرئياً[1] ».

١ الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، ج ٢، ص ٢٤٣.

دقيق الكلام

الجوهر

يرى الجبائي أن « الجواهر على جنس واحد، وهي أنفسها جــواهر، وهــي متغــايرة بأنفسها ومتفقة بأنفسها، وليست تختلف في الحقيقة[1] »، والجواهر تُعلم جواهر قبل أن تكون.

وقال إنه « يجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم ما يجــوز علــى الجســم: مــن الحركة والسكون واللون والطعم والرائحة إذا انفرد، وأحال حلول القدرة والعلم والحياة فيه إذا أنفرد، وجوّز أن يخلق الله حياً لا قدرة فيه. وأحال تعرّي الجوهر من الأعراض » (ج ٢، ص ١١). والجوهر الفرد يلقي بنفسه ستة أمثاله، ولا يحله طول أو تأليف وهو منفــرد. والجــزء الواحد يجوز أن يحله حركتان، وذلك إذا دفع الحجر دافعان حلَّ كُلَّ جزءٍ منه حركتان معاً.

١ الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، ج ٢، ص ٩.

الحركة

وقال إن الجسم إذا تحرك ففيه من الحركات بقدر عدد أجزاء المتحرك، في كل جــزءٍ حركةٌ. وأنكر أن تكون الحركة الواحدة تنقسم أو تتجزأ أو أن تتبعّض، أو أن يكون حركــة أو لون أو قوة لأحد الأشياء. (جـ ٢، ص ١٦، ١٧).

ومن رأيه أن للحجر في انحداره وقفات، وأن القوس الموترة فيهــا حركــات خفيّــة، وكذلك الحائط المبنيّ. وتلك الحركات هي التي تولد وقوع الحائط، والحركات التي في القــوس والوتر هي التي يتولّد عنها انقطاع الوتر.

وجوّز أن يتحرك المتحرك لا عن شيء ولا إلى شيء، وأن يحرك الله العــالم لا فــي شيء. والجسم إذا كان مكانه متحركاً فهو متحرك، وهذه حركة لا عن شيء.

والحركات والسكون أكوانٌ للجسم، والجسم في حال خلق الله له ساكنٌ.

والحركات أجناس، وهي متضادات: فالتيامن ضد التياسر، والقيام ضد القعود، والتقدم ضد التأخر، والتصاعد ضد الانحدار.

وكل حركةٍ زوالٌ، فلا حركة إلاّ وهي زوال، وإنه ليس معنى الحركة معنى الانتقــال، وأن الحركة المعدومة تسمى زوالاً قبل كونها، ولا تسمى انتقالاً.

فقلت له (أي أنا: الأشعري): فلم لا تثبت كل حركة انتقالاً، كمــا تثبــت كــل حركــةٍ زوالاً؟

فقال (أي الجبائي): مِنْ قِبَل (= لأن) أن حبلاً لو كان معلقاً

بسقف فحرّكه إنسان لقلنا: زال، واضطرب، وتحرك، ولم نَقُلْ إنه انتقل.

فقلتُ له: ولم لا يُقال: انتقل في الجوّ، كما قيل تحرك وزال واضطرب؟

فلم يأتِ بشيء يوجب التفرقة » هكذا يقول الأشعري (« مقالات الإســلاميين »، جـ ٢، ص ٤٢) في مناقشته لأستاذه الجبائي في هذه المسألة.

والحركات كلها لا تبقى.

أما السكون فعلى ضربين: « سكون الجماد وسكون الحيوان. وسكون الحي المباشــر الذي يفعله في نفسه لا يبقى، وسكون الموات يبقى » (جـ ٢، ص ٤٥).

الروح

ذهب الجبائي إلى أن الروح جسم، وأنها غير الحياة، والحياة عَرَض. ويعتلّ بقول أهل اللغة: خرجت روح الإنسان. وزعم أن الروح لا تجوز عليها الأعراض.

الأعراض

كان الجبائي يقول ببقاء أعراض كثيرة. وكان يقول « إن كل ما فعله الحيّ في نفســه مباشراً من الأعراض فهو غير باق. وكذلك يقول:

إن الباقي من الأعراض يبقى لا ببقاء. وكذلك يقول في الأجسام إنها تبقى لا ببقــاء، وكــذلك يجيز بقاء الكلام » (« مقالات الإسلاميين »، جـ ٢، ص ٤٥).

وقال بمثل ما قال به أبو الهذيل من أن الأجسام والأعراض ترى، لكنه خالفه في قوله بلمس الأعراض (الكتاب نفسه، جـ ٢، ص ٤٧).

وفناء الجسم يوجد لا في مكان، وهو مضادٌّ له. ولكل جسمٍ فناءٌ من جنسه. وقــال إن السواد الذي كان في حال وجوده بعد البياض هو فناء للبياض؛ وكذلك كل شيء فــي وجــوده عدم شيء فهو فناء ذلك الشيء. وفناء العَرَض يحلّ في الجسم. والفناء لا يفنى. (الكتاب نفسه، جـ ٢، ص ٥١ ــ ٥٢).

هل يجوز إعادة الأعراض

في هذه المسألة يرى الجبائي أن ما يعرف الخلق كيفيته أو يقدرون على جنســه أو لا يجوز أن يبقى فليس بجائر أن يعاد. وما كان غير ذلك من الأعراض فجائز أن يعاد. « وزعم أن ما يجوز أن يعاد فجائزٌ عليه التقديم في الوجود والتأخير، وأن الحركات وما أشبه ذلك مما لا يجوز أن يعاد، لو أعيد لكان يجوز عليه التقديم في الوجود والتأخير. ولو جاز ذلــك علــى الحركات لكان ما يقدر أن يفعل بعد عشرة أوقات يجوز أن يقدم قبل ذلك، أو وكان مــا يقــدر عليه أن يفعل في الوقت الثاني يجوز أن يفعل في الوقت العاشر معاداً، ولو كان ذلك جائزاً ــ وليس لما يقدر عليه الباري من حركات الأجسام نهاية ــ لكان جائزاً أن يفعل ذلك في وقتنــا هذا. ولو جاز ذلك لجاز أن يقدم الإنسان ما يقدر أن يفعله في

أوقات لا تتناهى فيفعله في هذا الوقت، ولو كان ذلك جائزاً لكان الإنسان لو لم يفعل ذلك في هذا الوقت لكان يفعل لها تروكاً لا كل لها، وذلك فاسد. فلما فسد ذلك فسد أن تعاد الحركات، وكان يعتلّ بهذا في وقت كان يزعم أن ترك كل شيء غير ترك غيره، وأن تركاً واحداً يكون لشيئيْن[1] ».

العلية

اختلف المتكلمون في العلل وعلاقاتها مع معلولاتها. وقد ذكر الأشعري[2] عشرة أقاويل في هذا الاختلاف:

« ١ ــ قال بعضهم: العلّة علتان: فعلّةٌ مع المعلول، وعلة قبل المعلول. فعلّة الاضطرار مع المعلول، وعلّة الاختيار قبل المعلول. فعلّة الاضطرار بمنزلة الضرب والألم إذا ضربت إنساناً فألِمَ؛ فالألم مع الضرب وهو الاضطرار. وكذلك: إذا دفعت حجراً فذهب: فالدفع علة للذهاب، والذهاب ضرورة، وهي معه.

وقالوا: الأمر علّة الاختيار، وهو وقبله... (وهذا) قول **الإسكافي**.

٢ ــ وقال بعضهم: علة كل شيء قبله؛ ومحالٌ أن تكون علةُ الشيء معه. وجعل قائل هذا القول نفسه على أنه إذا حمل شيئاً فعلِْمه بأنه حاملٌ له بعد حمله يكون بلا فَصْل، وعلى أن عداوة الله سبحانه للكافرين تكون بعد الكفر بلا فصل. وهذا قول **بشر بن المعتمر**...

---

١ الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، جـ ٢، ص ٥٧.
٢ الأشعري « مقالات الإسلاميين »، جـ ٢، ص ٦٩ ــ ٧٠.

٣ ــ وقال بعضهم: العلّة قبل المعلول حيث كانت. والعلّة علتان: علة موجِبة، وهو قبل الموجَب، (وهي) التي إذا كانت لم يكن من فاعلها تصرّف في معناها، ولم يجز منه ترك لما أراده بعد وجودها؛ ــ وعِلّةٌ قبل معلولها وقد يكون معها التصرف والاختيار للشيء وخلافه. وذلك لأني قد أقول: أطعتُ الله لأن اللهَ أمرني، أعني لأجل الأمر، ورغبتُ في طاعة الله وآثرتها؛ وقد تُمكِنني مخالفةُ الأمر وترك المأمور به، قد كان ذلك من كثير من الخلق. ومثله قوله: إنما جئناك لأنك دعوتنا، وجئتك لأنك أرسلت إليّ.

٤ ــ وقال قائلون: العلّة علتان: علّةٌ قبل المعلول، وهي متقدمة بوقت واحد. وما جاز أن يتقدم الشيء أكثر من وقتٍ واحد فليس بعلّةٍ له، ولا يجوز أن يكون علّة له. وعلّة أخرى تكون مع معلولها كالضرب والألم وما أشبه ذلك. وهذا قول **الجبائي**.

٥ ــ وقال قائلون: العلّة لا تكون إلاّ مع معلولها. وما تقدم وجودُه وجودَ الشيء فليس بعلّة له. وزعم هؤلاء أن الاستطاعة علة للفعل، وأنها لا تكون إلاّ معه.

٦ ــ واختلفوا فيما بينهم: فمنهم من زعم أن العجز يوجب الضرورة، كما أن الاستطاعة توجب الاختيار، وهذا قول **ابراهيم البخاري**.

٧ ــ ومنهم من زعم أن العجز لا يوجب الضرورة، وإن كانت الاستطاعة توجب الاختيار.

٨ ــ وقال بعض هؤلاء: في المُدرِك للشيء طبيعة تولّد الإدراك؛ وأبى ذلك بعضهم.

٩ ــ وقال قائلون: العلة لا تكون إلاّ مع معلولها، وأنكروا أن تكون الاستطاعة علّة، وهذا قول **عباد بن سليمان**.

١٠ ــ وقال قائلون: العِلل منها ما يتقدم المعلول كالإرادة الموجِبة

وما أشبه ذلك مما يتقدم المعلول؛ وعلةٌ يكون معلولها معها كحركة ساقيَّ التي أبني عليها حركتي؛ وعلّة تكون بعدُ، وهي الغَرَض، كقول: إنما بنيتُ هذه السقيفة لأستظلّ بها؛ والاستظلال يكون فيما بعد. وهذا قول **النظّام**. »

ومن هذه الآراء في العلاقة الزمنية بين العلة والمعلول نتبين أن رأي الجُبائي هو أن العلة على نوعيْن: علة قبل المعلول تسبقه مباشرة، وعلة تكون مع معلولها مثل الضرب والألم فهما يقعان معاً. وبالنسبة إلى العلة الأولى يرى أنه إذا لم تسبق العلةُ مباشرةً بل تَوَسّطَ شيءٌ، فإنها لا تُعدُّ علة. ولكن ليس لدينا أكثر من ذلك لإيضاح رأيه في تحديد ما هي العلّة. وكل ما هنالك أنه قال إن « السبب لا يجوز أن يكون موجِباً للمسبَّب، وليس الموجب للشيء إلا مَنْ فعله وأوجده[1] ». ويتفق مع هذا قوله إن الإرادة ليست موجبةٌ لمرادها[2]. والإرادة التي هي قصد للفعل تكون مع الفعل، وليس قبله[3]. وأجاز أن يريد الإنسان إرادته، كما نقل ذلك الأشعري في روايته لما جرى في مناظرة بينهما. (الموضع نفسه).

أسماء الله

« كان الجبائي يقول: إن الله لم يزل عالماً قادراً على الأشياء قبل

١ الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، جـ ٢، ص ٨٨.
٢ الكتاب نفسه، جـ ٢، ص ٩٠.
٣ الكتاب نفسه، جـ ٢، ص ٩٣.

كونها بنفسه، وإن الأشياء خطأ أن تقال أشياء قبل كونها، لأن كونها هو هي؛ وكان ينكــر أن يقال أشياء قبل أنفسها، ولكنها تعلم أشياء قبل كونها، وتسمى أشياء قبل كونها. وكذلك الجواهر عنده تسمى جواهر قبل كونها، والألوان تسمى ألواناً قبل كونها. وكان يمنع أن تسمى الهيئــات هيئاتٍ قبل كونها، ويمنع أن تسمى الأجسامُ أجساماً قبل كونها، وأن تسمى الأفعال أفعالاً قبــل كونها.

وكان يزعم أن القول: « شيء »: سمةٌ لكل معلومٍ. فلما كانت الأشياء معلومات قبــل كونها سُمِّيت أشياء قبل كونها. وما سُمِّي به الشيء نفسه فواجبٌ أن يسمى بــه قبــل كونــه، كالقول: جوهر، وكذلك سواد وبياض وما أشبه ذلك. وما سُمي به لوجود عِلّةٍ « لا » فيه فقــد يجوز أن يُسمى به مع عدمه وقبل كــونه إذا وجدت العلّة التي لهــا مسمى بالاسم، كــالقول: « مدعوٌّ »، « ومخبَر عنه » إذا وجد ذكره والإخبار عنه، وكالقول: « فانٍ » يسمى به الشيء مع عدمه إذا وجد فناؤه.

قال: وما سمي به الشيء لوجود علةٍ (فيه) فلا يجوز أن يسمى به قبل كونه مع عدمه، كالقول: متحرك وأسود، وما أشبه ذلك. وما سمي به الشيء لأنه فعلٌ وحدث بنفســه كــالقول: مفعول ومحدث، لا يجوز أن يسمى بهذا الاسم قبل كونه. وما سُمي به الشــيء وســميت بــه أشياء للتفريق بين أجناسها وغيرها من الأجناس سمّاها بذلك الاسم قبل كونها؛ وما ســمي بــه الشيء ــ كان إخباراً عن إثباته أو دلالة على ذلك ــ كالقول: كائنٌ ثابت وما أشبه ذلك يجــوز أن يسمى به قبل كونه.

وكان لا يسمي العلم علماً قبل كونه، لأنه اعتقاد الشيء على ما هو بــه بضــرورة أو بدليل، ولا يسمي الأمر أمراً قبل كونه لأنه إنما يكون أمراً بقصد القاصد إلى ذلك، وذلك أنــه قد يكون الشيء مخرجه مخرج الأمر وهو تهدُّدٌ ليس بأمر.

وكان يقول إن الموجودات التي وجدت هي التي لم تكن قبل كونها موجودة. وكان لا يمنع من القول: لم يزل الباري عالماً بالأجسام والمخلوقات؛ لا على أنه يسميها أجساماً قبل كونها ومخلوقاتٍ قبل كونها، ولكن على معنى أنه لم يزل عالماً بأن ستكون أجساماً مخلوقات.

وكان لا يثبت للباري علماً في الحقيقة به كان عالماً، ولا قدرة في الحقيقة بها كان عالماً، ولا قدرة في الحقيقة بها كان قادراً. وكذلك جوابه في سائر ما يوصف به القديم لنفسه.

وكان يفرّق بين صفات النفس وصفات الفعل بما حكيناه عن المعتزلة قبل هذا الموضع.

وكان يزعم أن معنى الوصف لله بأنه « عالم »: إثباته وأنه بخلاف ما لا يجوز أن يعلم، وإكذابُ من زعم أنه جاهل، ودلالة على أن له معلومات. وأن معنى القول إن الله: « قادر »: إثباتُه، والدلالة على أنه بخلاف ما لا يجوز أن يقدر، وإكذابُ من زعم أنه عاجز، والدلالة على أن له مقدورات. ومعنى القول أنه: « حيٌّ »: إثباته واحداً، وأنه بخلاف ما لا يجوز أن يكون حيّاً، وإكذابُ من زعم أنه ميّت. ومعنى القول: « سميعٌ »: إثباته وأنه بخلاف ما لا يجوز أن يسمع وإكذاب من زعم أنه أصم، والدلالة على أن المسموعات إذا كانت سَمِعَها. ومعنى القول: « بصير »: إثباته، وأنه بخلاف ما لا يجوز أن يبصر، وإكذاب من زعم أنه أعمى، والدليل على أن المبصرات ــ إذا كانت ــ أبصرها...

وكان يزعم أن العقل إذا دلّ على أن الباري « عالم » فواجبٌ ان نسميه عالماً وإن لم يُسمِّ نفسه بذلك إذا دلّ العقل على المعنى. وكذلك في سائر الأسماء، وأن أسماء الباري لا يجوز أن تكون على التلقيب له. » (الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، جـ ٢، ص ١٨٣ ــ ١٨٥).

« وكان الجبائي يزعم أن معنى القول إن الله **عالم** معنى القول إنه عارف وإنه يدري الأشياء. وكان يسميه عالماً عارفاً دارياً. وكان لا يسميه فَهِماً ولا فقِهاً ولا موقناً ولا مستبصراً ولا مستبيناً؛ لأن الفهم والفقه هو استدراك العلم بالشيء بعد أن لم يكن الإنسان به عالماً. وكذلك قول القائل: أحسست بالشيء، وفطنت له، وشعرتُ به: معناه هذا. واليقين هو العلم بالشيء بعد الشك. ومعنى « العقل » هو المنع عنده، وهو مأخوذ من عقال البعير. وإنما سُمي علمه: عقلاً: من هذا.

قال: قال لم يَجُز أن يكون الباري ممنوعاً لم يجز أن يكون **عاقلاً**. وليس معنى « عالم » عنده معنى « عاقل ». والاستبصار والتحقق هو العلم بعد الشك.

وكان يزعم أن الباري « يجد » الأشياء بمعنى: « يعلمها ».

وكان يزعم أن الباري لم يزل عالماً **قادراً حياً سميعاً بصيراً**. ولا يقول: لم يزل سامعاً مبصراً. ولا يقول لم يزل يسمع ويبصر ويدرك، لأن ذلك يُعَدّى إلى مسموع ومُبصَر ومُدرك.

وكان يقول: إن الوصف لله بأنه سامع مبصر: من صفات الذات، وإن كان لا يقال: لم يزل سامعاً مبصِراً؛ كما أن وصفنا له بأنه عالم بأن زيداً مخلوقٌ: من صفات الذات، وإن كان لا يقال: لم يزل عالماً بأنه يخلق.

قال: وقد نقول: « **سميع** » بمعنى يسمع الدعاء، ومعناه: يجيب الدعاء، وهو من صفات الفعل.

وكان يقول: إن الباري لم يزل **رائياً**، بمعنى: لم يزال عالماً؛ ويقول: يرى نفسه، بمعنى: يعلمها.

وكان يزعم أن الباري لم يزل عالماً، ولا يقول: لم يزل رائياً بمعنى لم يزل مُدرِكاً. والرائي عنده قد يكون بمعنى عالم وبمعنى مدرك. وكذلك

القول: « بصير »، قد يكون عنده بمعنى عالم كالقول: فلانٌ بصيرٌ بصناعته، أي عـالمٌ بهـا، فيقول: الباري لم يزل بصيراً بمعنى لم يزل عالماً؛ ويقول: لم يزل بصيراً بمعنى: يرى نفسه، وانه بخلاف ما لا يجوز أن يبصر، ونُكَذِّب من زعم أنه أعمى، وندل بهـذا القـول علـى أن المبصَرات، إذا كانت، أبصرها، فيلزمه أن يقول: إن الباري لم يزل مدركاً، على هذا المعنى.

وكان يقول: إن الباري لم يزل **قوياً قاهراً عالماً مستولياً مالكاً**، وكذلك القـول بأنـه متعالٍ: على معنى أنه: مُنَزَّه، كقوله « تعالى الله عما يشركون » (سورة التوبة: ١٩٠). وأنـه لم يزل مالكاً سيداً رباً، بمعنى أنه لم يزل قادراً.

ولا يقول إن الباري: « **رفيع** » « **شريف** » على الحقيقة، لأن هذا مأخوذ من شـرف المكان وارتفاعه فيلزمه أن لا يقول إنه عالٍ في الحقيقة: لأن هذا مأخوذٌ من علو المكان.

وكان يزعم أن (معنى) **عظيم وكبير وجليل:** أنه: السيد؛ ومعنى هذا أنه مالك مُقتدر.

وكان يقول: إن الباري « **جبار** »: بمعنى أنه لا يلحقه قهر، ولا ينالـه ذل، ولا يغلبـه شيء. فهذا عنده قريب من معنا « **عزيز** ». والوصف له بذلك من صفات النفس.

ويقول في « **كريم** » ما قد شرحناه قبل هذا الموضع.

ويقول **مجيد** بمعنى عزيز.

ويقول: لم يزل الباري غنياً بنفسه.

فأما القول: « كريم » فقد يكون عنده من صفات النفس إذا كان بمعنى عزيز؛ ويكـون عنده من صفات الأفعال إذا كان بمعنى « جواد ».

والقول **حكيم:** بمعنى عليم ــ من صفات النفس عنده. والقول: حكيم، من طريق الاشتقاق ــ مِنْ فِعلِهِ الحكمة ــ من صفات الفعل.

والقول **صمد** بمعنى: سيد ــ من صفات الذات. والقول: صمد ــ بمعنى أنه مصمود إليه ــ لا من صفات الذات عنده.

وقد يكون: **(واحد)** ــ عنده بمعنى أنه عينٌ لا ينقسم ولا يتجزأ. ويكون معنى: واحد ــ أنه لا شَبَه له ولا مثل ــ وكذلك يقول (الحسين بن محمد) النجار في معنى: واحد. ويكون بمعنى أنه لا شريك فيه في قِدَمه وإلهيته.

والقول: **إله** عنده معناه أنه لا تحقُّ العبادة إلا له. وهو من صفات اللذات عنده.

ومعنى القول: **الله ــ** أنه الإله، فحذفت الهمزة الثانية، فلزم إدغام إحدى اللامين في الأخرى؛ وواجبٌ أن يقال إنه: الله.

وكان لا يقول إن الباري[1] معنىً، لأن المعنى هو معنى الكلام. وكان يقول إن الباري لم يزل باقياً في الحقيقة بنفسه لا ببقاء. ومعنى أنه « باق »: أنه كائن لا بحدوث، وأنه لا يوصف الباري بأنه لم يزل دائماً لا يفنى، بل يوصف بأنه لا يزال دائماً، لأن هذا مما يوصف به في المستقبل، ويوصف بأنه لم يزل دائماً لا إلى أول له، كما يقال: لم يزل دائم الوجود، أي لا أول لوجوده.

ومعنى **قائم وقيوم:** أي دائم: وهو من صفات الذات.

وكان ينكر قول من قال: إن معنى **القديم** أنه حيٌّ قادر، وإن معنى **سميع** أنه يعلم الأصوات والكلام، ومعنى « بصير » أنه يعلم المبصرات.

وكان يقول: لم يزل القديم أولاً، ولا يزال آخراً.

وكان يزعم أن الوصف هو الصفة، وأن التسمية هي الاسم، وهو

---

١ أي ليست له صفة من صفات المعاني.

قولنا: الله عالم قادر. فإذا قيل له: تقول إن العلم صفة والقدرة صفة؟ قال: لم تثبت علماً فنقـول صفةً أم لا، ولا ثبتنا علماً في الحقيقة فنقول: قديم، أو مُحدث أو هو أو غيره. فإذا قيـل لـه: القديم صفة؟ قال: خطأ؛ لأن القديم هو الموصوف، ولكن الصفة قولنا الله وقولنا القديم.

وكان يقول: إن الوصف لله بأنه مريد محب ودودٌ راضٍ ساخط غضبان مُـوالٍ مُعـادٍ حليم رحمن رحيم راحم خالق رازق بارئ مصور محيي مميت ــ من صفات الفعل. وإن كـل ما نسب إلى القديم [فيه] أو وصِف بضده أو بالقدرة على ضده ــ فهو من صفات الفعل.

وكان يزعم أن الوصف لله بأنه متكلم: أنه فَعَل الكلام.

وكان يزعم أن معنى الإرادة منه كمعنى الإرادة منا، وهي محبتـه للشـيء، وكـذلك الكراهة هي **البغض للشيء**، وأن الرضا منه هو الرضى عنا ولعملنـا، ورضـاه عنـا **لهـذا العمل:** معنىً واحد، وهو أن نكون قد فعلنا ما لم يرد منا أكثر منه، وهو كما قال مراده منا.

وكان يقول إن **غضبه** هو سخطه. وكان يفرّق بين الإرادة والشهوة. ولا يجوّز الشهوة على الباري.

وكان يزعم أن **حِلْم الله** سبحانه هو: إمهاله لعباده وفعل النعم التي يضادّ كونُها كـونَ الانتقام، وهي صرفُ الانتقام عنهم، وأنه لو يفعل ذلك لم يوصف بالحلم.

وكان لا يصف الباري بالصبر والوقار والرزانة. وكان لا يزعم أن البـاري حنّـان، لأنه إنما أُخذ من الحنين.

وكان يزعم أن الباري **مُحْبِل**، وأنه لا مُحْبِل للنساء في الحقيقة سواه؛ فليلزَمْه « **والد** » في الحقيقة، وأنه لا والد سواه.

وكان يقول: إن الباري لا يزال **خالداً**؛ وإن الوصف له بذلك من

صفات الذات؛ ولا يقول: لم يزل خالداً. وكان مرة يقول: إن الأجسام إذا تقادم وجودها قيل لها قديمة في الحقيقة إلى غاية وأول. ثم رجع عن ذلك.

وكان لا يزعم أن الإنسان باقٍ في الحقيقة لأن الباقي هو الكائن لا بحدوثٍ، والإنسان كائن بحدوث.

وكان إذا قيل له: لِمَ اختلفت المسمياتُ، والمسمى بها واحد؛ والمعاني، والمعنى بها واحد؟ ولِمَ ليس معنى عالم معنى قادر؟ قال: لاختلاف المعلوم والمقدور؛ لأن من المعلومات ما لا يجوز أن يوصف القادرُ بأنه قادر عليه. وكذلك القول في: سميع بصير، اختلف القول فيهما لاختلاف المسموعات والمبصَرات.

وكان يجيب أيضاً بأن الأسماء والصفات اختلفت لاختلاف الفوائد، لأنني إذا قلتُ إن الباري: « عالم » أفدتكم علماً به، ودللتك على معلومات، وأكذبتُ من قال: إنه جاهل، وأفدتك علماً بأنه خلاف ما لا يجوز أن يعلم. وإذا قلتُ: قادرٌ ــ أفدتك علماً به، وأنه بخلاف ما لا يجوز أن يقدر، وأكذبتُ من زعم أنه عاجز، ودللتُ على مقدورات؛ وإنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف العلوم التي أفدتك لما قلت إنه عالم قادر حيّ سميع بصير.

وكان يقول: إن الوصف للبارئ بأنه **سَبُّوح قدّوس** ــ من صفات النفس. ومعنى ذلك تنزيه الله سبحانه عما جاز على عباده من ملامسة النساء ومن اتخاذ الصاحبة والأولاد، وسائر الصفات التي لا تليق (به).

وكان يقول: معنى الوصف لله بأنه واحد وبأنه متوحّد: واحد. وكذلك الوصف له بأنه جبار ومتجبر، وكبير ومتكبر.

وزعم أنه لا يجوز أن يوصف الباري بأنه **فوق** عباده على الحقيقة. فإن وجدنا ذلك في صفات الله تعالى فهو مجاز، وقد قال الله سبحانه:

« وهو القاهر فوق عباده » (سورة الأنعام: ١٨) وأراد به القادر المستولى على العباد. **فجعل** قوله: « فوق » بدلاً من قوله: « مستعل ».

قال: وقد نقول: فوق عباده في العلم والقدرة، أي هو أعلم وأقدر منهم ــ وهو توسُّع.

قال: وقد يوصف الباري سبحانه بأنه **قريب** من الخلق توسُّعاً. ومعنى ذلك أنه عالم بنا وبأعمالنا، سامع القول من الخلق، راءٍ لأعمالهم. وكذلك تقرُّب العباد بالطاعة إلى الله: هذا مجاز.

وزعم أن الباري لا يوصَف بأنه **متين**، لأن المتين في الحقيقة هو الثخين، وإنما قال: المتين توسُّعاً، وأراد أن يبالغ في وصفه بالقوة.

وزعم أنه لا يوصف بأنه **شديد** على الحقيقة على معنى: قويّ. **والقادر** منا إنما يوصف بالشدّة والجلَد: على التوسع، لأن الجلد وشدة البدن ليسا من القدرة في شيء، لأن ذلك بمعنى الصلابة، والله سبحانه لا يجوز أن يوصف بالصلابة. فأين وجدنا ذلك من صفات الله سبحانه ــ فهو على المجاز.

وليس يجوز أن يوصف الله سبحانه بأنه **شديد العقاب**، وما أشبه ذلك من صفات الأفعال، لأن الشديد من صفات الأفعال إنما هي الأفعال، وقول الله عزَّ وجل « أشد منهم قوة » (سورة فصلت: ١٥) مجازٌ معناه أنه أقدر منهم، ولو لم يكن ذلك مجازاً لكانت قوته شديدة في الحقيقة، وقوته في الحقيقة لا توصف بالشدّة.

وكان يزعم أن الباري **مشاهدٌ** للأشياء بمعنى أنه راءٍ لها وسامع لها. فقيل له من[١] معنى الرؤية والسمع أنه مشاهِد على التوسع، لأن المشاهد منا للشيء هو الذي يراه ويسمعه دون الغائب منا.

---

١ النص فيه نقص واضطراب.

وكان يصف الباري بأنه مُطّلع على العباد وأعمالهم: توسّعاً، ومعنى ذلك عنده أنه عالم بهم وأعمالهم.

وكان يزعم أن الوصف لله بأنه غنيّ أنه لا يصل إليه المنافع والمضارّ، ولا يجوز عليه اللذات والسرور، ولا الآلامُ والغموم. ولا يحتاج إلى غيره.

وكان يزعم أن الباري نور السموات والأرض: توسُّعاً؛ ومعنى لك أنه هادي أهل السموات والأرض، وأنهم يهتدون كما يهتدون بالنور والضياء. وأنه لا يجوز أن نسميه نوراً على الحقيقة، إذ لم يكن من جنس الأنوار لأنّا لو سميناه بذلك وليس هو من جنسها لكانت التسمية له بذلك تلقيباً، إذ كان لا يستحق معنى الاسم، ولا الاسم من جهة العقول واللغة. ولو جاز ذلك لجاز أن يسمى بأنه جسمٌ ومحدث وبأنه إنسان. ولما[1] لم يكن مستحقاً لهذه الأسماء ولا لمعانيها من جهة اللغة لم يجز أن يسمى على جهة التلقيب.

وكان الحسين النجار يزعم أنه نور السموات والأرض بمعنى أنه هادي أهل السموات والأرض.

وكان الجبّائي يزعم أن معنى وصف الله نفسه بأنه **السلام** (سورة الحشر آية ٢٣) أنه المسلِّم الذي السلامة إنما تنال مِن قِبَله. وكذلك قوله بأن الله هو **الحق** إنما أراد أن عبادة الله هي الحق.

قال: وقد يجوز أيضاً أن يُعنى بقوله « إن الله هو الحق » (سورة النور: ٢٥) أن الله هو الباقي المُحيي المميت المعاقِب، « وأن ما يدعون من دونه الباطل » أراد بذلك أنه يبطل ويذهب ولا يملِّك لأحدٍ ثواباً ولا عقاباً.

---

١ صححنا النص هنا.

وزعم أن الوصف لله بأنه **مؤمن** أنه آمَنَ العبادَ من أن يأخذ أحداً منهم بغير حق، وأن معنى **المهـــيمن** أنه الأمين على الأشياء، وأن الهاء التي في المهيمن بدلٌ من الهمزة التي فـــي الأمين. وكذلك معنى قوله: « ومهيمناً عليه » (سورة المائدة: ٤٨) يعني: أميناً عليه.

وكان يصف البـــاري بأنه **جَوادٌ** ولا يصفه بأنه سخيّ، لأن ذلك إنما أخذوه من قولهم: « أرض سخاويّة » أي ليّنة.

وكان يقول: إن الوصف لله سبحانه بأنه **غالب** من صفات الذات، ومعنـــاه أنـــه قـــاهر مقتدر.

والوصف له بأنه: **طالب** ــ عنده من صفات الفعل، ومعناه أنه يطلب من الظالم حـــقَّ المظلوم.

وكان يزعم أن الوصف لله سبحانه بأنه **راحم** ــ من صفات الفعل، وأن معناه أنه مُنعِم ناظر مُحسِن.

ويزعم أن الباري لا يوصف **بالإشفاق** على عباده، لأن معناه الحذر، وذلك إن تـــرك المريض للأغذية الرديئة إشفاقاً منه إنما هو لحذره من المرض، ولا يجوز ذلك على الله.

وكان يزعم أن معنى الوصف لله بأنه **لطيف:** قد يكون بمعنى مُنعِم، وقد يكون بمعنـــى أنه لطيف التدبير والصنع، لأن تدبيره لا يعرفه العباد للطفه[١].

وكان لا يصف الباري بأنه **رفيق،** لأن الرفق في الأمور هـــو الاحتيـــال لإصـــلاحها ولإتمامها والتسبب إلى ذلك.

وزعم أن الله يوصف بأنه **نـــاظرٌ** لعباده: بمعنى أنه مُنعِم عليهم. ولا يوصـــف بـــذلك، عنده، بمعنى، الرؤية؛ لأن النظر في الحقيقة إلى

١ أي لدقته وخفائه.

الشيء ليس هو الرؤية، وإنما هي تحديق العين وتقليبها نحو المرئيّ، وكذلك الاستماع عنده للصوت غير السمع له، وغير إدراكه، وإنما هو الإصغاء إليه إذا كان سمعه وأدركه. ولا يجوز أن يوصف الباري ــ عنده ــ بالاستماع، وكذلك النظر في الأمر ليقف الناظر على صحته أو بطلانه هو الفكر، ولا يجوز الفكرُ على الله سبحانه.

ومعنى الوصف لله بالغفران ــ عنده ــ أنه **غفور**، وأنه يستر على عباده ويحط عنهم عقاب ذنوبهم ولا يفضحهم. والمِغفَر إنما سُمي مغفراً لأنه يستر رأس الإنسان ووَجْهه في الحرب.

وزعم أن الوصف لله بأنه **شكور**، على جهة المجاز، لأن الشُّكور في الحقيقة شكر النعمة التي للمشكور على الشاكر. فلما كان مجازياً للمطيعين على طاعاتهم جعل مجازاته إياهم على طاعاتهم شكراً ــ على التوسُّع: إذ كان الشكر في الحقيقة هو الاعتراف بنعمة المنعم. وليس الحمد، عنده، هو الشكر، لأن الحمد ضد الذم، والشكر ضد الكُفْر. وزعم أن الباري يوصف بأنه **حميد**، ومعنى ذلك أنه محمود على نِعَمه.

وكان يزعم أن الباري إذا فَعَل الصلاح لم يقُل له **صالح**؛ وإنما الصالح مَنْ صلح بالصلاح، وكذلك قول غيره.

وكان لا يسمي الله بما فعل من الفضل **فاضلاً**، لأنه إنما يفضُل بذلك غيره، وهو عزّ وجل مُسْتَغْنٍ عن الأفضال أن يَفْضُل بها أو ويشرف بها. وإنما يشرف ويفضل بالأفضال من تفضّل الله بها عليه. وكذلك يقول غيره.

وكان يزعم أن الله **خيِّر** بما فعل من الخير، لأن مَن كثر منه الشر قيل (له) شرير. وزعم أن الأمراض والأسقام ليست بشرٍّ في الحقيقة، وإنما هي شرٌّ في المجاز. وكذلك كان قوله في جهنم. وكان يزعم أن جمع: فاعل الشرّ: أشرار. وكان يقول: إن عذاب جهنم

ليس بخير ولا شر في الحقيقة، لأن الخير هو النعمة وما للإنسان فيه منفعة، والشرّ هو العبث والفساد؛ وعذاب جهنم فليس بصلاحٍ ولا فساد، وليس برحمة ولا منفعة، ولكنه عدلٌ وحكمة.

وخالفه الإسكافي وغيره في ذلك، فزعموا أن عذاب جهنم خيرٌ في الحقيقة ومنفعةٌ وصلاحٌ ورحمة ــ بمعنى أنه نَظَر لعباده إذ كانوا بعذاب جهنم قد رهبوا من ارتكاب الكفر.

وأما أهل الإثبات فيقولون إن عذاب جهنم ضررٌ وبلاءٌ وشرٌّ في الحقيقة، وأن ذلك ليس بخير ولا صلاح ولا منفعة ولا رحمة ولا نظر.

وزعم عباد بن سليمان أن الله سبحانه لم يفعل شرّاً بوجهٍ من الوجوه. ولم يقلْ إن عذاب جهنم شرٌّ في الحقيقة ولا في المجاز. وكذلك قوله في الأمراض والأسقام. وهو يعارض المعتزلة فيقول لهم: إذا قلتم إن الباري فَعَل فعلاً هو شرٌّ على وجه من الوجوه ــ فما أنكرتم من أن يكون شريراً[1]؟ »

ولم يكن يقول إن الباري يوصف بأنه **كامل** « لأن الكامل هو من تَمّت خصاله وأبعاضه، ولأن الكامل في بَدنه هو الذي قد تمت أبعاضه، وكذلك الكامل في خصاله من تمت خصاله منّا: نحو كمال الرجل في علمه وعقله ورأيه وقوله وفصاحته. فلما كان الله عز وجل لا يوصَف بالأبعاض لم يجُزْ أن يوصف بالكمال في ذاته ولا بالنقصان، ولما لم يَجُزْ أن يَشرُفَ بأفعاله لم يَجُز أن يوصف بالكمال في ذاته من جهة الأفعال. وكذلك لا يوصف بأنه **وافر**، لأن معنى ذلك كمعنى كامل. وكذلك لا يقال **تام**، لأن تأويل التامّ والكامل واحد.

وقال: لا يجوز أن يوصف **بالشجاعة**، لأن الشجاعة هي الجرأة على

---

١ الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، جـ ٢، ص ١٨٦ ــ ١٩٥.

المكاره وعلى الأمور المخوفة.

وكان يزعم أن الوصف لله سبحانه بأنه **مختار** معناه أنه مريد، إذ لم يكن مُلْجَأً إلى ما أراده ولا مُكرَهاً ولا مضطرّاً إليه. والإرادة هي الاختيار. وكذلك القول في أن الإنسان مختار عنده، وأن الاختيار غير المختار، كما أن الإرادة غير المراد، وأن اختيار الله للأنبياء هو اختياره لإرسالهم؛ وهو إرادته لذلك.

وزعم أن معنى الاصطفاء من الله للأنبياء برسالته هو اختصاصه إياهم بها. وليس معنى الاصطفاء معنى الاختيار، لأن كل ما يريده الإنسان من غير أن يُلجَأ إليه فهو مختار (له) كما يكون مختاراً للأكل والشرب، ولا يكون مصطفياً لذلك.

وزعم أن الإرادة ليست هي الضمير، وأن الضمير محلّ الإرادة.

وزعم أن معنى أن الله يمتحن عباده ويختبرهم هو أنه يكلّفهم، وذلك توسُّع. وإنما معنى ذلك أن يكلّفهم طاعته. فلذلك لم يَجُزْ أن يقال: « يُجَرِّبهم »، وكذلك معنى « يبتلي »: أنه يكلفهم[1] ».

وفيما يتصل بتسمية الله باسم « مُحْبِل النساء » يقول عبد القاهر البغدادي إن ذلك كان إلزاماً من الأشعري له بذلك. قال البغدادي[2]: « وألزمه شيخنا أبو الحسن (= الأشعري) رحمه الله أن يسميه محبل النساء لأنه خالق الحبل فيهن. فالتزم (أي الجبائي) ذلك. فقال له (الأشعري): بدعتك هذه أشنع من ضلالة النصارى في تسمية الله أباً لعيسى مع امتناعهم من القول بأنه مُحْبِل مريم ».

---

١ الكتاب السابق، جـ ٢، ص ٢٠٠ ــ ٢٠١.

٢ عبد القاهر البغدادي: « الفرق بين الفرق »، ص ١١٠. القاهرة، ١٩٤٨.

الله قديم:

« معنى أن الله: « قديم »: أنه لم يزل كائناً لا إلى أول، وأنه المتقدم لجميع المحدثات لا إلى غاية ــ وهذا قول الجبائي.

وقال عباد (بن سليمان): معنى « قديم »: أنه لم يزل؛ ومعنى لم يزل: أنه قديم.

وقال بعضهم: معنى « قديم » بمعنى إله.

وقال من ثبّت القديم قديماً بِقدَم: معنى أن الله « قديم »: إثباتُ قِدمٍ لله كان قديماً؛ وكذلك معنى « عالم » عندهم إثبات علم، وكذلك القول في سائر الصفات.

وقد حكي عن بعض المتفلسفة أنه كان لا يقول إن الباري قديم.

وحكي عن مُعَمّر (بن عباد السُّلَمي) أنه كان لا يقول إن الباري قديم. إلاّ إذ أوجد المحدثات[1] ».

الله موجود

الله موجود: معناه عند الجبائي: إما أنه معلوم، « والباري لم يزل واجداً للأشياء بمعنى أنه لم يزل عالماً، وأن المعلومات لم تزل موجودات لله (أي) معلومات له، بمعنى أنه لم يزل يعلمها، وقد يكون موجوداً بمعنى لم يزل معلوماً، وبمعنى لم يزل كائناً[2] ».

---

١ الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، ج ٢، ص ١٧٩ ــ ١٨٠.
٢ الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، ج ٢، ص ١٨٢.

الله شيء

« شيء: سمة لكل معلوم ولكل ما أمكن ذكره والإخبار عنه. فلما كان الله عز وجل معلوماً يمكن ذكره والاخبار عنه وجب أنه شيءٌ » (الكتاب نفسه، جـ ٢، ص ١٨١).

« وكان الجبائي يقول إن الباري لم يزل غير الأشياء التي يعلم أنها تكون، والتي يعلم أنها لا تكون، وأنها تعلم أغياراً له قبل كونها، وأن الغيرين لأنفسهما كانا غيرين. ومعنى أنه غير الأشياء: أنه يفرق بينه وبين غيره من سائر المعلومات، وأنه بمنزلة أنه ليس بعضاً لشيء منها وليس (شيءٌ) منها بعضاً له. وكذلك كان يقول: إن الباري لم يزل غير الأشياء » (الكتاب نفسه جـ ٢ ص ١٨١).

وكان الجبائي لا يجيز قولَ القائلين: « لم يزل الباري ولا يزال » دون أن يصل ذلك بقول آخر فيقول: « لم يزل الباري عالماً ». فإذا وصله بقولٍ يكون خبراً له ـ جاز. » (جـ ٢، ص ١٨٢).

الله خالق، قادر

يقول الجبائي إن معنى الخالق هو أنه « يفعل أفعاله مقدَّرة » على مقدار ما دبرها عليه. وذلك هو معنى قولنا في الله إنه: خالق، وكذلك القول في الإنسان إنه خالق: إذا وقعت مُقَدّرة. وأبى ذلك سائر المعتزلة » (جـ ٢، ص ١٩٦).

والجبائي لا يصف الله بالقدرة على أن يخلق الإدراك مع العمى، لأن العمى ضد الإدراك. ويصف الله بالقدرة « على أن يجمع بين النار والقطن ولا يخلق إحراقاً، وأن يسكن الحجر في الجو فيكون ساكناً على غير عَمَدٍ من تحته؛ وإذا جمع بين النار والقطن فعل ما ينفي الإحراق وسَكن النار فلم تدخل بين أجزاء القطن، فلم يوجد إحراق[1] ».

---

١ الكتاب نفسه، جـ ٢، ص ٢٢٠.

وقال « إن الباري قادر على ما هو من جنس ما أقدر عليه عباده من الحركات والسكون وسائر ما أقدر عليه العباد، وإنه قادرٌ على أن يضطرهم إلى ما هو من جنس ما أقدرهم عليه، وإلى المعرفة به سبحانه. وكان لا يصف ربه بالقدرة على أن يخلق إيماناً يكونون به مؤمنين، وكفراً يكونون به كافرين، وعدلاً يكونون به عادلين، وكلاماً يكونون به متكلمين؛ لأن معنى « متكلم »: انه فعل الكلام ــ عنده، وكذلك القول في سائر ما ذكرناه من العدل والجور عنده. وكذلك يحيل ذلك في كل شيء يوصَف به **الإنسان**. ومعنى ذلك أنه فاعل مما اشتق له الاسم منه[2] ».

الدولة

دار الإيمان، ودار الكفر

ميّز الجبائي بين نوعيْن من البلاد: دار الإيمان ودار الكفر. « فكل دار لا يمكن فيها أحداً أن يقيم بها، أو يجتاز بها إلا بإظهار ضرب من الكفر، أو بإظهار الرضا بشيء من الكفر وترك الإنكار له ــ فهي دار كفر.

وكل دارٍ أمكن القيام بها والاجتياز بها من غير إظهار ضرب من الكفر، أو إظهار الرضا بشيء من الكفر وترك الإنكار له ــ فهي دار إيمان[1]. »

---

١ الكتاب نفسه، جـ ٢، ص ٢٠٦.
٢ الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، جـ ٢، ص ١٣٧.

ويعلّق الأشعري على موقف الجبائي هــذا قائلاً إن بغداد، على قيــاس الجبائي هــذا، « دار كفر لا يمكن المقام بها عنده إلا بإظهار الكفر الذي هو عنده كفر، أو الرضــا: كنحــو القول إن القرآن غير مخلوق، وإن الله سبحانه وتعالى لم يزل متكلماً به، وإن الله ســبحانه أراد المعاصيَ وخَلَقها، لأن هذا كله عنده كفر. وكذلك القول في مصر وغيرها على قيــاس قولــه، وفي سائر أمصار المسلمين. وهذا هو القول بأن دار الإسلام دار كفر ــ ومعاذ الله من ذلك » (الموضع نفسه). أي أنه لما كانت أية مدينة من المدن الكبيرة لا بد تحتوي على آراء مخالفــة يكفّر الناس بها بعضهم بعضاً، فكل مدينة إذن دار كفر! لكن استدلال الأشعري هنا يتجاوز مــا قاله الجبائي: ذلك أن الجبائي يحدد ذلك بقوله: إظهار ضرب من الكفــر، أو إظهــار الرضــا بشيء من الكفر وترك الإنكار له؛ وما دام المؤمن الحق لا يظهر أي ضرب مــن الكفــر، ولا يظهر الرضا بشيء منه بل يستنكره، فهو لن يعد كل مدينة دار كفر، بل فقط تلك التي يظهــر فيها هو أيّ ضرب من الكفر أو لا يستنكر ما يراه فيها من الكفر. ومذهبه هنا متسق مــع مــا يذهب إليه المعتزلة في أحد أصولهم الخمسة، وهو: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكــر. إذ بتطبيق هذا الأصل يجب على المؤمن أن ينهى عن المنكر وبالتالي أن يستنكر ما يراه منكــراً أو كفراً، ولا يسكت عليه. وتبعاً لذلك لن تكون المدينة دار كفر، ما دام سيستنكر كل ما يــراه منكراً أو كفراً.

فإلزام الأشعري هذا مغالطة. وموقف الجبائي سليم متسق مع أصل المعتزلة في القول بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وليست دار الإسلام إذن دار كفــر، مــا دام المعتزلــيّ يؤدي واجبه وينفذ هذا الأصل، وهو بحكم مذهبه لا بد فاعل ذلك.

الإمامة

يرى المعتزلة أن الإمامة تكون بانعقاد رأي الأمة على اختيار من يكون لها إماماً في شئون دينها ودنياها.

لكن ثم مشكلة وهي: ماذا يكون الأمر لو اتفق العقد والاختيار على شخصيْن يصلحان للإمامة؟

اتفق أبو علي الجبائي مع ابنه أبي هاشم في أن الشخصيْن إذا عقد لهما فإن الإمام هو من عُقِد له أولاً. أما إذا اتفق العقد لهما دفعة واحدة فإن بينهما خلافاً: « فعند أبي هاشم أنه لا تنعقد إمامة واحدٍ منهما، كما في وليّ النكاح، ولا بد أن يعقد ثانياً لأحدهما. وقد قال أبو علي: إنه لو اتفق العقد لهما جميعاً في حالة واحدة، فإن الواجب أن يقرع بينهما[1] ».

وعند المعتزلة عامة أن الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه: أبو وبكر ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي؛ ثم من اختارته الأمة وعقدت له، ممن تخلق بأخلاقهم وسار بسيرتهم. ولهذا نراهم يعتقدون إمامة عمر بن عبد العزيز لأنه سلك طريق الخلفاء الراشدين الأربعة.

وفي التفضيل ذهب المتقدمون من المعتزلة إلى أن أفضل الناس بعد الرسول هو أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي، إلاَّ واصل بن عطاء فإنه فضل عليّاً على عثمان، ولهذا سموه شيعياً.

أما أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم فقد توقفا في التفضيل، فلم يفضلا أحد الخلفاء الراشدين الأربعة على الآخر، وقالا: « ما من خصلة ومنقبة ذُكِرت في أحد هؤلاء الأربعة، إلاّ ومثله مذكور لصاحبه[2] ».

---

١ القاضي عبد الجبار: « شرح الأصول الخمسة »، ص ٧٥٧.
٢ الكتاب نفسه، ص ٧٦٧.

وذهب أبو علي الجبائي « إلى أن الإمامة لا تصحّ بأقل من عقد خمسة رجال[1] ». وهذا القول قد تعلق فيه الجبائي بفعل عمر بن الخطاب في الشورى، « إذ قلد ستة رجال وأمرهم أن يختاروا واحداً منهم، فصار الاختيار منهم بخمسة فقط » (الكتاب نفسه، ج ٤، ص ١٦٨) وقد رد عليه ابن حزم في هذا رداً محكماً فراجعْه في ذلك الموضع.

ويقول الشهرستاني[2]، في عرض مذهبهما في الامامة: « الجبائي وأبو هاشم قد وافقا أهل السنة في الامامة وأنها بالاختيار، وأن الصحابة مترتبون في الفضل ترتبهم في الإمامة. غير أنهم ينكرون الكرامات أصلاً للأولياء من الصحابة وغيرهم. ويبالغون في عصمة الأنبياء عن الذنوب: كبائرها وصغائرها، حتى يمنع الجبائي القصد إلى الذنب، إلاَّ على تأويلٍ. والمتأخرون من المعتزلة مثل القاضي عبد الجبار وغيره انتهجوا طريقة أبي هاشم؛ وخالفه في ذلك أبو الحسين البصري وتَصَفَّحَ أدلة الشيوخ، واعترض على ذلك بالتزييف والإبطال ».

الرزق

الرزق هو ما ينتفع به، وليس للغير المنع منه.

وهو ينقسم إلى ما يكون رزقاً على الإطلاق، مثل الكلأ والماء وما يجري مجراهما، ــ وإلى ما يكون رزقاً على التعيين، وذلك نحو الأشياء المملوكة.

١ ابن حزم: « الفصل »، ج ٤، ص ١٦٧.
٢ « الملل والنحل »، ج ١، ص ١٠٧ ــ ١٠٨.

وأسباب الملِك عديدة: منها الحيازة، ومنها الإرث، ومنها المبايعة ومنها الهبة.

والانتفاع معناه الالتذاذ، والالتذاذ هو إدراك الشيء مع الشهوة.

« ثم إن ما يُدْرَك مع الشهوة ينقسم إلى ما يكون حادثاً، وإلى ما يكون باقياً. أما ما يكون حادثاً، فهو المعنى الحاصل عند حك الجرب وما يجري هذا المجرى، وهو الذي يسمى لذةً مرةً وألماً أخرى: يُسمَّى لذة إذا أُدرِك مع الشهوة، وألماً إذا أُدرِك مع النفار. ـــ أما ما يكون باقياً فهو كالطعوم والأراييح، فإن الالتذاذ إنما يقع بإدراكها مع الشهوة ولا يحدث هناك معنى يلتذ به ــ هذا هو الذي ذهب إليه **أبو هاشم**. وقد خالفه فيه **أبو علي** وقال: بل يحدث عند إدراك أن هذه الباقيات معانٍ يقع بها الالتذاذ. » ويعقب عبد الجبار فيقول: « والصحيح ما اختاره أبو هاشم: والذي يدل على صحته هو أنه لو كان على ما ذكره أبو علي لكان يجوز اختلاف الحال فيه. فكان يجب أن يتناول في بعض الحالات بعض الأطعمة الشهية، ثم لا يقع بها الالتذاذ بأن يحدث ذلك المعنى. وقد عُرف خلافه. فليس إلاّ القضاء بأن الالتذاذ إنما يقع بإدراك هذه الباقيات نفسها، لا غير[1] ».

ربط المعتزلة بين الملكية والرِّزق، ومن هنا جعلوا الرزق حلاً لصاحبه حراماً على غيره، كالشيء المملوك. ولهذا فإن « من غَصب إنساناً مالاً أو طعاماً فأكله أكل ما رزق الله غيره ولم يرزقه إياه[2]. » والأرزاق كلها كأنها من جهة الله: فهو الذي خلقها وجعلها بحيث يمكن الانتفاع بها.

والرزق عندهم ينقسم إلى قسميْن: ما يحصل من جهة الله ابتداءً،

١ القاضي عبد الجبار: « شرح الأصول الخمسة »، ص ٧٨٥.
٢ الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، جـ ١، ص ٢٩٦.

وما يحصل بالطلب. **فالأول** نحوُ ما يصل إلينا من المنافع بطريق الإرث ونحوه مما وُصِل إليه بغير علاج ولا كلفة. **والثاني** هو مثل التجارات والزراعات وغير ذلك مما يحتاج إلى علاج وعمل.

والنوع الثاني، وهو ما يحصل بالطلب والسعي، ينقسم إلى ما يلحقه بتركه ضررٌ، وإلى ما لا يلحقه بتركه ضرر. والأول يقتضي أن يشتغل به دفعاً للضرر عن نفسه. **والثاني** وهو ما لا يلحقه بتركه ضرر، فإنه إن اشتغل به جاز وحَسُن، وإن لم يشتغل به جاز أيضاً وحَسُن.

وقد اعترض المتوكلة قائلين بأن الطلب قبيح، واحتجوا لذلك بأمرين: الأول هو أن الطلب يضاد التوكل وينافيه ويمنع منه فيجب القضاء بقبحه، والثاني أن الطالب لا يأمن فيما يجمعه ويتعب فيه نفسه أن تغصبه الظَّلَمة، فيكون في الحكم كأنه أعانهم على الظلم، وذلك قبيح.

وقد رد المعتزلة على هذا فقالوا إن قولهم إن الطلب ينافي التوكل ويضادّه ــ محالٌ؛ إذ التوكل هو طلب القوت من وجهه. أما قولهم إن ذلك في الحكم كأنه إعانة للظلمة على ظلمهم ــ فغير صحيح ولا يقبله العقل، إذ تقرر في العقل أن التجارات والفلاحات حسنةٌ طلباً للأرباح. والتاجر يتاجر والزارع يزرع ليربح أو يكسب، لا ليغصبه السلطان.

أبو هاشم الجبائي

مولــده

هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حُمران بن أبان مولى عثمان بن عفان.

أما مولده فقد ذكر عنه الخطيب البغدادي في « تاريخ بغداد »[1] مـا يلـي: « حـدثني التنوخي عن أبي الحسن أحمد بن يوسف الأزرق قال: قال أبو هاشم عبد السلام بن محمد بـن عبد الوهاب الجبائي: ولدتُ في سنة سبع وسبعين ومائتين، وولد أبي، أبو علي، سـنة خمـس وثلاثين ومائتين، ومات في شعبان سنة ثلاث وثلثمائة ».

وقد ورد هذا التاريخ محرفاً في ابن[2] خلكان هكذا: « وكانت ولادة أبي هاشم سنة سبع وأربعين ومائتين »، وربما كان التحريف من الناسخ أو الطابع.

وكان مولده بالبصرة.

---

١ الخطيب البغدادي: « تاريخ بغداد »، جـ ١١، ص ٥٥ تحت رقم ٥٧٣٥.
٢ « وفيات الأعيان »، جـ ٢، ص ٣٣٥، القاهرة طبعة محيي الدين عبد الحميد.

قدومه إلى بغداد

ثم قدم إلى بغداد سنة أربع عشرة وثلثمائة، كما نص على ذلك « الفهرست »[١] لابن النديم.

وذكر ابن المرتضى[٢] سبب قدومه إلى بغداد، فقال: « ولما قلّ ما في يده قدم إلى بغداد سنة سع عشرة وثلاث مائة ». ومن هذا نرى خلافاً في بيان سنة قدومه إلى بغداد.

وقال الخطيب البغدادي عنه إنه « سكن بغداد إلى حين وفاته » (« تاريخ بغداد »، ج ١١، ص ٥٥ تحت رقم ٥٧٣٥).

دراسته

أخذ علم النحو عن أبي العباس المُبَرِّد. « وكان في المُبَرِّد سخف: فقيل لأبي هاشم: كيف تحتمل سخفه؟ قال: رأيت احتماله أولى من الجهل بالعربية ـــ هذا معنى كلامه[٣] ».

وأخذ علم الكلام عن أبيه. وكان شديد الحرص عليه، ملحاحاً في سؤال أبيه عن مختلف مسائل الدين حتى كان أبوه يتأذى به. قال ابن المرتضى: « وكان من حرصه يسأل أبا علي (الجبائي) حتى يتأذى به. فسمعتُ أبا علي في بعض الأوقات عند حجاجه يقول: لا تُؤذِنا! ويزيد فوق ذلك. وكان يسأل طول نهاره ما قدر عليه. فإذا كان في

١ ابن النديم: « الفهرست »، ص ٢٦١، القاهرة.
٢ « طبقات المعتزلة »، ص ٩٦ س ١٠.
٣ ابن المرتضى: « طبقات المعتزلة »، ص ٩٦.

الليل سبق إلى موضع بيته لئلا يُغْلِق دونه الباب، فيستلقي أبو عليّ على سريره، ويقف أبو هاشم بين يديه قائماً يسأله حتى يُضجره، فيحوّل وجهه عنه. فيتحول إلى وجهه. فلا يزال كذلك حتى ينام. وربما سبق هو (أي أبو علي) فأغلق الباب دونه (أي دون أبي هاشم). ومَنْ هذا حرصه على ما فيه من الذكاء لم يتعجب من تقدمه في العلم » (الموضع نفسه).

وفاته

« وتوفي يوم الأربعاء لاثنتي عشرة ليلة بقيت من شعبان سنة إحدى وعشرين وثلثمائة، ببغداد. ودفن في مقابر البستان من الجانب الشرقي. وفي ذلك اليوم توفي أبو بكر محمد بن دُرَيْد اللغوي المشهور[1] ». وفي « تاريخ بغداد[2] » للخطيب البغدادي: « قال أبو الحسن (أحمد بن يوسف الأزرق): ومات أبو هاشم في رجب أو في شعبان سنة إحدى وعشرين وثلثمائة ببغداد. وتوليتُ دفنه في مقابر باب البستان من الجانب الشرقي. حدثني عبيد الله بن أبي الفتح عن طلحة بن محمد بن جعفر أن أبا هاشم بن أبي علي الجبائي مات ببغداد في سنة **إحدى** وعشرين وثلثمائة. أخبرنا علي بن أبي علي عن أبيه قال: حدثني أبو علي الحسن بن سهل بن عبد الله الايذجي القاضي ــ قال: لما توفي هاشم الجبائي

---

١ ابن خلكان: « وفيات الأعيان »، الترجمة رقم ٣٥٦، جـ ٢، ص ٣٥٥. القاهرة ١٩٤٨.
٢ الخطيب البغدادي: « تاريخ بغداد » تحت رقم ٥٧٣٥، جـ ١١، ص ٥٥ ــ ٥٦. القاهرة ١٩٣١.

ببغداد اجتمعنا فئةً لندفنه، فحملناه إلى مقابر الخيزران في يوم مطير، ولم يعلم بموتــه أكثــر الناس. فكنا جُميّعة في الجنازة. فبينا نحن ندفنه إذ حملت جنازة أخرى ومعها جُمَيّعة عــرفتهم بالأدب. فقلت لهم: جنازة من هذه؟ فقالوا: جنازة أبي بكر بن دريد. فذكرتُ حديث الرشيد لمــا دفن محمد بن الحسن والكسائي بالريّ في يوم واحد. قال: وكان هذا في سنة **ثلاث** وعشــرين وثلثمائة، فأخبرت أصحابنا بالخبر: وبكينا على الكلام والعربية طويلاً ثم افترقنا.

قلتُ (أي الخطيب البغدادي): الصحيح أن أبا هاشم مات في سنة **إحــدى** وعشــرين، وفيها مات ابن دريد بغير شك. وذكر لي هلال بن المحسن أن أبا هاشم مات في ليلة الســبت الثالث والعشرين من رجب سنة إحدى وعشرين، قال: وكان عمره ستاً وأربعين سنة وثمانيــة أشهر وإحدى وعشرين يوماً ».

ويؤيد « الفهرست[1] » لابن النديم هذه الرواية أيضاً فيقول: « وتــوفي ســنة إحــدى وعشرين وثلثمائة ».

ونجد في « إنبــاه الرواة على أنبــاه النحاة[2] » لجمال الدين القفطي أن ابن دريد مات « يوم الأربعاء لاثنتي عشرة (ليلة) بقيت من شعبان سنة إحدى وعشــرين وثلثمائــة... ولمــا توفي ابن دريد حملت جنازته إلى مقبرة الخيزران ليدفن فيها. وكان قد جاء في ذلــك اليــوم طش[3] من مطر. وإذا بجنازة أخرى مع نفر قد أقبلوا بها من ناحية باب الطاق، فنظــروا فــإذا هي جنازة أبي هاشم الجبائي. فقال الناس: مات علم اللغة والكلام بموتهما. ودفنا جميعــاً فــي الخيزرانة[4] ».

---

١ طبعة القاهرة، ص ٢٦١.
٢ تحقيق أبي الفضل إبراهيم، جـ ٣، ص ٩٧ ــ ٩٨. القاهرة ١٩٥٥.
٣ الطش: المطر الضعيف فوق الرذاذ.
٤ راجع أيضاً تاريخ بغداد، ١٩٧؛ نزهة الألباء ٣٢٦؛ « مرآة الجنان »، ٢: ٢٨٤

فوفاته إذن في الثامن عشر من شعبان سنة إحدى وعشرين وثلثمائة، الموافق لـــ ١٦ أغسطس سنة ٩٣٣ ميلادية.

مؤلفـــاته

ذكر له ابن النديم في « الفهرست[١] » الكتب التالية:

١ ــ الجامع الكبير[٢].

٢ ــ الأبواب الكبير ــ وذكره الجويني في « الشامل » (ص ٤٧٢، س ١)

٣ ــ الأبواب الصغير.

٤ ــ الجامع الصغير ــ وقد ذكره ونقل عنه عبد الجبار في (« المجموع من المحـــيط بالتكليف »، جـ ١، ص ٣٠، بيروت).

٥ ــ الإنسان.

٦ ــ العوض.

٧ ــ المسائل العسكريات ــ وقد ذكره ونقل عنه عبد الجبار فـــي « المجمـــوع مـــن المحيط بالتكليف »، جـ ١، ص ١.

٨ ــ النقض على أرسطاطاليس في « الكون والفساد ».

٩ ــ الطبائع والنقض على القائلين بها.

١٠ ــ الاجتهاد.

وذكر له عبد القاهر البغدادي في « الفَرْق بين الفِرَق »[٣] كتاب:

---

١ ص ٢٦١. طبع القاهرة.
٢ ذكره ونقل عنه البغدادي في « الفرق »، ص ١١٦، س ٤، القاهرة ١٩٤٨.
٣ ص ١١٣، س ٤ س ٥. القاهرة، ١٩٤٨.

١١ ــ استحقاق الذم.

١٢ ــ البغداديات ــ ذكره الجويني في « الشامل » (ص ٤٧١، الاسكندرية سنة ١٩٦٩) وقال إنه « مسائل تكلّم فيها على نقض مذاهب البغداديين من المعتزلة ».

آراء المعاصرين له ومن تلاهم فيه

ذكر أبو الحسن الكرخي « أنه لم يبلغ غيرُه مبلغه في علم الكلام[١] ».

وكان أبو عبد الله البصري يحكي من ورعه وزهده ما يدل على الدين العظيم » (الموضع نفسه).

وقال القاضي عبد الجبار عنه: « كان أبو هاشم من أحسن الناس أخلاقاً وأطلقهم وجهاً. وقد استنكر بعضُ الناس خلافه على أبيه. وليس مخالفة التابع للمتبوع في دقيق الفروع بمستنكر: فقد خالف أصحابُ أبي حنيفة أبا حنيفة، وخالف أبو علي أبا الهذيل والشحّام. وخالف أبو القاسم أستاذه. وقال أبو الحسن (الكرخي) في ذلك شعراً: (من المتقارب).

يقولون بين أبي هاشم	وبين أبيه خلافٌ كثيرُ
فقلتُ: وهل ذاك من ضائر؟	وهل كان ذلك مما يضيرُ؟
فخلُّوا عن الشيخ لا تعرضوا	لبحرٍ تضايقُ عنه البحورُ
وإن أبا هاشمٍ تلْوُه	إلى حيث دار أبوه يدورُ
ولكن جرى من لطيف الكلا	م كلامٌ خفيٌّ وعلمٌ غزير

وإنما عنى بذلك ما ظهر من محمد بن عمر الصيمري وغيره مِنْ

١ ابن المرتضى « طبقات المعتزلة »، ص ٩٤.

إكفارهم له في مسئلة استحقاق الذمّ، والأحوال، وغير ذلك. فإن أصحاب أبي علي كان فيهم من يوافقه في ذلك، أو في بعضه؛ وفيهم من يتوقف؛ وفيهم من يُعَظّم خلافه وينتهي به إلى الإكفار في بعضه. وله عليهم الكتب الكثيرة. وقد كان أغلظهم في ذلك محمد بن عمر الصيمري، فكان فيه خشونة، حتى كان ربما أنكر على أبي علي بعض ما يأتيه[1] ».

ومحمد بن عمر الصيمري من الطبقة التاسعة من المعتزلة، ومن تلاميذ أبي علي الجبائي؛ وكان قد أخذ قبله عن معتزلة بغداد: أبي الحسين الخياط وغيره؛ وله كتب ومناظرات. وكان عالماً زاهداً، ورعاً، حسن الطريقة. ولكنه غلا « في معاداة أبي هاشم حتى أكفره بسبب قوله في الأحوال، حتى جاء إلى أهله (= زوجته) وأوهمها أن الفُرقة وقعت بينها وبين أبي هاشم. فقالت: فماذا تقول إذا كنّا. على مثل رأيه؟ فانصرف » (الكتاب نفسه، ص ٩٦).

انتشار مذهبه

يقول عبد القاهر البغدادي[2] وهو يتكلم عن أبي هاشم بن الجبائي: « وأكثر معتزلة عصرنا على مذهبه، لدعوة ابن عبّاد، وزير آل بويه، إليه ».

والبغدادي توفي سنة ٤٢٩ هـ (١٠٣٧ م)، أي أن المعتزلة في الربع الأول من القرن الرابع والربع الأول من القرن الخامس كانوا على مذهب

١ الكتاب نفسه، ص ٩٥ ــ ٩٦.
٢ « الفرق بين الفرق »، ص ١٨٤ ــ ١٨٥. طبعة محيي الدين عبد الحميد.

أبي هاشم. وهو يفسر ذلك بأن الصاحب بن عباد، الذي ولد في ٢٦ ذي القعدة سنة ٣٢٦ هـ في اصطخر، وقيل في الطالقان، وتوفي في ٢٤ صفر سنة ٣٨٥ بالريّ هو صاحب الفضل في ذلك لأنه دعا إلى مذهب المعتزلة على مذهب أبي هاشم الجبائي. والصاحب بن عباد تولى الوزارة في سنة ٣٦٦ بعد أبي الفتح علي بن أبي الفضل بن العميد، وزيراً لمؤيد الدولة أبي منصور بويه بن ركن الدولة بن بويه الديلمي. ولما توفي مؤيد الدولة هذا في شعبان سنة ثلاث وسبعين وثلثمائة بجرجان استولى على مملكته أخوه فخر الدولة أبو الحسن عليٌّ فأقرّ الصاحب على وزارته، فاستمر فيها حتى وفاته في ٢٤ صفر سنة ٣٨٥. أي أنه تولى الوزارة لبني بويه من سنة ٣٦٦ هـ حتى سنة ٣٨٥ هـ. ففي هذه الفترة كانت دعوة الناس إلى الاعتزال على مذهب أبي هاشم ابن الجبائي.

تلاميذه

وما أكثر ما كان له تلاميذ ممتازون، ذكر بعضهم ابن المرتضى في « المنية والأمل » ضمن الطبقة العاشرة من طبقات المعتزلة.. وذكر منهم:

١ ــ أبو علي بن خلاّد، صاحب كتاب « الأصول » و« الشرح ». درس على أبي هاشم بالعسكر ثم ببغداد. ولم يعمّر طويلاً. ويقصد بالشرح « شرح الأصول »[١].

٢ ــ وربما كان أشهرهم هو أبا عبد الله الحسين بن علي البصري. أخذ عن أبي علي بن خلاّد أولاً، ثم أخذ بعد ذلك عن أبي هاشم. « لكنه بلغ بجدّه واجتهاده ما لم يبلغه غيره من أصحاب أبي هاشم.

١ راجع هذا في مجلة « مجلة الأشوريات »، ZA المجلد ٢٦، ص ١٩٨.

وكما صبر على ذلك في علم الكلام صبر على مثله في الفقه، فإنه لازم مجلس أبـــي الحســـن الكرخي الزمان الطويلَ حالاً بعد حال. ولم يحظَ في الدنيا بما جرت به العادة للعلماء، بل كان في بغداد يصبر على الشدائد وهو مُكِبٌّ على طلب العلم » (ص ١٠٥). وكان عضـــد الدولـــة يغلو في تعظيمه حتى قال: ما رأيت أبا الحسن منقطعاً قط: إن كان الكلام له فاته يتجلـــى، وإن كان عليه يورد ما لا يُعرَف معه ذلك. وكان يطوّل في أماليه ويختصر في تدريسه. وتوفي في سنة سبع وستين وثلثمائة.

٣ ــ أبو اسحق العيّاش، وهو إبراهيم بن عياش البصري. « قال القاضي عبد الجبار: وهو الذي درست عليه أولاً، وهو من الورع والزهد والعلم على حدّ عظيم. وكان رحل إليـــه من بغداد قوم، فيجمعون مجلسه إلى مجلس أبي عبد الله الحسين البصري. وكان مع مواصلته لأبي هاشم كثر أخذه عن أبي علي بن خلاّد ثم عن أبي عبد الله الحسين البصري. وله كتـــاب في إمامة الحسن ».

٤ ــ أبو القاسم السيرافي، توفي عن اثنتين وستين سنة.

٥ ــ أبو عمران السيرافي: درس على أبي هاشم أولاً، ثم فارقه واختلف إلى أبي بكر الإخشيد. وكان يدعو الناس إلى التوحيد والعدل، ولحقه بسبب ذلك المحن العظيمة.

٦ ــ أبو الحسين الأزرق، وهو أحمد بن يوسف بن يعقوب بن اســـحق بـــن بهلـــول الانباري التنوخي. أخذ الكلام عن أبي هاشم، والفقه عن الكرخي، والقرآن عن ابـــن مجاهـــد، والنحو عن ابن السرّاج. وكان من بيت رئاسة، عظيم الشأن، وكان مع ذلـــك يـــأتي المتفقهـــة طلباً للتعاليق. وكان له من الأفضال على أبي هاشم وأصحابه شيءٌ كثير.

٧ ــ أبو الحسين الطوائفي البغدادي، وهو شافعي المذهب، وله كتاب في أصول الفقه.

٨ ــ أخت أبي هاشم، بنت لأبي علي الجبائي: « وقد بلغت في العلم مبلغــاً، وســألت أباها عن مسائل، فأجاب عنها. وكانت داعية النساء، انتفع بها في تلك الديار » (الكتاب نفســه، ص ١٠٩).

٩ ــ أحمد بن أبي هاشم، له درجة في العلم، وهو أنجبُ أولاد أبي هاشم.

١٠ ــ أبو الحسن بن النجيع، من أهل بغداد. « أخذ عن أبي اسحق بن عيــاش، ثــم اختلف إلى أبي هاشم ببغداد، واستفاد منه علماً كثيراً وصار بمنزلة عظيمة ».

١١ ــ أبو بكر البخاري: « وكان يلقب بجمل عائشة لتعصبه لها، أخذ عن أبي هاشــم الكلامَ، وعن أبي الحسن الفقه، وبلغ في العلم مبلغاً » (الموضع نفسه).

١٢ ــ أبو محمد العبدكي: أخذ عن أبي هاشم، كان عارفاً بدقيق الكلام وجليله.

جليل الكلام

صفات الله

الصفات الإلهية إما أن تكون للذات، أو لمعنى، أو لا للذات ولا لمعنى.

فأبو علي الجبائي قال كما رأينا إن صفات الله هي لذاته.

فجاء ابنه أبو وهاشم وقال إن صفات الله هي **لما هو عليه في نفسه**. ولهــذا قــال إن الصفات « هي أحوال ثابتة للذات، وأثبت حالة أخرى توجب هذه الأحوال. وقالــت **الصــفائية** من الأشعرية والسَلَف إن الباري تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة، سميع بسمعٍ، بصــير ببصرٍ، مريد بإرادة، متكلم بكلام، باقٍ ببقاء. وهذه الصفات زائدة على ذاتــه ســبحانه. وهــي صفات موجودة أزلية، ومعان قائمة بذاته[1]. »

فأبو علي الجبائي يقول « إنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التي هي كونه: قادراً، عالماً، حياً، موجوداً ــ **لذاته**. وعند شيخنا

١ الشهرستاني: « نهاية الاقدام في علم الكلام »، ص ١٨٠ ــ ١٨١.

أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته[1] ».

ومعنى قوله: لما هو عليه في ذاته ــ أي **لحالٍ** هو عليها في ذاته. ومن هنا جاء إثباته **للأحوال**. وسنرى ذلك تفصيلاً عند الكلام عن **الأحوال** عند أبي هاشم.

فالجبائي الوالد يقول إن الله عالم لذاته، قادر حيّ لذاته « ومعنى قوله: لذاته، أي لا يقتضي كونه عالماً صفة هي حال علم أو حال يوجب كونه عالماً. وعند أبي هاشم: هو عالم لذاته بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً. وإنما تعلم الصفة على الذات، لا بانفرادها. فأثبت أحوالاً هي صفات لا معلومة ولا مجهولة، أي هي على حيالها لا تعرف كذلك، بل مع الذات[2]. »

الخلق

عند أبي علي الجبائي أن الخَلْق هو التقدير، والمخلوق هو الفعل المقدَّر بالغرض والداعي المطابق له على وجهٍ لا يزيد عليه، ولا ينقص عنه.

وذهب أبو هاشم الجبائي وأبو عبد الله الحسين البصري « إلى أن المخلوق مخلوقٌ بخَلْقٍ. ثم اختلفا:

فذهب أبو هاشم إلى أن الخَلْق إنما هو الإرادة.

---

١ « شرح الأصول الخمسة » للقاضي عبد الجبار. ص ١٨٢، وراجع أيضاً له: « المجموع في المحيط بالتكليف »، جـ ١، ص ١٠٠، س ١٧ ــ س ٢١. تحقيق جين يوسف هوبن، بيروت ١٩٦٥.
٢ الشهرستاني: « الملل والنحل »، جـ ١، ص ١٠١ ــ ١٠٢. القاهرة، ١٣٢١ هـ.

وقال أبو عبد الله البصري: بل هو الفكر، وقال: لولا ورود السمع والإذن بإطلاق هذه اللفظة على الله تعالى، وإلا ما كنا نجوّز إطلاقها عليه تعالى عقلاً...

والأصل في الجواب عن ذلك أن هذا غير جائز على مذهبهما، لأن أبا هاشم لا يجوّز أن يحصلَ الخَلْقُ ولا يحصل المخلوق، وهكذا فإن أبا عبد الله لا يُجوِّز حصول الفكر ثم لا يحصل الفعل[1] ».

والفكر يقصد به فكر الله في الشيء، أي أنه شبه اللوغوس أو الصور الإلهية التي بها يتم الخلق في الأفلاطونية المحدثة. ففكر الله في الشيء هو خلقه إياه. فأبو عبد الله الحسين البصري يقول إن الخلق هو فكر الله في الأشياء، وأبو هاشم الجبائي يرى أن فعل الخلق إرادة وليس تصوراً، لأنه فعل، والفعل يقتضي الإرادة.

الأحوال*

أهم مسألة اشتهر بها أبو هاشم هي مسألة الأحوال، وقد تناولتها كتب الكلام والمِلَل. وهي داخلة في مسألة: صفات الله وكيفية قيامها به.

---

١ القاضي عبد الجبار: « شرح الأصول الخمسة »، ص ٥٤٨.

* تناول هذه المسألة من الأوربيين:

a) S. Horten, Die philosophischen Systeme der Spekulativen Theologen im Islam, 352 ff, 403 ff.

b) S. Horten: « Die Modustheorie des abu Hashim » in *ZDMG*, LXIII, 303-324.

ونحن نعلم أن المعتزلة نفت جميع الصفات الأزلية. وقال أبو الهذيل ــ كما رأينا ــ إن الله عالم (مثلاً) بعلم إلاَّ أن علمه هو نفسه، وقادر بقدرة وقدرته هي نفسه. وقد « خالفه الجبائي فقال إن الله عالم لنفسه وقادر لنفسه، فألزمه أصحابنا (= الأشعري) أن يكون نفسه علماً وقدرة، لأن حقيقة العلم ما به يعلم العالم، والقدرة ما بها يقدر القادر.

وعلم أبو هاشم ابن الجبائي فساد قول أبيه بأن جعل نفس الباري علةً لكونه عالماً وقادراً فخالف أباه وزعم أن الله عالم لكونه على حال، قادر لكونه على حال. وزعم أن له في كل معلومٍ حالاً مخصوصاً، وفي كل مقدَّر حالاً مخصوصاً، وزعم أن الأحوال لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة، ولا أشياء. وزعم أيضاً أنها غير مذكورة، وقد ذكرها بقوله إنها غير مذكورة، فناقض بأول كلامه آخره. وهذا مذهبٌ لا يعقله هو عن نفسه. فكيف يناظر في تصحيحه خصمه[1]؟! ».

وشرح الشهرستاني (المتوفى سنة ٥٤٨ ﻫ) مذهب الأحوال بشكل أوضح فقال، وهو يتحدث عما تخالف فيه الجبائي مع ابنه أبي هاشم:

« أما في صفات الباري تعالى فقال الجبائي: عالم لذاته، قادر حيّ لذاته. ومعنى قوله: « لذاته » ــ أي لا يقتضي كونه عالماً صفةً هي حالُ علمٍ أو حالٌ يوجب كونه عالماً.

وعند أبي هاشم « هو عالم لذاته » بمعنى أنه « ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً » وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها. فأثبت **أحوالاً** هي صفات لا معلومة ولا مجهولة، أي هي على حيالها لا تعرف كذلك مع الذات.

قال: والعقل يدرك فرقاً ضرورياً بين معرفة الشيء مطلقاً، وبين

---

١ عبد القادر البغدادي (المتوفى سنة ٤٢٩ ﻫ): « أصول الدين »، ص ٩٢، استانبول، ١٩٢٨ م.

معرفته على صفة. فليس من عرف الذات عرف كونه عالماً، ولا من عرف الجوهر عـرف كونه متحيّزاً قابلاً للعَرَض. ولا شك أن الإنسان يدرك اشـتراك الموجـودات فـي قضـية، وافتراقها في قضية. وبالضرورة نعلم أن ما اشتركت فيه غير ما افترقت به. وهـذه القضـايا العقلية لا ينكرها عاقل. وهي لا ترجع إلى الذات، ولا إلى أعراضٍ وراء الذات: فإنـه يـؤدي إلى قيام العَرَض بالعَرَض. فتعيَّن بالضرورة أنها أحوال. فكون العالم عالماً حالٌ هـي صـفة وراء كونه ذاتاً، أي المفهوم منها غير المفهوم من الذات. وكذلك كونه قادراً حياً. ثـم أثبـت للباري تعالى حالة أخرى أوجبت تلك الأحوال.

وخالفه والده وسائر منكري الأحوال. وردوا الاشتراك والافتراق إلى الألفاظ وأسـماء الأجناس. وقالوا ليست الأحوال تشترك في كونها أحوالاً، وتفترق في خصائص. وكذلك نقـول في الصفات. وإلا فيؤدي إلى إثبات الحال للحال، ويفضي إلى التسلسل. بل هي راجعة إما إلى مجرد الألفاظ إذا وضعت في الأصل على وجهٍ يشترك فيها الكثير، لا أن مفهومها معنـى أو صفة ثابتة في الذات على وجهٍ يشترك فيها الكثير، لا أن مفهومها معنى أو صفة ثابتـة فـي الذات على وجهٍ يشمل أشياء ويشترك فيها الكثير ــ فإن ذلك مستحيل، أو يرجـع ذلـك إلـى وجوه واعتبارات عقلية هي المفهومة من قضايا الاشتراك والافتراق. وتلك الوجـوه كالنسـب والإضافات والقرب والبعد وغير ذلك مما لا يعدّ صفات بالاتفاق.

وهذا هو اختيار أبي الحسين البصري وأبي الحسن الأشعري. وبنوا على هذه المسئلة: المعدوم شيء؟ فمن أثبت كونه شيئاً، كما نقلنا عن جماعة المعتزلة: فلا يبقـى مـن صـفات الثبوت إلاَّ كونه موجوداً. فعلى ذلك لا يثبت للقدرة في إيجادها أثرٌ ما، سوى الوجود. والوجود ــ على مذهب نُفاة الأحوال ــ لا يرجع إلاَّ إلى اللفظ المجرد. وعلى مذهب مثبتي الأحوال هو حالة لا توصف بالوجود والعدم. وهذا ــ كما ترى ــ من النقائض والاسـتحالة. ومـن نفـاة الأحوال من يثبته

شيئاً، ولا يسميه بصفات الأجناس. وعند الجبائي (أبي علي) أخص وصف الباري تعالى هو القِدَم، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم. وليت شعري كيف يمكنه إثبات الاشتراك والافتراق، والعموم والخصوص حقيقةً وهو من نفاة الأحوال!

فأما على مذهب أبي هاشم فلعمري هو مطّرد. غير أن القدم إذا بحث عن حقيقته رجع إلى نفي الأولوية. والنفي يستحيل أن يكون أخصَّ وصف[1]. »

ثم فصّل الشهرستاني القول في الأحوال، وذلك في كتابه « نهاية الإقدام في علم الكلام[2] »، القاعدة السادسة، ص ١٣١ ــ ١٤٩، وهذا أوسع ما لدينا عن هذه المسألة في كتب علم الكلام، ولهذا نحتاج إلى إيراد زبدة هذا الفصل، حتى نستطيع فهم هذه المشكلة العويصة. والشهرستاني يبدأ بأن يبين اختلاف الناس فيها، فيقول:

« اعلم أن المتكلمين قد اختلفوا في الأحوال نفياً وإثباتاً، بعد أن أحدث أبو هاشم ابن الجبائي رأيه فيها.

وما كانت المسألة مذكورة قبله أصلاً. فأثبتها أبو هاشم، ونفاها أبوه الجُبّائي، وأثبتها القاضي أبو بكر الباقلاني ــ رحمه الله ــ بعد ترديد الرأي فيها على قاعدة غير ما ذهب إليه. ونفاها: صاحب مذهبه الشيخ أبو الحسن الأشعري وأصحابه، رضي الله عنهم. وكان إمام الحرمين من المثبتين في الأول والنافين في الآخر ».

ومن ثم يريد الشهرستاني أن يتناول المسألة برّمتها فيبين ما معنى « الحال »، وما مذهب المثبتين فيها، وما مذهب النافين لها. ثم يتكلم

---

١ الشهرستاني: « الملل والنحل »، جـ ١، ص ١٠١ ــ ١٠٤. القاهرة ١٣٢١ هـ.
٢ « نهاية الاقدام في علم الكلام »، تأليف أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، المتوفى ٥٤٨ هـ، حرره وصححه الفرد جيوم.

بعد ذلك في نقد أدلة الفريقين، ويشير إلى مصدر القولين، وصوابهما من وجه وخطأهما من وجه.

١ ـ تعريف « الحال »

فيعرّف معنى « الحال » فيقول:

« اعلم أنه ليس للحال حدٌّ حقيقي يذكر حتى نعرفها بحدّها وحقيقتها على وجه يشمل جميع الأحوال، فإنه يؤدي إلى إثبات الحال للحال. »

ولا سبيل إلى حدها إلاَّ بالقسمة، ولهذا يقسمها إلى: ما يعلَّل، وإلى ما لا يعلَّل. أما ما يعلل: فهي أحكام لمعانٍ قائمة بذوات. وأما ما لا يعلل فهو: صفات ليست أحكاماً للمعاني.

أما الأول، وما يعلل، فهو « كل حكم لعلّة قامت بذات يشترط في ثبوتها الحياة عند أبي هاشم: ككون الحيّ حيّاً عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً، لأن كونه حياً عالماً يُعلّل بالحياة والعلم في الشاهد، فتقوم الحياة بمحل، وتوجب كون المحل حياً. وكذلك العلم والقدرة والإرادة وكل ما يشترط في ثبوته الحياة. وتسمى هذه الأحكام أحوالاً. وهي صفاتٌ زائدة على المعاني التي أوجبتها.

وعند القاضي (= الباقلاني) رحمه الله: كل صفة لموجود لا تتصف بالوجود فهي حال، سواء كان المعنى الموجب مما يشترط في ثبوته الحياة، أو لم يشترط، ككون الحيّ حياً وعالماً وقادراً، وكون المتحرك متحركاً والساكن ساكناً، والأسود والأبيض، إلى غير ذلك.

ولابن الجبائي (= أبو هاشم) في المتحرك اختلاف رأي. وربما يطّرد ذلك في الأكوان كلها. ولما كانت البنية عنده شرطاً في المعاني

التي تشترط في ثبوتها الحياة، وكانت البنية في أجزائها في حكم محل واحد فتوصف بالحال.

وعند القاضي أبي بكر (= الباقلاني) رحمه الله: لا يوصف بالحال إلاَّ الجزء الذي قام به المعنى فقط. وأما القسم الثاني فهو كل صفة إثبات لذاتٍ من غير علّة زائدة على الذات كتحيّز الجوهر وكونه موجوداً، وكون العَرَض عَرَضاً ولوناً وسواداً.

والضابط أن كل موجود له خاصية يتميز بها عن غيره فإنما يتميّز بخاصيّة هي حال. وما تتماثل المتماثلات به وتختلف المختلفات فيه فهو حال وهي التي تُسمّى صفات الأجناس والأنواع.

والأحوال عند المثبتين ليست موجودة ولا معدومة، ولا هي أشياء، ولا توصف بصفة ما. وعند (أبي هاشم) ابن الجبائي ليست هي معلومة على حيالها، وإنما مع الذات.

وأما نفاة الأحوال فعندهم الأشياء تختلف وتتماثل لذواتها المعينة. وأما أسماء الأجناس والأنواع فيرجع عمومُها إلى الألفاظ الدالة عليها فقط. وكذلك خصوصها. وقد يُعْلَم الشيء من وجهٍ، ويُجْهَل من وجه. والوجوه اعتبارات لا ترجع إلى صفات هي أحوال تختص بالذوات.

وهذا تقرير مذهب الفريقين في تعريف الحال. » (ص ١٣٢ ــ ١٣٣).

٢ ــ أدلة المثبتين للحال والنافين له

« أما أدلة الفريقيْن فقال **المثبتون:** العقل يقضي ضرورةً أن السواد والبياض يشتركان في قضية وهي اللونية والعرضية، ويفترقان في قضية وهي: السوادية والبياضية. فما به الاشتراك هو[١] ما به الافتراق، أو

١ في طبعة جيوم: الاشتراك غير ما به.. ــ وهو تحريف واضح.

غيره. فالأول سفسطة،والثاني تسليم المسئلة.

وقال **النفاة:** السواد والبياض المعنيان قط لا يشتركان في شيء هو كالصفة لهما، بل يشتركان في شيء هو اللفظ الدالّ على الجنسية والنوعية والعموم. والاشتراك فيه ليس يرجع إلى صفةٍ هي حالٌ للسواد والبياض: **فإن** حالتي العَرَضين يشتركان في الحالية، ولا يقتضي ذلك الاشتراك ثبوتَ حالٍ للحال: فإنه يؤدي إلى التسلسل، فالعموم كالعموم والخصوص كالخصوص.

قال **المثبتون:** الاشتراك والافتراق قضية عقلية وراء اللفظ. وإنما صيغ اللفظ على وفق ذلك ومطابقته. ونحن إنما تمسكنا بالقضايا العقلية دون الألفاظ الوضعية. ومن اعتقد أن العموم والخصوص يرجعان إلى اللفظ المجرد، فقد أنكر الحدود العقلية للأشياء والأدلة القطعية على المدلولات. والأشياء لو كانت تتمايز بذواتها ووجودها، بطل القولُ بالقضايا العقلية. وحسم باب الاستدلال بشيء أولى على شيء مكتسب متحصل. وما لم يُدرج في الأدلة العقلية عموماً عقلياً لم يصل إلى العلم بالمدلول قط. وما لم يتحقق في الحدّ شمولاً بجميع المحدودات لم يصل إلى العلم بالمحدود.

قال **النافون:** الكلام على المذهب رداً وقبولاً إنما يصحّ بعد كون المذهب معقولاً. ونحن نعلم بالبديهة أن لا واسطة بين النفي والإثبات، ولا بين العدم والوجود. وأنتم اعتقدتم الحال لا موجودة ولا معدومة، وهو متناقض بالبديهة. ثم فَرّقْتُم بين الوجود والثبوت فأطلقتم لفظ الثبوت على الحال، ومنعتم إطلاق لفظ الوجود. فنفس المذهب إذاً لم يكن معقولاً. فكيف يسوغ سماعُ الكلام والدليل عليه؟!

ومن العجب أن ابن الجبائي (= أبو هاشم) قال: لا توصف بكونها معلومة أو مجهولة. وغاية الاستدلال إثبات العلم بوجود الشيء. فإذا لم

يتصور له وجود ولا تعلق العلم به بطل الاستدلال عليه وتناقض الكلام فيه.

ثم قالوا: ما المعنى بقولكم: الافتراق والاشتراك قضية عقلية؟ إن عَنَيْتُم به أن الشيء الواحد يُعْلَم من وجه، ويُجْهَل من وجه فالوجوه العقلية اعتبارات ذهنية وتقديرية، ولا يقتضي ذلك صفاتٍ ثابتة لذوات، وذلك كالنسب والإضافات، مثل القرب والبعد في الجوهرين. وإنْ عنيتم بذلك أن الشيء الواحد تتحقق له صفةٌ يشارك فيها غيره وصفة يمايز بها غيره فهو نفس المتنازَع فيه: فإن الشيء الواحد المعين لا شِركة فيه بوجهٍ، والشيء المشترك العام لا وجود له البتة.

وقولهم إن نفي الحال يؤدي إلى حسم باب الحد والحقيقة والنظر والاستدلال بالعكس أولاً[1]. فإن إثبات الحال التي لا توصف بالوجود والعدم، وتوصف بالثبوت دون الوجود — حسْم باب الحدّ والاستدلال، فإن غاية الناظر أن يأتي في نظره بتقسيم دائرٍ بين النفي والإثبات، فينفي أحدهما حتى يتعين الثاني. ومثبت الحال قد أتى بواسطةٍ بين الوجود والعدم، فلم يُفِدْ التقسيم والابطال علماً، ولا يتضمن النظر حصول معرفةٍ أصلاً. ثم الحد والحقيقة على أصل نفاة الأحوال عبارتان عن مُعَبَّر واحد. فحدُّ الشيء حقيقته، وحقيقته ما اختص في ذاته عن سائر الأشياء. ولكل شيء خاصية بها يتميز عن غيره. وخاصيته تلزم ذاته ولا تفارقه، ولا يشترك فيها بوجه، وإلاَّ بَطَل الاختصاص. وأما العموم والخصوص في الاستدلال فقد بينا أنه راجع إلى الأقوال الموضوعة لها ليربط شكلاً بشكل ونظيراً بنظير. والذات لا تشتمل على عموم وخصوصٍ البتة، بل وجود الشيء وأخصُّ وصفه: واحدٌ.

قال **المثبتون**: نحن لم نثبت واسطه بين النفي والإثبات، فإن الحال

١ كذا يجب أن: تثبت كما في مخطوط أ، وليس « أولى » كما أثبت المحقق.

ثابتة عندنا. ولولا ذلك لما تكلمنا فيها بالنفي والإثبات، ولم نقل على الإطلاق إنه شيء ثابت على حياله موجود. فإن الموجود المحدَث إما جوهر، وإما عَرَض. وهو ليس أحدهما، بل هو صفةٍ معقولة لهما. فإن الجوهر قد يعلم بجوهريته: ولا يُعلم بحيزه وكونه قابلاً للعَرَض، والعَرَض يُعْلَم بعرضيته ولا يخطر بالبال كونه لوناً أو كوناً، ثم يعرف كونه لوناً بعد ذلك، ولا يعرف كونه سواداً أو بياضاً إلا أن يعرف. والمعلومان إذا تمايزا في الشيء الواحد رجع التمايز إلى الحال. وقد يُعْلَم ضرورةً من وجه، ويُعْلَم نظراً من وجهٍ: كمن يعلم كون المتحرك متحركاً ضرورةً، ثم يعلم بالنظر بعد ذلك كونه متحركاً بحركة. ولو كان المعنيان واحداً، لما عُلِم أحدهما بالضرورة والثاني بالنظر، ولما سبق أحدهما إلى العقل وتأخر الآخر. ومن أنكر هذا فقد جحد الضرورة. ونُفَاة الأعراض أنكروا أن (تكون) الحركة عرضاً زائداً على المتحرك. وما أنكروا كونه متحركاً. وأنتم معشر النفاة وافقتمونا على أن الحركة علة لكون الجوهر متحركاً. وكذلك القدرة والعلم وجميع الأعراض والمعاني. والعلة توجب المعلول لا محالة: فلا يخلو إما أن توجب ذاتها، وإما شيئاً آخر وراء ذاتها. ويستحيل أن يقال: « توجب ذاتها »، فإن الشيء الواحد من وجهٍ واحدٍ يستحيل أن يكون موجباً وموجَباً لنفسه. وإن أوجب أمراً آخر فذلك الأمر إما ذاتٌ على حيالها، أو صفة لذات. ويستحيل أن يكون ذاتاً على حيالها، فإنه يؤدي إلى أن تكون العلة بإيجاب موجدة للذوات. وتلك الذوات أيضاً علل. وهو محال، فإنه يؤدي إلى التسلسل. فيتعين أنه صفةٌ لذاتٍ. وذلك هو الحال التي أثبتناها. فالقسمة العقلية ألجأتنا إلى اثباتها، والضرورة حملتنا على أن لا نسميها موجودة على حيالها ومعلومةً على حيالها. وقد يُعْلَم الشيء مع غيره ولا يُعْلَم على حياله كالتأليف بين الجوهرين والمماسّة والقرب والبعد. فإن الجوهر الواحد لا يُعْلَم فيه تأليف

ولا مماسّة، ما لم ينضم إليه جوهر آخر. وهذا في الصفات ــ التي هــي ذوات وأعــراض ــ مُتَصوَّرٌ، فكيف في الصفات التي ليست بذوات بل هي أحكام الذوات؟!

وما قولكم: إنه راجع إلى وجوه واعتبارات عقلية: فنقول: هذه الوجــوه والاعتبــارات ليست مطلقة مُرْسلة، بل هي مختصة بذوات. فالوجوه العقلية لذات واحدة هي بعينها الأحوال، فإن تلك الوجوه ليست ألفاظاً مجردة قائمة بالمتكلم، بل هي حقائق معلومــة معقولــة، لا أنهــا موجودة على حيالها، ولا معلومة بانفرادها، بل هي صفات توصف بها الذوات. فمــا عبــرتم عنه بالوجه عبرنا عنه بالأحوال، فإن المعلومَين قد تمايزا وإن كانت الذات متحــدة. وتمــايُز المعلومَيْن يدل على تعدُّد الوجهين والحالين، وذلك معلومان محققان تعلق بهما علمان متمايزان أحدهما ضروري، والثاني مكتسب. وليس ذلك كالنسب والإضافات: فإنها ترجع إلــى ألفــاظ مجردة ليس فيها علمٌ محقق متعلق بمعلوم محقق.

وقولهم: الشيء الواحد لا شركة فيه، والمشترك لا وجود له ــ باطــل. فــإن الشــيء المعين من حيث هو معين لا شركة فيه. وهذه الصفات التي أثبتناها ليست معينة مخصوصــة، بل هي صفات يقع بها التخصيص والتعيين، ويقع فيها الشمول والعموم. وهــو مــن القضــايا الضرورية، كالوجوه عندكم. ومَنْ ردّ التعميم والتخصيص إلى مجرد الألفاظ فقد أبطل الوجوه والاعتبارات العقلية. أليست العبارات تتبدّل لغة فلغةً وحالةً فحالةً، وهــذه الوجــوه العقليــة لا تتبدل، بل الذوات ثابتة عليها قبل التعبير عنها بلفظ عام وخاص على السواء؟ ومن ردّها إلــى الاعتبارات فقد ناقض وردّها إلى العبارات، فإن الاعتبارات لا تتبدل ولا تتغير بعقل وعقــل؛ والعبارات تتبدل بلسان ولسانٍ وزمان وزمان.

وقولهم: « حد الشيء وحقيقته وذاته عباراتٌ عن معبَّر واحد،

والأشياء إنما تتميز بخواص ذواتها ولا شركة في الخواص » ــ قال **المثبت:** هبْ أن الأمــر كذلك، لكن خاصية كل شيء معين غير، وخاصية كل نوع محقق غيــر. وأنــتم لا تحــدون جوهراً بعينه على الخصوص، بل تحدُّون الجوهر من حيث هو جوهر على الإطلاق. فقد أثبتُّم معنى عاماً يعم الجواهر، وهو التحيز مثلاً، وإلاَّ لكان كل جوهر على حياله محتاجاً إلــى حــدّ على حياله. ولا يجوز أن يجري حُكم جوهرٍ في جوهر: من التحيُّز وقبول الأعراض والقيــام بالنفس. فإذاً لم نجد بُداً من إدراج أمرٍ عامٍ في الحد، وذلك يبطل قولكم إنما الأشــياء تتمــايز بذواتها ويصحّ قولنا إن الحدود لا تستغني عن عمومات ألفاظ تدل على صفات عموم الــذوات وصفات خصوص. وتلك أحوالٌ لها ووجوهٌ واعتبارات عقلية، أو ما شئت فَسمِّها، بعد الاتفــاق على المعاني والحقائق.

قال **النافون:** غاية تقريركم في إثبات الحال هو التمسك بعمومات وخصوصات ووجوه عقلية واعتبارات. أما العموم والخصوص فمنتقضٌ عليكم بنفس الحال، فإن لفظ الحال يشــمل جنس الأحوال. و« حال » هي صفة لشيء تخصُّ ذلك الشيء لا محالة. فــلا يخلــو إمــا أن يرجع معناه إلى عبارةٍ تعمُّ وعبارةٍ تخصُّ. فخذوا منّا في سائر العبــارات العامــة والخاصــة كذلك. وإما أن ترجع إلى معنى آخر وراء العبارة فيؤدي إلى إثبات الحال للحال. وذلك محال. ولا يغني عن هذا الإلزام قولكم: الصفة لا توصف ــ فإنكم أول من أثبت للصفة صفةً، حيــث جعلتم الوجود والعرضية واللونية والسوادية أحوالاً للسواد. فإذا أثبتُّم للصفات صــفاتٍ فهــلا أثبتم للأحوال أحوالاً؟ وأما الوجوه والاعتبارات فقد تتحقق في الأحوال أيضاً، فإن الحال العــام غير، والحال الخاص غير؛ وهما اعتباران في الحال، وحال يوجب أحوالاً غير، وحــالٌ هــي موجبة الحال غير. أليس قد أثبت أبو هاشم حالاً للباري سبحانه توجب كونــه عالمــاً قــادراً؟ والعالمية والقادرية حالتان: فحال توجب، وحالٌ هي غير موجِبة

مختلفتان في الاعتبار، واختلاف الاعتبارين لا يوجب اختلاف الحالين للحال.

هذا من الإلزامات المفحمة. ومن جملتها أخرى وهي أن الوجود في القديم والحادث. والجوهر والعَرَض عندهم حال لا يختلف البتة، بل وجود الجوهر في حكم وجود العَرَض على السواء. فيلزمهم على ذلك أمران منكران.

(الأول): إبهام شيءٍ واحد في شيئين مختلفين، أو شيئان مختلفان في شيء واحد. وواحد في اثنين، واثنان في واحد: محال. أما أحدهما: أن شيئاً واحداً كيف يتصور في شيئين، فإن حال الوجود من حيث هو وجود واحد. ومن بدائه العقول أن الشيء الواحد لا يكون في شيئين معاً، بل في جميع الموجودات على السواء، وفيما لم يوجد بعدُ لكنه سيوجد على السواء ــ وهو من أمحل المحال.

والمنكر **الثاني:** إذا كان الوجود حالاً واحداً، واجتمعت فيه أجناس وأنواع وأصناف ــ فيلزم أن تتحد المتكثرات المختلفة فيه، ولزم تبدل الأجناس من غير تبدل وتغير في الوجود أصلاً. وذلك كتبدل الصُّوَر بعضها ببعض في الهيولى عند الفلاسفة من غير تبدُّل في الهيولى. وذلك التمثيل أيضاً غير سديد: فإن الهيولى عندهم لا تعرى عن الصورة؛ إلاَّ أن من الصور ما هو لازم للهيولى كالأبعاد الثلاثة، ومنها ما يتبدل كالأشكال والمقادير المختلفة والأوضاع والكيفيات. وبالجملة: وجود مجرد مطلق عام غير مختلف: كيف يتصور وجوده؟ وما محله؟ فإن كان الجوهر محلاً له فقد بطلت عمومة العَرَض؛ فإن عنيتم العَرَض فقد بطلت عمومة الجوهر، وإن لم يكن ذا محل ــ وهو من أمحل المحال.

وعن هذه المطالبة الحاقة يلوح الحق، ولا نبوح به لأنّا بعدُ في مدارج أقوال الفريقيْن.

فيقول **النافي:** كيف يتصور وجودٌ على الحقيقة التي لا تتبدل ولا تتغير، وإنما تتغير **أنواعه** بعضها إلى بعض، فيصير الجوهر عرضاً والعَرَض جوهراً، والوجود لا يختلف. وذلك يُجوِّز قلب الأجناس: فالأول سريان الوجود الواحد في أجناسٍ وأنواع مختلفة، والثاني اتحاد أنواع وأجناس مختلفة في وجود واحد.

وقال **المثبتون:** إلزام الحال علينا نقضاً متوجه. فإن العموم والخصوص في الحال كالجنسية والنوعية في الأجناس والأنواع. فإن الجنسية في الأجناس ليس جنساً حتى يستدعي كل جنسٍ جنساً ويؤدي إلى التسلسل. وكذلك النوعية في الأنواع ليست نوعاً حتى يستدعي كل نوعٍ نوعاً. فكذلك الحالية للأحوال لا تستدعي حالاً إلى التسلسل. وليس يلزم على من يقول: الوجود عام ــ أن يقول للعام عام. وكذلك لو قال: العرضية جنس ــ فلا يلزمه أن يقول للجنس: جنس. وكذلك لو فرق فارق بين حقيقة الجنس والنوع وفصل أحدهما عن الثاني بأخص وصفٍ لم يلزمه أن يثبت اعتباراً عقلياً في الجنس هو كالجنس، ووجهاً عقلياً هو كالنوع. فلا يلزم الحال علينا بوجهٍ: لا من حيث العموم والخصوص، ولا من حيث الاعتبار والوجه. وأنتم، معاشر النفاة، لا يمكنكم أن تتكلموا بكلمة واحدة إلاّ وأن تدرجوا فيها عموماً وخصوصاً. ألستم تنفون الحالَ ولم تعيّنوا حالاً بعينها هي صفة مخصوصة مشار إليها، بل أطلقتم القول وعممتم النفي وأقمتم الدليل على جنسٍ شمل أنواعاً، أو على نوعٍ عمّ أشخاصاً، حتى استمرّ دليلكم؟ ومَنْ نَفَى الحالَ لا يمكنه

إثبات التماثل في المتماثلات وإجراء حكمٍ واحد فيها جميعاً. فلو كانت الأشياء تتمايز بذواتها المعينة بَطَل التماثل وبطل الاختلاف. وذلك خروجٌ عن قضايا العقول.

وأما قولكم: « الوجود لو كان واحداً متشابهاً في جميع الموجودات لزم حصولُ شيء في شيئيْن، أو شيئيْن في شيء » ــ فنقول: يلزمكم في الاعتبارات والوجوه العقلية ما لزمنا في الوجوه والحال. فإن الوجه كالحال، والحال كالوجه. ولا ينكر منكر أن الوجود يعم الجوهر والعرض، لا لفظاً مجرداً بل معنى معقولاً. ومَنْ قال: كل موجود إنما يمايز موجوداً آخر بوجوده ــ لم يمكنه أن يجري حكم موجود في موجود آخر. حتى إن من أثبت الحدوث لجوهرٍ معين لم يتيسَّر له إثبات الحدوث لجوهر آخر بذلك الدليل بعينه، بل لزمه أن يفهم[1] على كل جوهرٍ دليلاً خاصاً، وعلى كل عرضٍ دليلاً خاصاً. ولا يمكنه أن يقسّم تقسيماً في المعقولات أصلاً، لأن التقسيم إنما يتحقق بعد الاشتراك في شيء. والاشتراك إنما يُتصوَّر بعد الاختصاص بشيء. ومن قال: هذا جسمٌ مؤلف ــ فقد حكم على جسم معين بالتأليف لم يلزمه جريان هذا الحكم في كل جسم ما لم يقل: كل جسم مؤلف. ولو اقتصر على هذا أيضاً لم يُفْضِ إلى العلم بحدوث كل جسم ما لم يقل: وكل مؤلَّف محدَث ــ حتى يحصل العلم بأن كل جسم محدث. فأخذ الجسمية عامة والتأليف عاماً، واستدعى التأليف للحدوث عاماً، حتى لزمه الحكم بحدوث كل جسم مؤلف عاماً. فمن قال: الأشياء تتمايز بذواتها المعينة ــ كيف يمكنه أن يجري حكماً في محكوم خاص؟ فألزمتمونا قلب الأجناس، وألزمناكم رفع الأجناس. ودعوتمونا إلى المحسوس، ودعوناكم إلى المعقول. وأفحمتمونا بإثبات واحد في اثنين واثنين في واحد، وأفحمناكم بنفي الواحد في الاثنين. والدليل متعارض، والدست قائم: فمن الحاكم؟ » (١٣٣ ــ ١٤٣).

[1] كذا في المطبوع، ولعل صوابه: يقيم.

٣ ـ المحاكمة بين الفريقيْن

فريق النفاة وفريق المثبتين للأحوال

أ ـ خطأ نفاة الحال:

« قال الحاكم المُشرف على نهاية إقدام الفريقيْن:

أنتم معشر **النفاة** أخطأتم من وجهيْن:

(الأول): من حيث رددتم العموم والخصوص إلى الألفاظ المجردة، وحكمتم بأن الموجودات المختلفة تختلف بذواتها ووجودها. فكلامكم هذا ينقض بعضه بعضاً، ويدفع آخره أولَه. وهذا إنكارٌ لأخصّ أوصاف العقل. أليس هذا الردّ حكماً عاماً على كل عام وخاص بأنه راجع إلى اللفظ المجرد؟ أليست الألفاظ، لو رُفِعَتْ من البين، لم ترتفع القضايا العقلية؟ حتى البهائم التي لا نطْق لها ولا عقل لم تعْدَم هذه الهداية: فإنها تعلم بفطرتها ما ينفعها من العشب، فتأكل، ثم إذا رأت عشباً آخر يماثل ذلك الأول ما اعتراها ريبٌ في أنه مأكول كالأول. فلولا أنها تخيلت من الثاني عين حكم الأول، وهو كونه مأكولاً، وإلاَّ لما أكلت. وتَعْـرِفُ جِنسَها فتألف به، وتعرف ضدها فتهرب منه. ولقد صدق المثبتون عليكم أنكم حسمتم على أنفسكم باب الحد وشموله للمحدودات، وبابَ النظر وتضمُّنه للعلم.

وأنا أقول: لا بل حسمتم على العقول باب الإدراك، وعلى الألسن بابَ الكلام. فإن العقل يدرك الإنسانية كلية عامة لجميع نوع الإنسان مميّزة عن الشخص المعيّن المشار إليه، وكذلك العَرَضية كلية عامة لجميع أنواع الأعراض، من غير أن يخطر بباله اللونية والسوادية، وهذا السواد بعينه. وهذا مُدْرَك بضرورة العقل، وهو مفهوم العبارة،

مُتَصوَّر في العقل لأنفس العبارة. إذ العبارة تدل على معنى في الذهن محقق هو مدلول العبارة. والمعبَّر عنه، لو تبدلت العبارة عربية وعجمية وهندية ورومية لم يتبدل المعنى المدلول. ثم: ما من كلام تام إلاَّ ويختص معنى عاماً فوق الأعيان المشار إليها بهذا. وتلك المعاني العامة من أخصِّ أوصاف النفوس الإنسانية. فمن أنكرها خرج عن حدود الإنسانية، ودخل في حريم البهيمية، بل هم أضلُّ سبيلاً.

وأما **الخطأ الثاني**: فهو رد التمييز بين الأنواع إلى الذوات المعيّنة. وذلك من أشنع المقالات: فإن الشيء إنما يتميّز عن غيره بأخصّ وصفه.

قيل له: أخص وصف نوع الشيء: غير، وأخص وصف الذات المشار إليها: غير. فإن الجوهر يتميز عن العَرَض بالتحيز مطلقاً إطلاقاً نوعياً لا معيّناً تعييناً شخصياً. والجوهر المعيّن إنما يمتاز عن جوهر معين بتحيز مخصوص، لا بالتحيز المطلق. وقط لا يمتاز جوهر معين عن عَرَض معين بتحيز مخصوص، إذ الجنس لا يميز الوصف عن الموصوف، والعَرَض عن الجوهر. والعقل إنما يميّز بمطلق التحيّز. فعُرف أن الذوات إنما يتمايز بعضها عن بعضٍ تمايزاً جنسياً نوعياً لا بأعمّ صفاتها كالوجود، بل بأخص أوصافها بشرط أن تكون كلية عامة. ولو أن الجوهر مايز العرض بوجوده، كما مايزه بتحيزه لحكم على العرض بأنه متحيّز، وعلى الجوهر بأنه محتاج إلى التحيز لأن الوجود والتحيز واحد. فما به يفترقان هو بعينه ما فيه يشتركان؛ وما به يتماثلان هو بعينه ما فيه يختلفان، ويرتفع التماثل والاختلاف والتضاد رأساً. ويلزم أن لا يجري حكم مثل في مثل، حتى لو قام الدليل على حدوث جوهرٍ بعينه كان هو محدثاً. ويحتاج إلى دليل آخر في مثل ذلك الجوهر. ويلزم أن لا يسلب حكم ضد عن ضد، وخلاف عن خلاف حتى لو حكم على الجوهر بأنه قابل للعَرَض لم يسلب هذا الحكم من العرَض، إذ لا تماثل ولا اختلاف ولا تضاد، وارتفع العقل والمعقول، وتعدد الحسُّ والمحسوس.

ب ــ خطأ المثبتين للحال

وأما وجه خطأ **المثبتين** للحال فهو أنهم أثبتوا لموجودٍ معين مشارٍ إليه صفاتٍ مختصةٌ به وصفات يشاركه فيها غيره من الموجودات. وهو مِنْ أمحل المحال: فإن المختص بالشيء المعين والذي يشاركه فيه غيره ــ واحد بالنسبة إلى ذلك المعين. فوجود عرضٍ معين وعرضيته ولونيته وسواديته عبارات عن ذلك المعين المشار إليه. فإن الوجود إذا تخصص بالعرضية فهو بعينه عَرَض، والعرضية إذا تخصصت باللونية فهي بعينها لون. وكذلك اللونية بالسوادية، والسوادية بهذا السواد المشار إليه. فليس من المعقول أن توجد صفة لشيء واحد معين، وهي بعينها توجد لشيء آخر فتكون صفة معينة في شيئيْن: كسوادٍ واحد في محلين، وجوهر واحد في مكانين، ثم لا يكون ذلك في الحقيقة عموماً وخصوصاً: فإن مثل هذا ليس يقبل التخصيص، إذ يكون خاصاً في كل محل، فلا يكون البتة عامّاً؛ وإذا لم يكن عاماً لم يكن خاصاً أيضاً ــ فيتناقض المعنى.

والخطأ الثاني أنهم قالوا: الحال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم. والوجود عندهم حال. فكيف يصح أن يقال: الوجود لا يوصف بالوجود؟ وهل هو إلاَّ تناقضٌ في اللفظ والمعنى؟! وما لا يوصف بالوجود والعدم كيف يجوز أن يعم أصنافاً وأعياناً؟ لأن العموم والشمول يستدعي أولاً وجوداً محققاً وثبوتاً كاملاً حتى يشمل ويعمّ، أو يعين ويخصّ. وأيضاً فهم أثبتوا العلّة والمعلول ثم قالوا: العلة توجب المعلول وما ليس بموجود كيف يصير موجِباً وموجَباً؟ فالعلمية عندهم حال، والعالمية عندهم أيضاً حال. فالموجِب حال؛ والموجَب حال. والحال لا يوجب الحال، لأن ما لا يتصف بالوجود الحقيقي لا يتصف بكونه موجباً.

الخطأ الثالث أنّا نقول معاشر المثبتين: كل ما أثبتموه في الوجود هو حالٌ عندكم: فأرونا موجوداً في الشاهد والغائب هو ليس بحالٍ لا يوصف

بالوجود والعدم. فإن الوجود الذي هو الأعم الشامل للقديم والحادث عندكم حالٌ. والجوهرية والتحيز وقبوله العَرَض كلها أحوال. فليس على مقتضى مذهبكم شيء ما في الوجود هو ليس بحال. وإن أثبتم شيئاً وقلتم هو ليس بحالٍ ــ فذلك الشيء يشتمل على عموم وخصوص. والأخص والأعمّ عندكم حال. فإذاً لا شيء إلاَّ لا شيء، ولا وجود إلا لا وجود ــ وهذا من أمحل ما يتصور.

رأي الشهرساني في مسألة الأحوال

فالحق في المسئلة إذاً أن الإنسان يجد من نفسه تصوُّر أشياء كلية عامة مطلقة دون ملاحظة جانب الألفاظ، ولا ملاحظة جانب الأعيان. ويجد من نفسه اعتبارات عقليةً لشيء واحد، وهي: إما أنْ ترجع إلى الألفاظ المحدودة ــ وقد أبطلناه؛ إما أن ترجع إلى الأعيان الموجودة المشار إليها ــ وقد زيفناه. فلم يَبْقَ إلاَّ أن يقال: هي معانٍ موجودة محققة في ذهن الإنسان؛ والعقل الإنساني هو المُدرِك لها. ومن حيث هي كلية عامة لا وجود لها في الأعيان فلا موجود مطلقاً في الأعيان ولا عَرَض مطلقاً ولا لون مطلقاً. بل هي الأعيان بحيث يتصور العقل منها معنى كلياً عاماً فتصاغ له عبارة تطابقه وتنصُّ عليه. ويعتبر العقل منها معنى ووجهاً، فتصاغ له عبارة؛ حتى لو طاحت العبارات أو تبدلت لم يبطل المعنى المقدر في الذهن المتصور في العقل.

فنفاة الأحوال أخطأوا من حيث ردُّوها إلى العبارات المجردة، وأصابوا حيث قالوا: ما ثبت وجوده معيناً لا عموم فيه ولا اعتبار.

ومثبتو الأحوال أخطأوا من حيث ردّوها إلى صفاتٍ في الأعيان،

وأصابوا من حيث قالوا هي معانٍ معقولة وراء العبارات. وكان من حقهم أن يقولوا هي موجودة متصورةً في الأذهان، بدل قولهم لا موجودة، ولا معدومة. وهذه المعاني مما لا ينكرها عاقلٍ من نفسه، غير أن بعضهم يعبّر عنها بالتصور في الأذهان، وبعضهم يعبّر عنها بالتقدير في العقل، وبعضهم يعبّر عنها بالحقائق والمعاني التي هي مدلولات العبارات والألفاظ، وبعضهم يعبّر عنها بصفات الأجناس والأنواع. والمعاني إذا لاحت للعقول واتضحت فليعبِّر المعبّر عنها بما يتيسّر له. فالحقائق والمعاني إذاً ذات اعتبارات ثلاثة: اعتبارها في ذواتها وأنفسها، واعتبارها بالنسبة إلى الأعيان، واعتبارها بالنسبة إلى الأذهان. وهي من حيث هي موجودة في الأعيان يعرض لها أن تتعين وتتخصص؛ وهي من حيث هي متصورة في الأذهان يعرض لها أن تَعُمَّ وتشمل. فهي باعتبار ذواتها في أنفسها حقائق محضة لا عموم فيها ولا خصوص.

ومن عرف الاعتبارات الثلاثة زال إشكاله في مسألة الحال، وتبين له الحق في مسألة المعدوم: « هل هو شيء، أم لا » (« نهاية الاقدام »، ص ١٤٣ ــ ١٤٩).

وهذا أدق عرض لمشكلة الأحوال وحجج مثبتيها ونفاتها. ومنه يتبين:

١ ــ أن مشكلة الأحوال هي بعينها مشكلة الكليات المعروفة، والتي احتدم الجدل حولها طوال العصور الوسطى الأوربية من روسلان (المتوفى بين سنة ١١٢٣ و١١٢٥) حتى أوكام (المتوفى في سنة ١٣٤٩ أو ١٣٥٠). ونحن نعلم أنها نشأت بناءً على إشارة عابرة في « إيساغوجي » فرفوريوس الصوري (النصف الثاني من القرن الثالث الميلادي)، أدت إلى إثارة ثلاث مسائل هي:

أ ــ هل للكليات، أي الأجناس والأنواع، وجود في الخارج؟ أم أن وجودها في الذهن فحسب؟

ب ــ إذا كان لها وجود في الخارج، فهل هذا الوجود مادي أو غير مادي؟

جـ ــ إذا كانت توجد في الخارج، فعلى أي نحو يكون هذا الوجود: هل توجد وحدها، أو توجد متصلة بالأشياء؟

وليست المشكلة منطقية فحسب كما تصورها فرفوريوس، بل لها نتائج ميتافيزيقية ولاهوتية. ومن هنا لعبت دوراً خطيراً في تفكير فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية. وقد عرضنا لها تفصيلاً في كتابنا « فلسفة العصور الوسطى » فنكتفي بالإحالة إليه.

٢ ــ أن مثبتي الأحوال أفلاطونيو النزعة ويناظرهم الواقعيون في أوروبا Réalistes، وأن نفاة الأحوال أرسطاليو النزعة، ويناظرهم الاسميون في العصور الوسطى الأوربية Nominalistes والمعتزلة ــ فيما عدا أبا هاشم الجبائي ــ كانوا ذوي نزعة اسمية، لما تجره النزعة الواقعية من نتائج خطيرة تتعلق بحقيقة صفات الله، إذ ستتأدى بها إلى أن تكون جواهر أو أقانيم، وهو ما أنكرته المعتزلة كل الإنكار. ومن هنا هبّت كلها ضد أبي هاشم، حتى أبوه. ولهذا يقول عبد القاهر[1] البغدادي بلهجته الحادة المعتادة: « من فضائحه (أي أبي هاشم) قوله بالأحوال التي كفره فيها مشاركوه في الاعتزال، فضلاً عن سائر الفرق. » ثم يشرح السبب الذي أدى به إلى القول بالأحوال، فيقول:

« والذي ألجأه إليها سؤال أصحابنا (أي الأشاعرة) قدماءَ المعتزلة عن العالِمِ منا: هل فارق الجاهلَ بما علمه لنفسه، أو لعلةٍ؟ وأبطلوا مفارقته إياه لنفسه مع كونهما من جنس واحد. وبَطَل أن تكون مفارقته إياه لا لنفسه مع كونهما من جنس واحد. وبَطَل أن تكون مفارقته إياه لا لنفسه، ولا لعلة، لأنه لا يكون حينئذ بمفارقته له أولى من آخر

---

١ عبد القاهر البغدادي: « الفرق بين الفرق »، ص ١١٧، القاهرة، ١٩٤٨.

سواه. فثبت أنه إنما فارقه في كونه عالِماً: لمعنى ما. ووجب أيضاً أن يكــون لله تعــالى فـــي مفارقة الجاهل معنى أو صفة بها فارقه. فزعم أنه إنما فارقه **لحالٍ** كان عليها. فأثبت **الحال** في ثلاثة مواضع:

أحدها: الموصوف الذي يكون موصوفاً لنفسه، فاستحق ذلك الوصفَ **لحالٍ** كان عليها.

والثاني: الموصوف بالشيء لمعنى صار مختصاً بذلك المعنى **لحالٍ**.

والثالث: ما يستحقه لا لنفسه، ولا معنى، فيختص بذلك الوصـــف دون غيـــره عنـــده **لحالٍ**.

وأحوجه إلى هذا سؤالُ مُعَمّر (بن عَبّاد السلمي) في المعاني لمّا قـــال: إن علـــم زيـــد اختص به دون عمرو لنفسه، أو لمعنى، أو لا لنفسه، أو لا لمعنى؟

فإن كان لنفسه وجب أن يكون لجميع العلوم به اختصاص، لكونها علوماً.

وإن كان لمعنى صحّ قول مُعَمّر في تعلق كل معنى بمعنى، لا إلى نهاية.

وإن كان لا لنفسه، ولا لمعنى لم يكن اختصاصه به أولى من اختصاصه بغيره.

وقال أبو هاشم: إنما اختص به **لحالٍ**.

وقال أصحابنا (= الأشاعرة): إن علم زيد اختصّ به لعينه، لا لكونه علماً ولا لكـــون زيد؛ كما تقول: إن السواد سوادٌ لعينه، لا لأن له نفساً وعيناً. ثم قالوا لأبي هاشم: هـــل تَعْلَـــمُ الأحوال، أو لا تَعْلَمُها؟ فقال: لا من قِبل أنه لو قال إنها معلومة لزمه إثباتها أشياء، إذ لا يُعْلَـــم عنده إلا ما يكون شيئاً. ثم إنه لم يقل بأنها أحوال متغايرة، لأن التغاير إنما يقع بـــين الأشـــياء والذوات. ثم إنه لا يقول في

الأحوال إنها موجودة، ولا إنها معدومة، ولا إنها قديمة، ولا محدثة، ولا معلومة، ولا مجهولة، ولا يقول إنها مذكورة مع ذكره لها بقوله إنها غير مذكورة ــ وهذا متناقض.

وزعم أيضاً أن العالِمَ له في كل معلومٍ حالٌ لا يقال فيها إنها حالة مع المعلوم الآخر. ولأجل هذا زعم أن أحوال الباري ــ عز وجل ــ في معلوماته لا نهاية لها وكذلك أحواله في مقدوراته لا نهاية لها، كما أن مقدوراته لا نهاية لها. وقال له أصحابنا: لماذا أنكرت أن يكون لمعلوم واحدٍ أحوالٌ بلا نهاية لصحة تعلق المعلوم بكل عالمٍ يوجد، لا إلى نهاية. وقالوا له: هل أحوال الباري من عمل غيره، أم هي هو؟ فأجاب بأنها: لا هي هو، ولا غيره. فقالوا له: فلِمَ أنكرت على الصفاتية قولهم في صفات الله ــ عز وجل ــ في الأزل أنها لا هي، ولا غيره ».

وقد نبّه الشهرستاني في « نهاية الإقدام » (ص ١٩٨) إلى عدم وجود فرق في الحقيقة بين أصحاب الأحوال وبين أصحاب الصفات فقال: « وقال أبو هاشم: العالمية حال، والقادرية حال، ومفيدهما حال يوجب الأحوال كلها. فلا فرق في الحقيقة بين أصحاب الأحوال، وبين أصحاب الصفات. إلا أن الحال مناقضٌ للصفات[١]: إذ الحال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم، والصفات موجودة ثابتة قائمة بالذات. ويلزمهم مذهب النصارى في قولهم: واحد بالجوهرية ثلاثة بالاقنومية، ولا يلزم ذلك التناقضُ مذهب الصفاتية ».

وهكذا تنبه الشهرستاني إلى ما تنبه إليه من هاجموا روسلان Roscelin وإن كان الهدف معاكساً: إذ أدت اسمية روسلان إلى القول بأن الثالوث

١ في النص: متناقض للصفات، وفي نسخة ب: متناقض الحال.

المسيحي يتألف من ثلاثة أقانيم متمايزة، وإن كانت ذات إرادة واحدة، وهذه الأقانيم الثلاثة جواهر Substances متمايزة[1]. كذلك القول بالأحوال عند أبي هاشم يؤدي — في نظر الشهرستاني — إلى القول بأن الصفات جواهر متمايزة. حتى إن القديس أنسلم Anselme اتهم روسلان بأنه يكاد أن يقول إن ثمّ ثلاثة آلهة، تماماً كما يتهم الشهرستاني أبا هاشم بأن مذهبه يؤدي إلى القول بتعدد الآلهة!

اللطف

من المسائل التي اختلف فيها أبو علي الجبائي مع ابنه أبي هاشم مسألة اللطف.

فقال أبو علي الجبائي إن من يعلم الله « من حاله أنه لو آمن مع اللطف لكان ثوابه أقل لقلة مشقته، ولو آمن بلا لطف لكان ثوابه أكثر لِعظم مشقته — أنه لا يحسن منه أن يكلفه إلاّ مع اللطف. ويسوي بينه وبين المعلوم من حاله أنه لا يفعل الطاعة على كل وجه إلاَّ مع اللطف. ويقول إن لو كلفه مع عدم اللطف لوجب أن يكون مستعسراً حاله غير مزيحٍ لعلته.

ويخالفه أبو هاشم في بعض المواضع في هذه المسئلة: قال: يحسن منه تعالى أن يكلفه الإيمان على استواء الوجهيْن بلا لطف[2] ».

---

١ راجع عن روسلان:

F. Picavet: Roscelin, Philosophe et théologien, d'après la légende et d'après l'histoire. *Paris, F. Alcan, 1896.*

٢ الشهرستاني: « الملل والنحل »، جـ ١، ص ١٠٥. القاهرة ١٣٢١ هـ.

الإيمان

الإيمان عند أبي علي الجبائي وعند أبي هاشم عبارة عن أداء الطاعات: الفرائض دون النوافل، واجتناب المقبحات.

أما عند أبي الهذيل فالإيمان هو أداء الطاعات: الفرائض منها والنوافل، واجتناب القبائح.

وقد احتج أبو علي وأبو هاشم لما ذهبا إليه بأن قالا: لو كانت النوافل من الإيمان لكان يجب إذا ترك المرء نافلة، وأخلّ بها أن يكون تاركاً لبعض الإيمان، ويصير بذلك ناقص الإيمان، غير كامله.

العوض

هل يحسن من الله إيلام عباده دون عوض لهم عن ذلك؟

مسألة أثارها عباد بن سليمان من كبار المعتزلة، وأجاب عليها بالإيجاب فقال « إن الإيلام يَحْسُن من الله تعالى دون العِوَض، ويجعل الوجه في حسن ذلك: الاعتبار، » أي اعتبار مصلحة معينة.

وقد رد عليه كثير من المعتزلة في ذلك، ومنهم القاضي عبد الجبار الذي تناول هذه المسألة تفصيلاً في « شرح الأصول الخمسة »، ورد على مذهب عبّاد بن سليمان، قائلاً إنه فاسد، والدليل على ذلك أن هذا الألم: إما أن يوصله الله تعالى إلى المكلَّف، أو إلى غير المكلَّف.

فإن أوصله إلى غير المكلف كان ظلماً لأنه لا يعتبر. ومتى قال إن في إيلامه اعتباراً للمكلفين كان لا يخرج بذلك على أن يكون ظلماً، لأنه ما من ظلمٍ إلاَّ وفيه منفعة للظالم أو لغيره. يوضح ذلك أن الظلم ليس بأكثر من أن لا يكون

فيه للمظلوم نفع، ولا دفع ضرر، ولا استحقاق، ولا الظن، لأحد الوجهيْن المتقــدميْن. وهــذا صورة ما جوّزه عبّاد (بن سليمان).

وإن أوصله إلى المكلف فإنه لا يخرج أيضاً عن كونه ظلماً، لأنه وإنْ كان يجــوز أن يعتبر به، إلاَّ أن النفع الذي يصل إليه هو في مقابلة ما أتى به من الواجبــات واجتنبــه مــن المقبحات، فيقع حِسه الألمَ خلواً عما يقابله، فيكون ظلماً قبيحاً، تعالى الله عن ذلك.

وله (أي لعبّاد بن سليمان) في هذا الباب شبهتان اثنتان:

إحداهما: أن أحدنا يستحق ما يستحقه ثواباً أو عِوَضا بفعل نفسه. والإيلام من فعل الله تعالى. فلا يجوز أن يستحق عِوَضاً.

والثــاني: هو أنه لو كان يحسن من الله تعالى الإيلامُ للعوض لكان يحسن منــا الألــمُ للعِوَض، سيما على مذهبكم أن الحسن والقبيح إنما يحسن ويقبح لوقوعه على وجهٍ متى وقــع على ذلك الوجه قُبح أو حسن من أي فاعلٍ كان:

والجواب: أما **الأول** فلا يصحّ، لأن الاستحقاق ينقسم إلى:

١ ـــ ما لا يثبت لأحدنا إلاَّ على فعل نفسه نحو المدح والتعظيم وغير ذلك، والثــوابُ من هذا القبيل.

٢ ـــ وإلى ما لا يستحقه إلاَّ على فعل الغير. ولهذا فإنّ من فَرَّق علــى غيــره ثوبــه يستحق عليه قيمته. ولو مزّقه على نفسه لم يستحق العوض، نظيره في الشاهد: قِيَم المُتْلَفــات. ففسد ما ظنوه.

وأما **الثاني** فانّا نعارضهم أولاً بالاعتبار، فنقول: لو حَسُــن مــن الله تعــالى الإيــلام للاعتبار لحَسُن منّا أيضاً كذلك. والمعلوم خلافه. ثم نفصّل الجواب عن ذلك فنقول:

إن ما يفعله الواحد منّا من الآلام: إما أن يفعله بنفسه أو بغيره. وإذا فعله بغيره: فامــا أن يكون مفعولاً بالمكلّف، أو بغير المكلّف.

فإن فعله بنفسه فإنه يحسن للنفع ولدفع الضرر. ألا ترى أنه يحسن تحمل المشاق طلباً للعلـوم والآداب؟ وكذلك فإنه يحسن منه الفصد والحجامة ونحو ذلك. ولا وجه في حسنه إلا النفـع أو دفع الضرر، على ما ذكرناه قبلُ. ولسنا نعني بذلك أنه لا بد من حصول النفع ودفع الضـرر، فقد بيّنا أنه لا يفترق الحال في ذلك بين أن يكون معلوماً، وبين أن يكون مظنوناً. ــ وأن فعله بغير المكلف فإنه يحسن للعوض ودفع الضرر.

ولا خلاف في هذا بين **أبي علي وأبي هاشم**. وإنما الخلاف في أن حُسْنَ ذلـك: هـل يُعْلَم عقلاً أو شرعاً؟

فعند **أبي علي** أنه يعلم شرعاً، وعند **أبي هاشـم** أنه يعلم عقلاً ــ وهو الصحيح: فـإن الواحد منا يستحسن بكمال عقله ركوب البهائم في تعهدها: من سقيها وتحصيل العَلَف عليهـا، وغير ذلك. وبهذا أجاب أبو هاشم من سأله عن ركوب النبي ــ صلى الله عليه ــ البهائم قبـل البعثة، وأنه لو لم يكن متعبداً بشريعة من قبله لكان لا يستحسن ذلك، فقال: إن ركوب البهـائم لمصالحها والمنافع العائدة إليها مستحسنة عقلاً. فلا وجه لما ذكرتموه.

وإن فعله بالمكلف فإنه يحسن للنفع، ودفع الضرر، والاستحقاق. ولا شـك فـي أنـه يحسن من أحدنا إيلامُ الغير لمكان الاستحقاق، فإن المُساء إليه يذمُّ المسـيء ويؤلمـه بذمّـه. ويحسن منه ذلك، لا لوجهٍ سوى الاستحقاق.

فإذن لا كلام في هذا وإنما الكلام في أنه: هل يحسن منه إيلامه للنفع ولـدفع الضـرر من دون اعتبار رضاه، أم لا؟

فعند **أبي علي** أن ذلك لا يحسن ــ وإن بلغ النفع ودفع الضرر مبلغـاً عظيمـاً ــ إلاَّ برضاه.

وقال **أبو هاشم**: إن النفع ودفع الضرر إذا عظم لم يعتبر برضاه، بـل يحسـن منـه إيلامه لمكانه ــ أراد المؤلم ذلك، أم كرهه. وهو الصحيح

من المذهب الذي نختاره. فإن أحدنا لو قال لغيره: قُمْ من هذا المكان ولك ألوف دنانير، ثم لــم يختر هو ذلك، فإن له أن يجبره على القيام ويقيمه، ثم يدفع إليه الدنانير الألوف.

إذا ثبت هذا وتقرر ــ قلنا: إن القديم تعالى لِسَعة جوده وكرمه، ولعلمه بتفاصــيل مــا يوصله إلينا من الآلام، وكمية ما يستحق أحدنا من الأعواض في مقابلته ــ يحســن منــه أن يؤلمنا من دون اعتبار رضانا بذلك. وليس كذلك حال الواحد منا، فإن نفسه لا تطاوعه علــى بذلك الرغائب في مقابلة إقامة الغير من مقامه، دون أن يكون له في ذلك نفعٌ يقابلــه، أو دفــعُ ضررٍ أعظم منه، ولا يعلم بتفاصيل ما يصل إليه من أجر الآلام، ولا كمية ما يســتحقه مــن العِوَض. فلذلك افترق الحالُ فيما أورده بين الشاهد والغائب، حتى لو قدرنا أن يكون الحال في أحدنا كالحال في الغائب، لحَسُنَ منا الإيلام للعوض كما حَسُن من الله تعالى.

واعلم أن من مذهب **أبي علي** أن الألم يحسن من الله تعالى لمجرد العِوض، لما اعتقد أن العوض بصفة[1] لا يجوز التفضل به ولا الابتداء بمثله.

وقال **أبو هاشم:** لا بد فيه من غرض آخر، وهو الاعتبار. وهو الصحيح. والذي يــدل على صحته هو أن العِوَض لا يبلغ حداً إلاَّ ويجوز أن يتفضل به ويبدأ بمثله. وإذا كان كــذلك ــ والقديم تعالى قادرٌ على أن يبتدئ بالعوض من دون هذا الألم، فالإيلام لمكانه والحال هــذه يكون عبثاً قبيحاً، وصار الحالُ فيه كالحال فيمن استأجر أجيراً ليصبّ الماء من نهر إلى نهــر من دون أن يتعلق له بذلك غرض، ثم يعطيه الأجرة. فكما أن ذلك يقبح منه، كذلك ها هنا.

فإن قال: إن للاستحقاق مزية، قلنا: لو حَسُن من الله تعالى ذلــك لمزيــة الاســتحقاق، لحَسُن منا الاستئجار على الحدّ الذي ذكرناه لهذه العلّة. ومعلومٌ خلافه. على أن الاستحقاق إنما يكون له مزيةٌ في

١ أي: هو بحيث لا يجوز...

الشاهد، لأن أحدنا ربما يستنكف من قبول نعمة الغير وتلحقه لذلك أنفة وغضاضة. وهذا غير ثابت فيما بيننا وبين الله عز وجل، فلا يمكن قياس أحدهما على الآخر. » (« شرح الأصول الخمسة »، ص ٤٨٩ ــ ٤٩٣).

ويشرح القاضي عبد الجبار معنى العوض فيعرّفه بأنه « كل منفعة مستحقة لا على طريق التعظيم والإجلال، ولا يعتبر فيه الحسن وغير ذلك لكي يطرد وينعكس ويشمل ويعم » (ص ٤٩٤). ويرى أنه « لا يحسن من الله تعالى أن يؤلمنا من غير اعتبار رضانا إلا إذا كان في مقابلته القدر الذي لا تختلف أحوال العقلاء في اختيار ذلك الألم لمكانه، لأن من المعلوم أن أحدنا لا يختار أن يمزّق عليه ثوبه لكي يقابل بثوب مثله، أو ما يزيد عليه زيادة متقاربة. وإذا لم يحسن ذلك في الشاهد، فكذلك في الغائب ».

وعند أبي هاشم أن العوض لا يستحق على طريق الدوام. أما أبو الهذيل وأبو علي وقوم من بغدادية المعتزلة فقالوا إن العوض يستحق دائماً. والقاضي عبد الجبار يؤيد مذهب أبي هاشم، قائلاً إن نظير العوض في الشاهد هو قيم الأمور التي تُتلف وأروش الجنايات. « ومعلوم أن ذلك لا يستحق على طريقة الدوام: فإن من مَزّق على غيره ثوبه لا يلزمه أن يعطيه كل يوم ثوباً جديداً. وأيضاً فلو كان كذلك لكان يجب أن لا يحسن في الواحد منّا تحمل المشاقّ طلباً للأرباح والمنافع المنقطعة، ومعلومٌ خلافُ ذلك. فإن قيل: إن ذلك إنما يحسن من الواحد منّا لأن القديم تعالى قد ضمن في مقابلته أعواضاً دائمة ــ قلنا: لو كان كذلك لكان يجب فيمن لا يعلم أن القديم تعالى قد ضمن في مقابلته أعواضاً دائمة أن لا يحسن منه ذلك. والمعلوم أن أحدنا يستحسن بكمال عقله تحمل المشاق في الأسفار طلباً لمنافع منقطعة، وإنْ لم يخطر بباله دوام العوض. ففسد ما ظنوه » (ص ٤٩٥). ويستمر عبد الجبار في إيراد الاعتراضات والردّ عليها. والظاهر أن أبا الهذيل وأبا علي الجبائي

قالا باستحقاق العوض على طريق الدوام على أساس أن إثابة الله إثابة دائمة، وكذلك عقابه. ولهذا رأيا أن العوض ــ وهما يقصدان العوض الإلهي ــ دائم.

وقيل إن الجبائي رجع عن ذلك، وشاطر ابنه الرأي[1].

العقاب

يرى أبو هاشم أنه لا بدّ من العقاب زجراً عن اتيان القبائح، وترغيباً في الإتيان بالواجبات. ذلك « أن القديم تعالى خلق فينا شهوة القبيح ونفرة الحسن. فلا بدّ أن يكون في مقابلته من العقوبة ما يزجرنا عن الإقدام على المقبحات، ويرغبنا في الاتيان بالواجبات، وإلاّ كان يكون المكَلَّف مُغْرىً بالقبح، والإغراء بالقبح لا يجوز على الله تعالى[2] ».

وكانت « الملحدة » ــ على حد تعبيرهم ــ تعلقوا بشُبه فقالوا: إن غرض الله من التكليف هو نفع المكلف، فإذا لم ينتفع المكلف بتكليف الله إياه فليس يجوز أن يعاقب، وقصارى أمره أنه فوّت على نفسه النفع، فكيف يحسن من الله أن يعاقبه على تفويته نفعاً لنفسه؟ ومَثَل ذلك مثل أجير فوّت الأجرة على نفسه بترك العمل. فكما أنه لا يحسن من المستأجر أن يضربه بالسياط لتفويته الأجرة على نفسه، كذلك ها هنا: لا يحسن بالله أن يعاقب العبد على تفويته المنفعة لنفسه.

ويرد القاضي عبد الجبار على هذه الشبهة فيقول: « إن الله تعالى

١ « شرح الأصول الخمسة »، ص ٦٢٧، س ٨.
٢ القاضي عبد الجبار: « شرح الأصول الخمسة »، ص ٦٢٠.

لا يعاقب المكلف لأجل أنه فوّت على نفسه النفع بالتكليف، وإنما يعاقبه لإقدامه على القبيح وإخلاله بالواجب ــ ذلك وجه استحقاق العقاب كما في الذم، ألا ترى أن العقلاء لا يذمون المخلّ بالواجب والفاعل للقبيح على تفويته النفع بالواجب على نفسه، وإنما يذمُّونه لإخلاله بالواجب وإقدامه على القبيح؟ فكذلك في العقاب » (الكتاب نفسه، ص ٦٢٢).

ومن شبه هؤلاء « الملحدة » أيضاً « أن العقاب ضرر من جهة الله تعالى. وإيصال الضرر إلى الغير إنما يحسن لتشفي الغيظ أو لنفع المعاقَب أو المعاقِب. وأي هذه الوجوه كان. فهي مفقودة في مسألتنا هذه. فجيب القضاء بقبح العقاب من جهة الله تعالى.

والجواب: أن هذه القسمة محتملة للزيادة، غير مترددة بين النفي والإثبات، فلا يصحّ الاحتجاج بها. على أن هذه الوجوه التي ذكرتها مما لا تأثير لها في حُسْن العقاب: فإن تشفيّ الغيظ مما لا يتضمن وجهاً في حسن الإضرار بالغير، وهكذا نفع المعاقب. وبعدُ، فقد خلت هذه القسمة عن مذهب الخصم، فإن من مذهب من خالف في هذه المسألة أنه إنما يحسن من الله تعالى معاقبة المكلف لاستحقاقه له بإقدامه على القبائح وإخلاله بالواجبات. ولم يُدخِل هو هذا القسم في القسمة التي أوردها، ففسد كلامه. » (الموضع نفسه).

حساب العقوبات

وثم مسألة أخرى وقع فيها الخلاف بين أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم وهي ما أطلق عليه اسم « الموازنة »، أي إجراء حساب بين العقاب والثواب بحيث نسقط من العقاب بمقدار ما يستحق العبد من الثواب.

فمثلاً إذا أتى المكلف بطاعة يستحق عليها ١٠ أجزاء من الثواب، وبمعصية يستحق عليها ٢٠ جزءاً من العقاب:

فإنه من رأي أبي علي أنه يحسن من الله ألا يسقط ١٠ أجزاء الثواب من الـ ٢٠ جزءاً من العقاب، ويبقي فقط على ١٠ أجزاء من العقاب.

ومن رأي أبي هاشم أنه « يقبح من الله تعالى ذلك، ولا يحسن منه أن يفعل بـه مـن العقاب إلاَّ عشرة أجزاء. فأما العشرة الأخرى فإنها تسقط بالثواب الذي قد استحقه على ما أتى به من الطاعة ». ويعلق القاضي عبد الجبار على ذلك فيقول: وهذا (أي رأي أبي هاشم) هـو الصحيح من المذهب. ولعمري أنه القول اللائق بالله تعالى، دون ما يقوله أبو علي. والذي يدل على صحته هو أن المكلف أتى بالطاعات على الحد الذي أمر به، وعلى الحد الذي لو أتى بـه منفرداً عن المعصية لكان يستحق عليها الثواب، فيجب أن يستحق عليها الثـواب وإن دَنّسـها بالمعصية. إلاَّ أنه لا يمكن والحالة هذه أن يوفر عليه على الحد الذي يستحقه لاستحالته، فلا بد أن يزول من العقاب بمقداره، لأن دفع المضرة كالنفع في أنه مما يعدُّ في المنافع. وعلى هـذا يصح قوله تعالى: « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرّة شرّاً يره ». فأمـا على مذهب أبي علي فإنه يلزم أن لا يكون قد رأى صاحب الكبيرة شيئاً مما أتـى بـه مـن الطاعات. وقد نصَّ الله تعالى على خلافه. ومتى قيل: فكيف لم يثبه إذن لو كان الأمر على ما تظنونه؟ قلنا: لما قد ذكرنا من أن إثابته غير ممكن ولا متصور.

وأما شيخنا أبو علي فقد تعلق في ذلك بوجوه: أحدها هو أن الفاسـق بإقدامـه علـى المعاصي وارتكابه الكبائر قد جنى على نفسه، وأخرجها من أن تستحق الثواب البتـة. وعلـى هذا المعنى قال تعالى: « أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون »، وصار حاله كحال من خـاط لغيره ثوباً ثم

فتقه قبل أن يسلمه إلى صاحبه، فإنه لا يستحق على الخياطة الأجرة لما قد أفسدها على نفسه بالفتق. كذلك ها هنا. وربما استدل على ذلك بقوله تعالى: « وقدمنا إلى ما عملوا من عمل » الآية، ويقول: لولا أن الأمر في ذلك على ما ذكرته، وإلا كان لا يصح ما ذكره الله تعالى في أعمال الكفار والمرتكبين للكبائر. وربما يقول: إن الثواب إذا سقط فإنما يسقط: أما بالندم على ما أتى به من الطاعة، أو بعقابٍ أعظم منه، ثم سقط بالندم الكلُّ ــ فكذلك إذا سقط بالعقاب الذي هو أعظم منه وجب أن يسقط الكل. فلا فرق بينهما في قضية العقل. » (« شرح الأصول الخمسة »، ص ٦٢٩ ــ ٦٣٠). ولكن القاضي عبد الجبار يفنّد هذه الحجج دفاعاً عن مذهب أبي هاشم، مما لا مجال له ها هنا.

هل الثواب والعقاب لا يستحقان إلاَّ على الفعل؟

ومسألة أخرى اختلف فيها أبو علي وأبو هاشم وهي: هل الثواب والعقاب لا يستحقان إلاَّ على الفعل؟ أو يستحقان على الفعل وعلى ترك الفعل؟

يقول أبو علي أن الثواب والعقاب لا يستحق إلاَّ على الفعل، ولا يستحقان على الترك. واما أبو هاشم فيرى أن ترك الفعل مثله مثل الفعل في أنه جهة الاستحقاق. وبعبارة أوضح: ترك القبيح عند أبي علي لا يستحق ثواباً، وعند أبي هاشم يستحق الثواب، والإخلال بالواجب لا يستحق عقاباً عند أبي علي، ويستحق العقاب عند أبي هاشم. وقد بنى أبو علي رأيه هنا على هذا الأصل وهو أن القادر بالقدرة لا يخلو من الأخذ والترك، وأنه يستحيل خلو القادر بالقدرة عن الأخذ والترك. ثم

أن الثواب أو العقاب على الترك هو ثواب أو عقاب على معدوم، فكيــف يجــوز الثــواب أو العقاب على معدوم؟

ويرد أنصار أبي هاشم قائلين إن استحقاق الثواب أو العقاب هــا هنــا لا يقــع علــى معدوم، وإنما استحق المكلف ذلك على إخلاله بالواجب مع التمكن وإزاحة العلة، في حالة مــا يستحق العقاب.

* * *

ومن رأي أبي هاشم أنه « يجب على الله أن يزيح علل العباد في كل ما أمــرهم بــه. ولا يزال يقول في كتبه أن أمر كذا لم يزل واجباً على الله[١] ».

وينسب إليه ابن حزم أنه كان يقول: « لو طال عُمْر المسلم المُحسِن لجاز أن يعمل من الحسنات والخير أكثر مما عمل النبي صلى الله عليه وسلم[٢] ».

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

خالف أبو هاشم أباه أبا عليّ في أن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يُعْلَــم: عقلاً، أو شرعاً.

فذهب أبو علي إلى أن ذلك يعلم عقلاً.

وذهب أبو هاشم إلى أنه « لا يعلم عقلاً إلاَّ في موضع واحد، وهــو أن يــرى أحــدنا غيره يظلم أحداً فيلحقه بذلك غم: فإنه يجب عليه النهي ودفعه، دفعاً لذلك الضرر الذي لحقــه من الغم عن نفسه. أما فيما عدا

١ ابن حزم: « الفصل »، جـ ٤، ص ٢٠٠.
٢ الكتاب نفسه، جـ ٤، ص ٢٠١.

هذا الموضع فلا يجب إلاَّ شرعاً. » ويعلق قاضي القضاة على رأي أبي هاشم فيقول أنه الصحيح من المذهب. « والذي يدل على أن ذلك مما لا سبيل إلى وجوبه من جهة العقل إلاَّ في الموضع الذي ذكرنا هو أنه إن وجب عقلاً: فإمّا أن يجب للنفع أو لدفع الضرر، ولا يجوز أن يجب للنفع، لأن طلب النفع لا يجب... فليس إلاَّ أن يكون وجوبه لدفع الضرر[1] ».

وحجة أبي علي هي أنه « لو لم يكن الطريق إلى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ــ العقل، لكان يجب أن يكون المكلف مُغرىً بالقبيح، ويكون في الحكم كمن أبيح له ذلك. وليس يصحّ، لأن ذلك يقتضي أن لا يجب الواجب ولا يقبح القبيح إلاَّ والطريق إلى وجوبه أو قبحه: العقل، وإلاّ لَزِم أن يكون المكلف مغرىً على القبيح وعلى الإخلال بما هو واجب عليه، ويكون كأنه أبيح له ذلك. ومعلومٌ خلافُ ذلك: يبين ذلك ويوضحه أن وجوب الصلاة وقبح الزنا إنما نعلمه شرعاً، ثم لم يقتض أن يكون المرء من قبلُ كان مغرى على القبيح أو الإخلال بالواجب، أو يكون في الحكم كمن أبيح له شيء من ذلك. وبعدُ، فكيف تصحّ هذه العبارة، مع أن الإباحة ليس المرجع بها إلاَّ إلى تعريف المكلف حسن الفعل وأنه لا صفة له زائدة على حسنه: إما بخلق العلم الضروري، أو بنصب الأدلة. فكيف تصح إباحة ما ليس بمباح؟!

ومما يقوله (أي أبو علي) أيضاً هو أنه قد ثبت أن الامتناع عن المنكر واجب، فيجب أن يكون المنع أيضاً واجباً، لأنه لا فرق في قضية العقل بينهما. »

---

١ القاضي عبد الجبار: « شرح الأصول الخمسة »، ص ٧٤٢.

ويجيب القاضي عبد الجبار عن حجة أبي علي بما يلي: « لو كان الأمر على ما ذكرته لكان يجب كما يمتنع القديم تعالى عن هذه القبائح أن يمنعنا عن ذلك ويضطرنا إلى خلافه. ومعلومٌ خلاف ذلك. فثبت بهذه الجملة أن الطريق إلى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إنما هو السمع، إلاَّ في الموضوع الذي ذكرناه، على ما يقوله أبو هاشم[١] ».

التوبـــة

التوبة عن الصغائر تجب عقلاً وسمعاً ــ في نظر الجبائي.

وعند أبي هاشم أن التوبة عن الصغائر لا تجب إلاَّ سمعاً، لأن التوبة إنما تجب لدفع الضرر عن النفس، ولا ضرر في الصغيرة، فلا تجب التوبة عنها. والدليل على ذلك أنه لا تأثير لها إلاَّ في تقليل الثواب.

وإذا كانت معاصي العبد أكثر من طاعاته فهو صاحب كبيرة، وتلزمه التوبة لكي يسقط عنه ما يستحقه من العقوبة.

وحدّ التوبة هو أن يندم على القبيح لقبحه ويعزم على ألا يعود إلى أمثاله في القبح.

وقد اختلف المعتزلة في: هل تسقط التوبةُ العقوبةَ؟

فالبغداديون من المعتزلة يروي أن التوبة لا تأثير لها في إسقاط العقاب، وإنما الله يتفضل بإسقاطه عند التوبة.

والبصريون قالوا إنها هي التي تسقط العقوبة، لا غير. فإذا تاب المذنب لا بدَّ من أن تسقط عنه العقوبة على حد لولاه لما أسقطت.

١ الكتاب نفسه، ص ٧٤٤.

ولو لم تكن مسقطة للعقاب لكان يجب أن يحسن من الله تعالى أن لا يتفضل بل يعاقب عند التوبة؛ لأن التفضل إنما يَبين عما ليس بتفضل بهذه الطريقة: وهو أن لفاعله أن يفعل وأن لا يفعل.

وشروط التوبة الندم والعزم جميعاً حتى تكون التوبة صحيحة: فيكون الندم ندماً على القبيح لقبحه، والعزم عزماً على أن لا يعود إلى أمثاله في القبح.

والندم أمر معقول يجده كل إنسان من نفسه. « فإن قيل: كيف يوجد من النفس مع أن الناس مختلفون فيه وفي جنسه؟ وقال بعضهم: هو من قبيل الاعتقادات، وهو الذي قال شيخكم **أبو هاشم**؛ وقال الآخرون: بل هو جنسٌ برأسه، وهو الذي اختاره شيخكم **أبو علي**...

فإن قيل: فما قولكم في الندم: أهو جنس برأسه، على ما قاله أبو علي، أم الصيح ما قاله أبو هاشم من أنه من قبيل الاعتقادات؟

قلنا (أي القاضي عبد الجبار): بل الصحيح ما قاله أبو هاشم. والذي يدل على صحته هو أنه لو كان أمراً آخر سوى الاعتقاد لكان لا يمتنع انفصال أحدهما عن الآخر، فكان يصحّ أن يعتقد الواحد منّا استضراره بالفعل المتقدم مع التأسُّف على ذلك ثم لا يكون نادماً، أو يكون نادماً ولا يكون معتقداً هذا الاعتقاد، فإن هذه الطريقة هي الواجبة في كل أمرين لا علاقة لهما في وجه معقول. ومعلومٌ خلافه[١]. »

* * *

وها هنا مسألة أخرى، وهي: هل تصح التوبة عن بعض الكبائر مع الإصرار على البعض ــ أو لا تصح؟ يرى أبو علي الجبائي أن هذا يصحّ ما لم يُصرّ على شيء من ذلك الجنس. « فلو أنه تاب من

١ القاضي عبد الجبار: « شرح الأصول الخمسة »، ص ٧٩٢ ــ ٧٩٣.

شرب الخمر وأصرّ على الزنا كانت توبته عن الأول نصوحاً صحيحة. فأما إذا أصـرّ علـى شيء من ذلك الجنس لم تصح توبته، وذلك لأنه لو تاب عن شرب هذا القدح من الخمـر مـع إصراره على شرب قدح آخر، فلا إشكال في أنه لا تصح توبته هذه.

أما شيخنا أبو هاشم، فقد ذهب إلى أنه لا تصحّ التوبة عن بعض القبائح مع الإصـرار على البعض. وهو الصحيح من المذهب. والذي يدلّ على صحته أن التوبة عن القبيح يجب أن تكون ندماً عليه لقبحه، وعزماً على أن لا يعود إلى أمثاله في القبح... وإذا كـان هـذا هكـذا فليس تصحّ توبته عن بعض القبائح مع الإصرار على البعض، إذ لا يصح أن يتـرك أحـدنا بعض الأفعال لوجهٍ، ثم لا يترك ما سواه في ذلك الوجه. ألا ترى أنـه لا يصـح أن يتجنـب سلوك طريق لأن فيها سبعاً، ثم لا يتجنب سلوك طريق أخرى فيها سُبع؟ وكذلك لا يصـح أن لا يتناول طعاماً لأن فيه سماً، ثم يتناول طعاماً آخر مع أن فيه سماً[1]؟ ».

وإذا فعل المرء فعلاً لوجه فليس يجب أن يفعل كل ما شاركه في ذلك الوجـه، وذلـك لأن الفعل مشقة. وليس الأمر كذلك في الترك، لأنه لا مشقة فيه. ولهذا يختلف الحال في الفعل والترك.

* * *

ومن رأي أبي هاشم أن التوبة « لا تصح عن الذنب بعد العجز عن مثله، فلا تصـح عنده توبةُ من خرس لسانه عن الكذب، ولا توبة من جُبَّ ذَكَره عن الزنا[2]. »

* * *

---

١ القاضي عبد الجبار: « شرح الأصول الخمسة »، ص ٧٩٤ ــ ٧٩٥.
٢ عبد القاهر البغدادي: « الفرق بين الفرق »، ص ١١٥، القاهرة ١٩٤٨.

فأبو هاشم إذن كان لا يرى التوبة صالحة إلا إذا كانت عن جميع الذنوب، أما التوبـــة عن ذنب واحد مع الإصرار على سائر الذنوب فلا تفيد. فالله « لا يقبل توبة أحد مـــن ذنـــب عمله ــ أيَّ ذنب كان ــ حتى يتوب من جميع الذنوب[1] ».

---

١ ابن حزم: « الفصل »، ج ٤، ص ٢٠١. القاهرة ١٣٢١ هـ.

القاضي عبد الجبار

عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله، القاضي، أبو الحسين الهمداني الأسدابادي « وهو الذي تلقبه المعتزلة **قاضي القضاة** ولا يطلقون هذا اللقب على سواه، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره[1] ».

ولا نعرف من مصادرنا تاريخ مولده، والمصدر الوحيد الذي أشار إلى عمره هو ابن الأثير (« الكامل »، ج ٩، ص ١٣٨) إذ يقول إنه توفي وقد جاوز التسعين. فإن صح ذلك كان ميلاده بين سنة ٣٢٠ و ٣٢٤ هـ.

شيوخه في الحديث

« سمع الحديث من أبي الحسن بن سلمة القطان، وعبد الرحمن بن حمدان الجلاب، وعبد الله بن جعفر بن فارس، والزبير بن عبد الواحد

١ السبكي: « طبقات الشافعية »، ج ٣، ص ٢١٩ ــ ٢٢٠، الطبعة الأولى بالمطبعة الحسينية.

الأسدابادي وغيرهم » (السبكي، جـ ٣، ص ٢٢٠)

« سمع علي بن إبراهيم بن سلمة القزويني، وعبد الله بن جعفر بن أحمد الأصـــبهاني، والقاسم بن أبي صالح الهمداني، وعبد الرحمن بن حمدان الجلاب، والزبير بن عبـــد الواحـــد الأسدابادي؛ ومحمد بن أحمد بن عمرو الزئبقي البصري، ومحمد بن عبد الله بن أخي الساوي، ومحمد بن عبد الله الرامهرمزي[1] ».

من رووا عنه

« وروى عنه القاضي أبو يوسف عبد السلام بن محمد بن يوسف القزوينـــي المفسّـــر المعتزلي، وأبو عبد الله الحسن بن علي الصيمري، وأبو القاسم علي بـــن الحســـن التنـــوخي (السبكي، الموضع نفسه). وقـــد رويا عنه حديث: « مَثُـــل أمتي مثل المطر، لا يُـــدرى أولـــه خيرٌ أو آخره »، وحديث جابر بن عبد الله قـــال: لما نزلت على رسول الله صـــلى الله عليـــه وسلم « لتعزّروه[2] » قال لنا رسول الله صلعم: « ماذاكم؟ » قلنا: « الله ورسوله أعلم ». قـــال: « لتنصروه ».

أوليته

« كان في ابتداء حاله يذهب في الأصول مذهب الأشعرية، وفي

١ الخطيب البغدادي: « تاريخ بغداد »، جـ ١١، ص ١١٣.
٢ سورة الفتح، آية: ٩: « لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه ».

الفروع مذهب الشافعي، فلما حضر مجلس العلماء ونظر وناظر عرف الحق فانقاد له وانتقل إلى أبي اسحق بن عياش، فقرأ عليه مدة[1]. »

وأبو اسحق بن عيّاش هو إبراهيم بن عيّاش البصري. « قال القاضي (عبد الجبار): وهو الذي درسنا عليه أولاً، وهو من الورع والزهد والعلم على حدّ عظيم. وكان رحل إليه من بغداد قومٌ فيجمعون مجلسه إلى مجلس أبي عبد الله[2] » الحسين بن علي البصري.

أساتذته في الاعتزال

وأخذ إذن الاعتزال عن أبي اسحق بن عياش، وعن أبي عبد الله الحسين بن علي البصري. « وأقام عند الشيخ أبي عبد الله (الحسين بن علي البصري) مدة مديدة، حتى فاق الأقران، وخرج فريد دهره[3] ».

ارتحاله إلى الريّ

واستدعاه الصاحب بن عباد إلى الريّ بعد سنة ستين وثلثمائة، فبقي فيها مواظباً على التدريس إلى أن توفي.

وكان الصاحب بن عباد يقول فيه إنه أفضلُ أهل الأرض، ومرة

---

١ « طبقات المعتزلة »، ص ١١٢.
٢ « طبقات المعتزلة »، ص ١٠٧.
٣ الكتاب نفسه، ص ١١٢.

أخرى قال عنه: هو أعلم أهل الأرض. وقد عينه الصاحب في منصب قاضـــي القضـــاة فـــي الريّ.

وروده إلى بغداد

« وورد بغداد حاجّاً، وحدّث بهـا. حدثنا عنــه القاضــيان: الصــيمري والتنــوخي وغيرهما[1] ».

وفــاته

يقول الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد، جـ ١١، ص ١١٥) إن وفاته كانت في أول سنة خمس عشرة وأربعمائة. ويقول المرتضى (« طبقات المعتزلــة »، ص ١١٢، س ١٤ ــ ١٥) إنه توفي سنة خمس عشرة أو ست عشرة وأربعمائة.

وقال ابن السبكي (طبقات الشافعية، جـ ٣، ص ٢٢٠) إنه « توفي في ذي القعدة ســنة خمس عشرة وأربعمائة بالريّ، ودفن في داره »، وهذا يناظر شهر يناير سنة ١٠٢٥ م.

وقد جعل ابن الأثير[2] تاريخ وفاته في سنة أربع عشرة وأربعماية، فمن

١ الخطيب البغدادي: « تاريخ بغداد »، جـ ١١، ص ١١٣ س ١٦ ــ س ١٧.
٢ ابن الأثير: « الكامل في التاريخ »، جـ ٩، ص ٦٣٨، القاهرة، المطبعة الأزهرية المصرية، ١٣٠١ هـ.

حوادث هذه السنة يذكر أنه « فيها توفي القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي الرازي، صاحب التصانيف المشهورة في الكلام وغيره. وكان موته بمدينة الريّ وقد جاوز تسعين سنة ».

تقديره

« قال الحاكم[1]: وليس تحضرني عبارة تحيط بقدر محلّه في العلم والفضل فإنه الذي فتق علم الكلام ونشر بروده، ووضع فيه الكتب الجليلة التي بلغت المشرق والمغرب، وضمنها من دقيق الكلام وجليله ما لا يتفق لأحدٍ مثله.

وطال عمره مواظباً على التدريس والإملاء، حتى طبّق الأرض بكتبه وأصحابه؛ وبعُد وعَظُم قدره.

وإليه انتهت الرياسة في المعتزلة حتى صار شيخها وعالمها غير مُدافع. وصار الاعتماد على كتبه ومسائله. (حتى) نَسَخَتْ كُتُب من تقدمه من المشايخ.

وشهرة حاله تغني عن الإطناب في الوصف[2] ».

---

١ هو الحاكم أبو السعد المحسن بن كرامة الجشمي البيهقي المتوفى سنة ٥٤٥ ﻫ، وصاحب كتاب « شرح عيون المسائل »، ومنه نسخة مصورة بدار الكتب المصرية ضمن المخطوطات المصورة من اليمن. راجع عنه « مطلع البدور » لأبي الرجال ٤/ ٤١٤.

٢ « طبقات المعتزلة » لابن المرتضى، ص ١١٢.

مؤلفاته

« قال الحاكم: ويُقال إن له أربعمائة ألف ورقة مما صنّف في كل فنّ. ومصنفاته أنواع:

أ ــ منها في **الكلام**:

١ ــ كتاب الدواعي والصوارف.

٢ ــ كتاب الخلاف والوفاق.

٣ ــ كتاب الخاطر.

٤ ــ كتاب الاعتماد.

٥ ــ كتاب المنع والتمانع[١].

٦ ــ كتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز.

إلى غير ذلك مما يكثر تعداده، **وأماليه** الكثيرة ك:

٧ ــ المغنى.

٨ ــ الفعل والفاعل.

٩ ــ كتاب المبسوط.

١٠ ــ كتاب المحيط.

١١ ــ كتاب الحكمة والحكيم.

١٢ ــ شرح الأصول الخمسة.

ب ــ ومنها نوع في **الشروح** ك:

١٣ ــ شرح الجامعين.

---

١ ذكر له في « شرح الأصول الخمسة » كتاب « مختصر الحسنى »، ص ١٢٢.

١٤ ــ شرح الأصول.

١٥ ــ شرح المقالات.

١٦ ــ شرح الأعراض.

جـ ــ ومنها في **أصول الفقه:**

١٧ ــ النهاية.

١٨ ــ العمد ــ (ذكره القاضي عبد الجبار في « شرح الأصول الخمسة »، ص ٤٦، س ٣).

١٩ ــ وشرحه.

د ــ وله كتب في النقض على المخالفين كـ:

٢٠ ــ نقض اللُّمع ــ [ذكر في « المجموع من المحيط بالتكليف »، جـ ١، ص ٣٥١ (طبع بيروت)].

٢١ ــ نقض الامامة.

هـ ــ ومنها جوابات مسائل وردت عليه من الآفاق كـ:

٢٢ ــ الرازيات.

٢٣ ــ العسكريات.

٢٤ ــ القاشانيات.

٢٥ ــ الخوارزميات.

٢٦ ــ النيسابوريات.

و ــ ومنها في الخلاف نحو:

٢٧ ــ كتابه في الخلاف بين الشيخيْن (= أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم).

ر ــ ومنها في المواعظ ك:

٢٨ ــ نصيحة المتفقهة.

ثم له:

٢٩ ــ كتاب في كل من بلغني اسمه ومن لم يبلغني ــ أحْسَنَ فيه وأبدع.

وعلى الجملة « فَحَصْرُ مصنفاته كالمتعذّر » (« طبقات المعتزلة » لابن المرتضى، ص ١٣٣).

وأورد له بروكلمن (الملحق جـ ١، ص ٣٤٣ ــ ٣٤٤) ما يلي:

١ ــ « تنزيه القرآن عن المطاعن »: منه مخطوط في دار الكتب المصرية الفهرست القديم جـ ١، ص ١٥٥، الفهرست الجديد جـ ١، ص ٤٢، وطبع في القاهرة سنة ١٣٢٦، ١٣٢٩.

٢ ــ « تثبيت دلائل نبوّة سيدنا محمد »، وفيه رد على الشيعة، منه مخطوط في شهيد علي باستانبول برقم ١٥٧٥.

٣ ــ « كتاب المحيط بالتكليف ». منه مخطوط تيمور بدار الكتب المصرية. وله مختصر في برلين برقم ٥١٤٩، اختصره ابن متويه ولابن متويه « التذكرة في لطيف الكلام ». منه مخطوطة في الامبروزيانا C 104 (راجع RSO جـ ٨، ص ٥٨١).

٤ ــ « طبقات المعتزلة » وهو أساس « طبقات المعتزلة » لابن المرتضى.

٥ ــ « رسالة في علم الكيمياء »، مخطوط في رامفور برقم كيمياء ٩ (راجع « تذكرة النوادر » ١٧٨).

٦ ــ « الأمالي » (« نظم القواعد وتقريب المراد للرائد »)، بترتيب

القاضي شمس الدين أبي يحيى جعفر بن أحمد بن عبد السلام (المتوفى سنة ٥٧٣ هـ ـــ ١١٧٧ م)، وله ترجمة في مخطـوط الامبروزيانـا F. 278 vi، قـارن فهـرس المتحف البريطاني، الملحق 423 v ـــ ويوجـد من هـذه « الأمالي » مخطوط في الفاتيكان برقم ١٠٢٧ فاتيكان.

٧ ـــ « شرح الأصول الخمسة ».

٨ ـــ « مسألة في الغيبة »، منه مخطوط في الفاتيكان برقم ١٠٢٨ وتقع فيه بـرقم ٢.

٩ ـــ « الخلاف بين الشيخيْن »، ويتساءل بروكلمن هل هو الوارد فـي المخطـوط رقم ١٠٠: فاتيكان فاتيكاني؟

* * *

ولنذكر الآن الوضع الحالي لمعلوماتنا عن كتب القاضي عبد الجبار التي وصلت إلينا:

١ ـــ « شرح الأصول الخمسة »:

وقد علق هذا الشرح عنه تلميذان هما: أبو محمد ابن اسماعيل علي الفرزاذي، وأحمد بن أبي هاشم الحسيني المعروف بـ « مانكديم[١] » و« ششديو ».

ومن الشرح الأول نسخة مصوّرة ضمن المخطوطات المصوّرة من

١ كلمة مانكديم « معناها: « وجه القمر » سمي به لحسن وجهه (الجنداري: « تراجم الرجال المذكورة فـي شرح الأزهار »، ص ٣، القاهرة ١٣٣٢ هـ).

اليمن في دار الكتب المصرية؛ ولم ينشر حتى الآن.

ومن الشرح الثاني، أعني الذي علقه أحمد بن أبي هاشم المعروف بـ مانكـــديم، توجـــد على الأقل نسختان هما:

أ ــ نسخة أحمد الثالوث باستانبول، وتتألف من ١٩٧ ورقة، وتاريخ كتابتها في ســـنة ٧٥٦ هـ، وناسخها هو قاسم بن محمد بن أحمد بن علي، وقد جاء في أولها: « كتـــاب شـــرح الأصول الخمسة لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد، **عُلّق عن** السيد الإمام قوام الدين مانكديم أحمد ابن أحمد بن الحسين بن أبي هاشم الحسين ششديو ».

ب ــ نسخة من صنعاء، مصورة بدار الكتب المصرية ضمن المخطوطات المصـــورة عن اليمن، وأوراقها ١٥٣ ورقة. ومكتوب عليها ما يلي: « شرح الأصول الخمســـة للقاضـــي عبد الجبار بن أحمد الأسد ابادي المتوفى سنة ٤١٥، **المؤلف** السيد مانكديم وهو أحمد بن أبي هاشم الحسيني الرازي المعروف بـ ششديو، المتوفى سنة ٤٢٥ ». وأصلها من مكتبـــة الامـــام عبد الله بن حمزة، أحد أئمة الزيدية، المتوفى سنة ٦١٤.

وعن هاتيْن النسختيْن نشره د. عبد الكريم عثمان في القـــاهرة ســـنة ١٩٦٥، ولكنهـــا نشرة حافلة بالتحريف والنقص والأخطاء الفاحشة؛ ولا بد من إعادة نشر هذا الشرح بســـرعة حتى لا تضيع الفائدة من هذا الكتاب البالغ الأهمية.

٢ ــ « المجموع من المحيط بالتكليف »

ويقع في أربعة أجزاء. وقد عثر حتى الآن على أربعة مخطوطات له هي:

أ ــ مخطوط تيمور في دار الكتب المصرية، وهو أقدم المخطوطـــات، وتاريخـــه ١٨ رمضان سنة ٦٨٣ « بخط العبد الفقير إلى الله العليّ القدير: علي بـــن عبـــد الله بـــن عطيـــة النجراني ». ويشتمل على ٢٦٣ صفحة،

ومسطرة الصفحة ٢٧ سطراً؛ وفي السطر من ١٨ إلى ٢٠ كلمة. ويحوي الجزء الأول فقــط.

ب ــ مخطوط برلين، الموجود في توبنجن حالياً (رقم ٥٢ فــي مجموعــة جــلازر، وبرقم ٥١٤٩ في فهرس ألفرت). وتاريخ نسخة ١٣ جمادى الثانية سنة ٦٩١، وناســخه هــو محمد علي بن يوسف البطلمي بخط نسخي قديم. وتنقصه الصفحات العشر الأولــى. ويشــمل على ٢٢٠ ورقة، ومسطرة الصفحة ٢١ سطراً، ويحتوي الســطر علــى ١٨ أو ١٩ كلمــة. ويحوي الجزء الأول فقط.

جـ ــ مخطوط اليمن، وقد ورد على الصفحة الأولى منه: « هذا مــن كتــب الوقــف منقولاً من ظفار بأمر مولانا أمير المؤمنين المتوكل على الله حفظه الله وأحيا به معالم الــدين؛ وأمر بوضعه في المكتبة العامة الجامعة لكتب الوقف التي أمر بعمارتهــا بــإزاء الصــومعة الشرقية بالجامع الكبير المقدس بمحروس. مدينة صنعاء، وحرر بتاريخه شهر ربيع الأول سنة ١٣٤٨ ».

وهذا المخطوط هو الوحيد الكامل، الذي يحتوي على الأجزاء الأربعة.

أ ــ مخطوط مؤسسة كايتاني في أكاديمية لنشاي في روما، برقم ٢٠، وقد وهبه إياهــا الأستاذ المرحوم اتوري روسّي. وتاريخ نسخه ٣ ربيع الثاني سنة ٦٩١. ويشتمل على الجــزء الأول حتى « الكلام في التولد »؛ وعدد أوراقه ١٦٩ ورقة، ومســطرته ٢٥ ــ ٢٦ ســطراً، وكلمات السطر من ١٨ إلى ٢٠ كلمة.

وعلى أساس هذه المخطوطات الأربعة نشر منه الجزء الأول الأب جين يوسف هوبن اليسوعي الهولندي تحت عنوان: « كتاب المجموع في المحــيط بــالتكليف »، بيــروت ســنة ١٩٦٥. ومع الأسف كان منهج الناشر منهجاً فاسداً، إذا أهمل الهمزات وقواعد الإملاء الحالية ــ ابتغاء أن « يحتفظ ــ فيما زعم ــ بصورته الأصلية وينشر كتابته الأصلية

القديمة »، وكأنه نقش قديم أثري وليس كتاباً للقراء! وعلى مذهبه هذا كـان عليـه أن يكتفـي بنشر صورة فوتوغرافية بالأوفست، حتى يطابق الأصل المنسوخ تماماً، ويوفر على نفسه كل عناء!! ثم هو إلى جانب ذلك لم يبذل أي جهد في قراءة النسخ، ولا في وضع علامات الترقيم، فجاءت نشرته حافلة بالأخطاء الشائنة المضحكة معاً مما يكشف عن قلة بضاعته مـن اللغـة العربية، فضلاً عن موضوع الكتاب. ومن العجب أنه في اختياره للقراءات بين المخطوطـات كان يختار في الغالب ما هو محرف خطأ!

وفي نفس الوقت نشره الأستاذ عمر عزمي على أساس المخطوطة التيمورية، نشـرة جاءت ناقصة جداً، مشحونة بالأغلاط والمناقص. فما أتعس حظ عبـد الجبـار مـع هـاتيْن النشرتين!

٣ ــ « المغني في أصول الدين »

يقع في عشرين جزءاً؛ ولكن لم يعثر منه حتى الآن إلاَّ على أربعة عشر جزءاً هـي: ٤ ــ ٥ ــ ٦ ــ ٧ ــ ٨ ــ ٩ ــ ١١ ــ ١٢ ــ ١٣ ــ ١٤ ــ ١٥ ــ ١٦ ــ ١٧ ــ ٢٠.

تلاميذه

يؤلف تلاميذ القاضي عبد الجبار الطبقة الثانية عشرة، وهي الأخيرة مـن المعتزلـة، بحسب تقسيم أحمد بن يحيى المرتضى في كتـابه « المنية والأمل في شـرح كتـاب الملـل والنحل » المعروف بـ « طبقات المعتزلة ». فمن أراد أن يحصيهم تفصيلاً فليرجع إلـى ذلـك الفصل (١١٦ ــ ١١٩، نشرة سوسنة ديڤلد ــ ڤلزر، بيروت سنة ١٩٦١). ونقتصر هنا علـى ذكر أشهرهم:

١ ــ أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري وكان بغدادي المذهب، واختلف إلى القاضي عبد الجبار ودرس عليه، وصار من أصحابه. وإليه انتهت الرئاسة بعد قاضي القضاة. انتقل إلى الريّ وتوفي فيها.

وله تصانيف جيدة منها:

أ ــ « ديوان الأصول » ــ وابتدأ فيه بالجواهر والأعراض، ثم بالتوحيد والعدل. واعترض عليه في ذلك، فوضع نسخة أخرى ابتدأ فيها بالجليل من الكلام.

وكانت له حلقة في نيسابور، قبل خروجه إلى الريّ، يجتمع بها المتكلمون.

ب ــ « المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين » ــ منه نسخة في برلين برقم ٥٢٢٥.

وقد نشر الفصل الأول منه برَم Biram وترجمه إلى الألمانية، بعنوان:

Die atomistische substanzlehre aus dem Buch der streitfragen. Berlin, 1902.

وهذا الفصل الأول هو « الكلام في الجوهر ».

وراجع:

Horten: Die Philosophie des Abu Raschid (um 1068), aus dem arabischen uebersetzt und erlaeutert, Bonn, 1910.

٢ ــ أبو محمد عبد الله بن سعيد اللبّاد.

أخذ عن القاضي، وكان خليفته في الدرس، وله كتب حسنة، منها كتاب « النكت »، وهو كتاب جيد.

٣ ــ الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي، ولد في رجب سنة ٣٥٥ وتوفي سنة ٤٣٦ هـ.

أخو الشريف الرضي، الشاعر المشهور، وصاحب كتاب « الأمالي »

أو: « غرر الفوائد ودُرر القلائد[1] ».

وهو شيعي امامي، ويميل إلى الإرجاء. أخذ عن قاضي القضاة عند انصرافه من الحج؛ وعن النصيبيني والمرزباني. وصار نقيب العلويين في بغداد. راجع عنه: الثعالبي « تتمة اليتيمة »، ج ١، ص ٥٣ ــ ٥٦؛ الباخرزي « دمية القصر » ٧٥؛ الخطيب: « تاريخ بغداد »، ج ١١، ص ٤٠٢ وما يتلوها؛ ابن حجر: « لسان الميزان »، ج ٤، ص ٢٢٣ وما يليها.

٤ ــ أبو القاسم البستي، اسماعيل بن أحمد. « أخذ عن القاضي. وله كتب جيدة. وكان جدلاً حاذقاً، ويميل إلى مذهب الزيدية. وناظر الباقلاني فقطعه، لأن قاضي القضاة ترفَّعَ عن مكالمته » (« طبقات المعتزلة »، ص ١١٧).

٥ ــ أبو الحسين محمد بن علي البصري.

أخذ عن القاضي، ودرس ببغداد. وكان جدلاً حاذقاً. وله مؤلفات عديدة:

أ ــ أشهرها: « المعتمد في أصول الفقه ».

وقد نشره حميد الله وحنفي ضمن مطبوعات « المعهد الفرنسي بدمشق » في جزئيْن.

ب ــ « تصفح الأدلّة ».

جـ ــ « نقض الشافي في الإمامة ».

د ــ « نقض نقض المقنع في الغيبة ».

---

١ منه مخطوطات في برلين برقم ٨٧٤٠/ ٢، الاسكوريال، الفهرس الثاني برقم ١٤٨٥، قلج علي في استانبول برقم ٧٨٧، مراد ملا باستانبول برقم ١٢٧٧، راغب باشا في استانبول برقم ٧١١/ ٢، فيض الله في استانبول برقم ١٦٧٨، دار الكتب المصرية، الفهرس القديم، ج ٤، ٢٨٧. طبع حجر في طهران ١٢٧٢، وفي القاهرة ١٣٢٥ هـ، وآخرها ١٩٥٤ م في جزئيْن.

وكان أوفر أتباع أبي هاشم وقاضي القضاة حظاً من دراسة الفلسفة وعلــوم الأوائــل. ومن تلامذته محمود بن الملاحمي، مصنِّف « المعتمد الأكبر ». « وقد تابعهما خلق كثير مــن العلماء المتأخرين كالإمام يحيى بن حمزة وأكثر الإمامية. والفخر الرازي اعتمــد رأيــه فــي اللطيف وغيره » (ص ١١٩).

٦ ــ أبو محمــد الحسن بن أحمد بن متّويه. « أخــذ عن القاضي، وله كتب مشهورة « كالمحيط في أصول الدين » و« التذكرة في لطيف الكلام » (ص ١١٩).

وهو الذي جمع ــ كما ذكرنا ــ « المجموع في المحيط بــالتكليف » للقاضــي عبــد الجبار، إذ ورد في مخطوطاته: « وهــو من جمع الشيخ أبي محمد الحسن بــن أحمــد بــن متويه. »

وتوفي ابن متويه في سنة ٤٦٩ هـ/ ١٠٧٦ م.

مذهب القاضي عبد الجبار

من حسن حظ القاضي عبد الجبار ــ دون سائر المعتزلة ــ أن مقــداراً وافــراً مــن مؤلفاته قد وصل إلين،ا، وعلى رأسها: « المغني » (في ١٤ مجلــداً)، و« شــرح الأصــول الخمسة »، و« المجموع من المحيط بالتكليف ». ومن شأن هذا توفير مادة غزيــرة لعــرض آرائه.

وإذا كانت هذه مزية كبرى، فإن لها وجهاً غير ملائم. ذلك أن ما ورد في هذه الكتــب هو في الأغلب زبدة ما ذهب إليه كبار المعتزلة من واصل حتى الجبائيَّين. ولا بد أنــه أحــاط بقدر وافر من إنتاج أقطاب المعتزلة، وكان ميسوراً لديه يرجع إليه ويأخذ منــه، وإنْ كــان لا يشير

إلى ذلك إلاَّ في الفرط، ولا يكاد يعني بذكر مذاهب غير الجبائيين بالاسم، وعند الـرد يـذكر أسماء معتزلة آخرين لهم آراء لا يراها فيرد عليها، ويضطر من أجل ذلك إلى ذكر أسمائهم.

ولهذا كان الباحث في حيرة شديدة وهو يعرض آراء القاضي عبد الجبـار الخاصـة، التي انفرد بها دون سائر المعتزلة، لأن تمييز ما له خاصة وما لغيره أمرٌ مستحيل في معظـم الأحوال، ولا سبيل إلى اتخاذ معيار يعين على هذا التمييز ولا إلى درجة محدودة. ولـو أننـا عرضنا ما ورد في كتبه من آراء غير منسوبة إلى أحد على أنها آراء خاصة به كان هو ابـن بجدتها وسِنّ بكرها لظلمنا سائر المعتزلة وبالغنا مبالغة فاحشة في تقدير منزلته. ولـو كانـت لدينا كتب أو حتى بعض كتب أقطاب المعتزلة لهان الخطب، وأمكن تمييز ما لـه ممـا لهـم، ولكن ما العمل، ولم تبق لنا غير كتبه هو وحده دون سائر أقطاب المعتزلة جميعاً؟

لعل أسلم طريقة هي أن نعرض ما ورد في كتبه تلك من آراء لم يسندها إلى قائل ولم نجدها منسوبة إلى غيره فيما بين أيدينا من مصادر، دون أن نقرر شيئاً عمن ابتكرها، بل ندع أمر من تنسب إليه مشكلةً مفتوحة للبحث باستمرار.

وما دامت المادة عندنا وفيرة، فسنسعى إلى عرض مذهبه بطريقة منظّمة ومستقصاة.

الله

١ ـ براهين وجوده

معرفة الله في الدنيا لا تتم بالبديهة والضرورة، بل باكتساب عقلي، أي بالنظر. والدليل على ذلك أنها تتم على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة، لذا فإنه يجب أن تكـــون متولـــدة عـــن نظرنا. ويضاف إلى ذلك أنها تقع بحسب قصودنا ودواعينا، فهي محتاجة إلينـــا؛ ولا تقـــع إذن ضرورةً. ودليل ثالث: هو أنه لو كان العلم ضرورياً لوجب أن يكون من يعـــدم هـــذا العلـــم معذوراً في ذلك لأن ذلك ليس بإرادته. « وهذا يوجب في الكفار كلهم أن يكونوا معذورين في تركهم معرفة الله[١] ». ورابعاً: أنه لو كان العلم به ضرورياً لوجب أن لا يختلف العقلاء فيـــه، كما لم يختلفوا في سائر الضروريات من سواد الليل وبياض النهـــار. ومـــن المعلـــوم أنهـــم مختلفون فيه: فمنهم من أثبت وجوده ومنهم من نفاه. وخامساً: لو كان العلم بالله ضرورياً لمـــا أمكن نفيه عن النفس بشكٍ أو شبهة. « والمعلوم خلافُه. ولهذا فإنك تجد كثيراً ممن بـــرز فـــي الإسلام واشتهر به قد ارتدّ وكفر ونفى عن نفسه العلم بالله تعالى، كابن الراوندي

١ « شرح الأصول الخمسة »، ص ٥٤.

وأبي عيسى الورّاق » (الموضع نفسه).

والله لا يعرف أيضاً بالمشاهدة، وإلاَّ لشاهده الناس عياناً.

إذن الله لا يعرف بالضرورة، ولا بالمشاهدة، فوجب أن نعرفه إذن بالنظر والاستدلال.

وقد قال البعض إنه يعرف بالتقليد؛ فأجاب عن ذلك القاضي عبد الجبار وقال: « إن التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينة حتى يجعله كالقلادة في عنقه. وما هذا حاله لا يجوز أن يكون طريقاً للعلم... والذي يدل على ذلك هو أن المقلِّد لا يخلو:

١ ــ إما أن يقلد أرباب المذاهب جملةً؛

٢ ــ أو لا يقلد واحداً منهم، إذ لا معنى لتقليد بعضهم دون بعض، لفقد المزية والاختصاص. لا يجوز أن يقلد أرباب المذاهب جملة، لأنه يؤدي إلى اجتماع الاعتقادات المتضادات. فلم يَبْقَ إلاَّ أن لا يقلد واحداً منهم، ويعتمد على النظر والاستدلال[١] » وهو المطلوب.

* * *

والعلم بالله أول الواجبات، لأن سائر الشرائع من قول وفعل لا تحسن إلاَّ بعد معرفة الله. ذلك لأن سائر الواجبات تتأخر عن معرفة الله.

الاستدلال بالأجسام على وجود الله

ويرى القاضي أن الدلالة المعتمدة في إثبات وجود الله هي القائمة على الأجسام. وأول من استدلّ بها على وجود الله هو أبو الهذيل بن العلاّف. وتابعه عليها بقية الشيوخ.

١ الكتاب نفسه، ص ٦١.

وتحرير هذه الدلالة هو أن نقول:

« إن الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تتقدمها.

وما لم يخلُ من المحدث يتقدمه يجب أن يكون محدثاً مثله » (ص ٩٥). وتقوم هذه الدلالة على أربع دعاوى:

١ ــ أن في الأجسام معاني هي الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون؛

٢ ــ أن هذه المعاني محدثة؛

٣ ــ أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها؛

٤ ــ أنها إذا لم ينفك الجسمُ ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها.

وبعبارة أوضح: الأجسام لا تخلو من الحوادث، التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون

وهذه الحوادث مُحْدَثة

والجسم لا ينفك عنها ولا يتقدمها

وما دام الجسم لا ينفك عنها (= لا يخلو منها) ولا يتقدمها فيجب أن يكون حادثاً مثلها. ويأخذ القاضي في إثبات صحة كل دعوى من هذه الدعاوى الأربع:

الدعوى الأولى: وهي إثبات الأكوان التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون.

ذلك أن الجسم حصل مجتمعاً في حالٍ وكان يجوز أن يبقى مفترقاً. فلا بد من أمر خصص كونه مجتمعاً، وإلاَّ لم يكن بأن يحصل على هذا الوجه أولى من أن يحصل على وجه آخر.

وإذا قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعاً لذاته، أو لما هو عليه في ذاته، دون حاجة إلى مخصص؟ فالرد على ذلك أنه « لو كان كذلك لوجب أن يكون مجتمعاً أبداً، ولا يكون مفترقاً أصلاً. ولأنه

لو كان كذلك لوجب أن يكون كل جزءٍ فيه مجتمعاً، لأن صفة الذات ترجع إلى الآحاد والأفراد دون الجُمَل. ولأنه لو كان كذلك، لوجب إذا افترق أن يكون مفترقاً لذاته، وأيضاً فكان يؤدي إلى أن يكون مجتمعاً على قصدنا مفترقاً دفعةً واحدة — وذلك محال. ولأنه لو كان كذلك لكان يجب أن لا يقف كونه مجتمعاً — على قصدنا ودواعينا. والمعلوم خلافه. ولأنه لو كان كذلك، لوجب في الأجسام كلها أن تكون مجتمعة لأنها متماثلة، والاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات » (ص ٩٩).

ويستمر القاضي في تفنيد كل الاعتراضات التي يتصور أن تثار ضد هذه الدعوى، وينتهي من هذا التفنيد الطويل المتشعب إلى إثبات الأكوان التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون.

الدعوى الثانية: وهي الكلام في حدوث الأعراض. والخلاف فيها مع أصحاب الكمون والظهور، « فإنهم ذهبوا إلى قدم الاجتماع والافتراق، وقالوا: إن الاجتماع متى ظهر كَمَنَ الافتراق، وإذا ظهر الافتراق كَمَنَ الاجتماع » (ص ١٠٤).

والقاضي يستدل على دعواه الثانية هذه بقوله إن العرض يجوز عليه العدم، بينما القديم لا يجوز أن يُعْدَم. والعرض لا يجوز أن يكون قديماً، فيجب أن يكون محدثاً، لأنه لا وسط بين هذين الوصفيْن: فإذا لم يكن على أحد الوصفيْن، كان على الآخر لا محالة.

والعرض يجوز عليه العدم، لأن « الجسم المجتمع إذا افترق فما كان فيه من الاجتماع لا يخلو:

١ — إما أن يكون باقياً فيه كما كان؛

٢ — أو زائلاً عنه.

لا يجوز أن يكون باقياً فيه كما كان.

وإذا كان زائلاً فلا يخلو:

١ ــ إما أن يكون زائلاً بطريقة الانتقال.

٢ ــ أو بطريقة العدم.

لا يجوز أن يكون زائلاً بطريقة الانتقال، لأن الانتقال محالٌ على الأعراض.

فلم يبق إلاَّ أن يكون زائلاً بطريقة العدم » (ص ١٠٤ ــ ١٠٥).

« وأما الدليل على أن القديم لا يجوز عليه العدم، فهو أن القديم قديمٌ لنفسه. والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحالٍ من الأحوال. وهذه الدلالة مبنية على أصلين:

أحدهما: أن القديم قديمٌ لنفسه؛

والثاني: أن الموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال. » (ص ١٠٧).

ودليل آخر هو أن القديم باق، والباقي لا ينتفي إلا بضدٍّ أو ما يجري مجرى الضد؛ فيجب أن لا ينقضي القديمُ أصلاً، لأنه لا ضدّ له ولا ما يجري مجرى الضد.

الدعوى الثالثة: وهي الكلام في أن الأجسام لا يجوز خلوّها من الأكوان التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون.

والخلاف فيها مع أصحاب الهيولى « وهم جماعة ذهبوا إلى أن الأعيان قديمة، والتراكيب محدثة؛ وعبروا عنها بعبارات هائلة نحو الاستقص، والبسيط، والطينة، والعنصر، والهيولى ــ إلى غير ذلك.

والدليل على صحة ما نقوله في ذلك هو أن الجسم لو جاز خلوه عن هذه المعاني، لجاز خلوه عنها الآن، بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو ». مثل اللون فإنه وإن صحّ خلو الجسم منه لم يصحّ أن يخلو منه بعد وجوده فيه.

ودليل أيضاً آخر هو أن كل جسميْن إما أن يكون بينهما مسافة، أو لا يكون. فإن كـان بينهما مسألة كانا مفترقيْن، وإن لم يكن كانا مجتمعين.

ودليل ثالث: إن الجسم لو خلا عن الاجتماع والافتراق لكان السائق إلـى تكوينـه لا يخلو من أن يكون إما الاجتماع، وإما الافتراق. فإن قيل: السائق إليه الاجتماع، قلنـا: كيـف يصح تجميع ما لم يكن مفترقاً من قبل؟ وإن قيل: السائق إليه الافتراق، قلنا: كيف يصحّ تفريق ما لم يكن مجتمعاً من قبل؟

الدعوى الرابعة: والكلام فيها في أن الجسم إذا لم ينفك عن هذه الحوادث التـي هـي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ــ وجب أن يكون محدثاً مثلها.

والدليل على صحة هذه الدعوى « أن الجسم إذا لم يَخْلُ من هذه الحوادث ولم يتقدمها، وجب أن يكون حظه في الوجود كحظها؛ وحظُّ هذه المعاني في الوجود أن تكون حادثة وكائنة بعد أن لم تكن. فوجب في الجسم أن يكون محدثاً أيضاً وكائناً بعد أن لم يكـن، كـالتوأمين إذا ولدا معاً وكان لأحدهما عشر سنين، فإنه يجب أن يكون للآخر أيضاً عشر سنين » (ص ١١٣ ــ ١١٤).

وبعد إثبات هذه الدعاوى الأربع أخذ القاضي في تفنيد الاعتراضات:

١ ــ وأولها أن يقال: إنَّ الجسم وإنْ لم يخل من الحوادث ولم ينفك عنهـا يجـوز أن يكون مُحْدَثاً مثلها، « بأن يكون قد حدث فيه حادث، قبله حادث، وقبل ذلك الحادث حادث، إلى ما لا أول له.

ويرد على هذا بأن يقول: هذه مناقضة ظاهرة، لأن الحادث والمحدث سواء، والمحدَث لا بد له من مُحْدِث وفاعل؛ والفاعل المحدِث يجب أن يكون متقدماً على فعله؛ وما تقدم غيـره لا يجوز أن

يكون مما لا أول لوجوده.

أو بعبارة أخرى: « لو كان الجسم قديماً لوجب أن يكون متقدماً علـــى هـــذه المعـــاني المحدثة، لأن من حق القديم أن يكون متقدماً على ما ليس بقديم، كما أن من حق ما وجد منـــذ يومين أن يكون متقدماً على ما وجد منذ يوم. وقد عرفنا أن الجسم لا يجوز أن يكون متقـــدماً على هذه المعاني. فوجب أن لا يكون قديماً. وإذا لم يكن قديماً وجب أن يكـــون محـــدثاً، لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين، فإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخـــر، لا محالـــة » (ص ١١٤ ـــ ١١٥).

حجج القائلين بقدم العالم

٢ ـــ وثانيها حجج القائلين بقدم العالم، ويذكر القاضي منها:

١ ـــ لو كان العالم مُحْدَثاً لاحتاج إلى مُحْدِث وفاعل. وفاعله، إذا حَصَل فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً، فلا بدَّ من وجود معنى، له صار فاعلاً. وذلك المعنى إذا كان محدثاً احتاج إلـــى آخر؛ والكلام في مُحْدِثه كالكلام فيه. فيتسلسل إلى ما لا نهاية له. وهذا محال.

ويرد القاضي على هذه الحجة بأن يقول: « إن الفاعل ليس له، بكونه فاعلاً، حالٌ، بل المرجع به إلى أنه وجد من جهته ما كان قادراً عليه. وليس يجب إذا وجد من جهته ما كـــان قادراً عليه أن يكون هنالك معنى حتى يحتاج ذلك المعنى إلى مُحْدِث، ومُحْدِثُه إلى معنى آخر، فيؤدي على ما لا يتناهى. ألا ترى أن أحدنا في الشاهد يحصل فاعلاً بعد أن لم يكـــن فـــاعلاً، ولا يجب أن يكون هناك معنى؟ كذلك في مسألتنا. » (ص ١١٥ ـــ ١١٦).

٢ ـــ وحجة ثانية هي « إنهم قالوا: لو كان العالم مُحْدَثاً لوجب

أن يكون له مُحْدِث وفاعل، وفاعله لا بد من أن يفعله لداعٍ وغرض. وذلك الداعي لا يخلو: إما أن يكون داعي الحاجة، أو داعي الحكمة. لا يجوز أن يكون داعي الحاجة؛ فلم يَبْقَ إلاَّ أن يكون داعي الحكمة. وداعي الحكمة هو علمه بحسنه وانتفاع الغير به. وذلك ثابتٌ فيما لم يزل. فوجب وجود العالم فيما لم يزل. وهذه شبهة أوردها ابن زكريا المتطبب الرازي.

والجواب عنه: أن داعي الحكمة لا يوجب الفِعْلَ؛ ألا ترى أن الواحد منّا مع كونه عالماً بحسن الصدقة قد يتصدق في وقت ولا يتصدق في وقت، ويتصدق في وقتٍ بدرهمٍ ولا يتصدق في وقتٍ بدرهم. فما ذكره جهلٌ ».

بهذا يرد القاضي عبد الجبار على حجة محمد بن زكريا الرازي، وردّه ضعيف، لأن المتصدق في الوقت دون الوقت أو بالقليل تارة والكثير أخرى إنما يفعل ذلك عن عجز عن فعل الأمثل وهو التصدق باستمرار وبالكثير دائماً، وهو الأليق بالله، خصوصاً والقاضي معتزلي، والمعتزلة يقولون بأن الله يفعل الأصلح.

٣ ــ وحجة ثالثة « إنهم قالوا: لو كان العالم محدثاً لاستحال وجوده فيما لم يزل، فيجب أن يكون لاستحالته وجهٌ. ثم لا يخلو: إما أن يكون راجعاً إلى المقدور، أو إلى القادر. لا يجوز أن يكون راجعاً إلى المقدور وإلاَّ استحال وجوده فيما لم يزل؛ ــ ولا أن يكون راجعاً إلى القادر لهذا الوجه أيضاً. فيجب وجود العالم فيما لم يزل.

والأصل في الجواب عن ذلك أن هذا حُكْمٌ لا يُعَلَّل، كما في غيره من المواضيع: نحو الحلول وغيره.

وبعدُ، فلِمَ لا يجوز أن يكون لأمرٍ يرجع إلى المقدور؟ فإنه لو وُجد الجسم، فحينما لم يزل انقلب جنسه وصار المحدث قديماً. وذلك

محال. أو: لِمَ لا يجوز أن يكون لأمر يرجع إلى القادر؟ لو وجِد الجسم فيما لم يزل، قدح في كونه قادراً، لأن من حق القادر أن يكون متقدماً على فعله. ولو كان العالم موجوداً فيما لم يزل، لم يصحَّ هذا. » (ص ١١٦ ــ ١١٧).

٤ ــ والحجة الرابعة « إنهم قالوا: لو كان العالم مُحْدَثاً، لوجب أن يكون القديم تعالى غير عالم بوجوده فيما لم يزل، ثم حصل عالماً بوجوده بعد أن لم يكن عالماً. وهذا يوجب أن يكون قد تغير حاله.

والأصل في الجواب عنه أن العلم بالشيء أنه سيوجد: علمٌ بوجوده إذا وُجِد. » (ص ١١٧).

وهذا الرد فيه مغالطة ظاهرة، لأن علم الله بالشيء أنه سيوجد يتعلق ــ ضرورةً ــ بمعلوم موجود، لا بمعدوم. وما دام لم يوجد بعدُ فهو معدوم. فلا يصحّ إذن أن يقال إن العلم بالشيء أنه سيوجد هو عِلْمٌ بوجوده إذا وجد.

تلك هي الحجج الأربع التي أوردها ثم فندها القاضي عبد الجبار فيما يتعلق بقدم العالم.

وبهذا خيل له أنه أثبت أن العالم ليس قديماً، وأن الأجسام محدثة.

وما دامت « الأجسام محدثة فلا بد لها من محدث وفاعل، وفاعلها ليس إلاَّ الله تعالى » (ص ١١٨).

ويبرهن على الشطر الأول بما تدل عليه تصرفاتنا في الشاهد فإنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، تحتاج إلينا لحدوثها. « فكل ما شاركها في الحِدَث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى مُحْدِث وفاعل. والأجسام قد شاركتها في الحدوث. فيجب احتياجها إلى محدث وفاعل. »

ويأخذ على عادته في سرد الاعتراضات والرد عليها. ثم ينتقل إلى الشطر الثاني وهو الكلام في أن فاعلها ليس إلا الله، فيقسّم تقسيماته

العقلية ويقول: لا يخلو: إما أن تكون قد أحدثت نفسها، أو أحدثها غيرها.

« لا يجوز أن تكون قد أحدثت نفسها لأن من حق القادر على الشيء أن يكون متقدماً على فعله. فلو كان الجسم هو الذي أحدث نفسه لزم أن يكون قادراً وهو معدوم... والمعدوم لا يجوز أن يكون قادراً...

وإن أحدثها غيرها فلا يخلو: إما أن تكون من فعل أمثالنا من القادرين بالقدرة، أو من فعل فاعلٍ مخالفٍ لنا. لا يجوز أن تكون من فعل أمثالنا من القادرين بالقدرة، لأنه لو كان كذلك لصحّ منا أيضاً فعلُ الجسم، وهذا يوجب أن يصحّ من الواحد منّا أن يخلق لنفسه ما شاء من الأموال والبنين. والمعلومُ خلافه » (ص ١١٩).

« فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون الجسم قد حدث بالطبع؟

قلنا: لأن الطبع غير معقول. ثم إنّا نقول لهم: وما تعنون بالطبع؟ أتريدون به الفاعل المختار، أم تريدون به معنى موجباً؟ فإذا أردتم به الفاعل المختار فهو الذي نقوله. وإن أردتم به المعنى الموجب، فلا يخلو: إما أن يكون معدوماً، أو موجوداً. ولا يجوز أن يكون معدوماً لأن المعدوم لا حظّ له في الإيجاب. وإذا كان موجوداً فلا يخلو: إما أن يكون قديماً، أو محدثاً. لا يجوز أن يكون محدثاً لأنه يحتاج إلى طبع آخر، والكلام في ذلك الطبع كالكلام فيه، فيتسلسل لما لا يتناهى، وذلك محال. ولا يجوز أن يكون قديماً، لأنه لو كان كذلك للزم قدم العالم، لأن حق المعلوم أن لا يتراخى عن العلّة. وقد بينا أن العالم لا يجوز أن يكون قديماً...

فإن قيل: أين أنتم عن القائلين بالنفس والعقل، وعمن يقول بإثبات علّة كنى بها عن الباري؟ وكذلك فأين أنتم عن أصحاب النجوم الذين أضافوا هذه الحوادث إلى تأثيرات الكواكب؟

والأصل في الجواب عن ذلك أن القول بالنفس والعقل والعلّة إشارة إلى ما لا يعقل، لأن العقل في الشاهد يدل على فاعل مختار حتى صار كالحقيقة فيه، فلا يتغيّر شاهداً وغائباً. ولو أنهم أرادوا بذلك ــ الفاعل المختار، فلا مُشاحَّة بيننا وبينهم إلاَّ في العبارة: والمرجع فيها إلى أرباب اللسان وأهل اللغة، ومعلومٌ أنهم لا يسمّون الفاعل نفساً ولا عقلاً ولا علة.

وأما أصحاب النجوم ــ الذين أضافوا هذه الحوادث إلى تأثيرات الكواكب ــ فقد أبعدوا. وذلك لأن هذه النجوم ليست بأحياءٍ فضلاً عن أن تكون قادرة، والفاعل المختار لا بد من أن يكون حياً قادراً. يبين ما ذكرناه ويوضحه أن الشمس على ما هي عليه من الحرارة لا يصح أن تكون حيّة، لأن الحياة تحتاج إلى بنية مخصوصة هي اللحمية والدمية، وهي مفقودة فيها. وبعدُ، فلو كانت الشمس قادرة، لوجب وقوع الاختلاف في تصرفاتها فتطلع تارةً من الشرق، وتارةً من الغرب. ومعلومٌ أنه لا اختلاف في حركاتها، بل هي على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة. على أنّا نعلم من وحي النبي ــ صلعم ــ ومن دين الأمة ضرورةً أنها مسخرة مُدَبّرة غير حية ولا قادرة. ففسد ما قالوه. » (ص ١٢٠ ــ ١٢١).

ولا نرى في هذه الآراء أثراً للفارابي، لا سلباً ولا إيجاباً، ولا يذكرهُ بالاسم. وحتى إشارته إلى « القائلين بالنفس والعقل » وإلى « من يقول بإثبات علة كنى بها عن الباري » ــ لا يمكن أن تنصرف إلى الفارابي، بل تصلح أن تشير إلى مذهب إخوان الصفا ومذاهب الإسماعيلية بطريقة عامة مبهمة.

ويبدو من سائر مؤلفات القاضي عبد الجبار الباقية لدينا أنه لا يشير إلى الفارابي إطلاقاً، ولا يشير إلى فلاسفة الإسلام إلاَّ بعبارات غامضة

لا يمكن تحديد انطباقها على فيلسوف بالذات، اللهم إلاَّ محمد بن زكريا الرازي. ويظهر أنه كان قليل البضاعة جداً من الفلسفة، فحتى حجج الكندي في بداية العالم وعدم لا نهائيته لا يظهر لها أي أثر لديه، مع أنها كانت تفيده فيما ذهب إليه. كل هذا بالرغم من أنه عاش في فترة زاخرة جداً بالأفكار الفلسفية في العالم الإسلامي، وفي بيئة الصاحب بن عباد ومدينة الريّ، حيث انتشرت علوم الفلسفة.

صفات الله

يقسم القاضي صفات الله إلى: صفات يختص بها على وجه لا يشاركه فيه غيره، مثل كونه قديراً وغنياً، وإلى صفات يشاركه غيره في نفسها، ويخالفه في كيفية استحقاقه لها، نحو كونه قادراً، عالماً، حياً، موجوداً؛ وإلى صفات يشاركه فيها غيره في نفس الصفة وفي جهة الاستحقاق، نحو كونه مدركاً ومريداً وكارهاً، فإن الله مدرك لكونه حياً بشرط وجود المدرك، كذلك الواحد منا. وكذلك هو مريد وكاره بالإرادة والكراهية، وكذلك الواحد منا، إلاَّ أن ثمّ فرقاً هو أن القديم تعالى حيٌّ لذاته فلا يحتاج إلى حاسة، ومريد وكاره بإرادة وكراهة موجودتيْن لا في محل، بينما الواحد منا مريد وكاره لمعنييْن محدثيْن في قلبه[١].

١ ــ الله قادر

وأول ما يعرف استدلالاً من صفات الله إنما هو كونه قادراً، وما

١ « شرح الأصول الخمسة »، ص ١٣٠ ــ ١٣١.

عداه من الصفات يترتب عليه. لأن الدلالة التي دلت على أنه هو المحدث للعالم، دلـــت علـــى كونه قادراً من غير واسطة. وليست الحال كذلك في سائر الصفات، لأننا نحتـــاج فيهـــا إلـــى واسطة أو واسطتيْن أو وسائط.

فالدليل على القدرة صفةً لله أنه صحّ منه الفعل، وصحة الفعل تدل على كونه قادراً.

والله قادر فيما يزال لأنه يستحق هذه الصفة لنفسه « والموصوف بصفة مـــن صـــفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال. » (ص ١٥٥).

والغريب أن يقرر القاضي هذه القضية مع إنكاره قدم العالم بقدم القادر الصانع!

٢ ــ الله عالم

الله عالم لأنه صحّ منه الفعل المحكم، وصحة الفعل المحكم دليلٌ على كونـــه عالمـــاً. والفعل المحكم هو كل فعل واقع من فاعل على وجهٍ لا يتأتى من سائر القادرين، وفي الأكثـــر إنما يظهر ذلك في التأليف، بأن يقع بعض الأفعال إثر بعض.

« وهذه الدلالة مبنية على أصليْن:

أحدهما: أنه تعالى قد صحّ منه الفعل المحكم؛

والثاني: أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً.

أما الذي يدل على أنه تعالى قد صحّ منه الفعل المحكم فهو خلقه للحيوانات مع ما فيها من العجائب وإدارته للأفلاك وتركيب بعضها على بعض، وتسخيره الرياح، وتقـــديره الشـــتاء والصيف...

وأما الذي يدل على أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً فهو أنا وجدنا في الشاهد قادرين: أحدهما قد صح منه الفعل المحكم كالكاتب،

والآخر تعذر عليه كالأمي. فمن صحّ منه ذلك فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور، وليس ذلك الأمر إلاَّ صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه عالماً، لأن الذي يشتبه الحال فيه ليس إلاَّ كونه ظاناً ومعتقداً، وذلك مما لا تأثير له في إحكام الفعل. ألا ترى أن أحدنا في أول ما يمارس الكتابة ويتعلمها قد يظنها ويعتقدها، ثم لا يتأتى منه إيقاعها على هذا الوجه المخصوص. فصحّ بهذا أن يكون صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً في الشاهد. وإذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في الغائب، لأن طرق الدلالة لا تختلف غائباً وشاهداً » (« شرح الأصول الخمسة »، ص ١٥٦ ــ ١٥٧).

وهنا قد يعترض بأن في أفعال الله ما لا يظهر فيه الإحكام والاتساق، مثل كثير من الصور القبيحة الناقصة.

والرد على هذا أن يقال: إن ما ليس بمحكم من الأفعال قد يوجد من العالِم، كما قد يوجد ممن ليس بعالم. وليس يجب إذا وجد في أفعال الله ما لا يظهر فيه الإحكام والاتساق أن يدل على أنه ليس بعالم، وإنما يدل على كونه قادراً فقط.

« فإن قيل: إذا كان الله قادراً على أن يخلق هذه الصور في غاية الحسن والتمام، فما الوجه في خلقها ناقصة قبيحة؟

قلنا: الغرض حِكمي (أي لحكمةٍ).

فإن قيل: وما ذلك الغرض؟

قلنا: ليكون لطفاً لنا في أداء الواجبات. يبين ذلك ويوضحه أن الله تعالى إذا خلقنا وأنعم علينا بضروب النعم وكلفنا الشكر عليها، فلا بدَّ من أن يفعل بنا ما نكون عنده أقرب إلى أداء الشكر عليها. فقد خلق هذه الصور غير تامة ليدعونا إلى الشكر على النعم، إذ المعلوم أن أحدنا إذا رأى صورة ناقصة قبيحة فإنه يكون عند ذلك أقرب إلى أداء الشكر

الواجب على تحسين صورته وإتمام خلقه » (ص ١٥٨ ــ ١٥٩).

ومعنى هذا أن السبب في إيجاد الله للصور القبيحة هو أن تكون هذه منبهة ذوي الصور الحسنة للشكر على ما أنعم الله عليهم!

وهو تعليل واهٍ، غير جدير بمن يرى أن على الله فعل الأصلح. وإلاَّ فمعناه أن الله خلق المرض ليشكره الصحيح على صحته، وخلق القبح ليشكره الخَيِّر على الخَيْر، وخلق الفقر ليشكره الغنيُّ على الغِنَى! ومن الواضح أنه لا يمكن أن يكون الطريق إلى فعلٍ حسنٍ أمراً قبيحاً.

٣ ــ الله حيّ

لما ثبت أن الله عالم قادر، وجب أن يكون حياً.

والدلالة هنا مبنية على أصلين:

الأول: أن الله عالم قادر؛

الثاني: أن العالم القادر لا يكون إلاَّ حياً.

والأصل الأول سبق البرهان عليه. « أما الثاني فهو أنّا نرى في الشاهد ذاتيْن: أحدهما صحّ أن يقدر ويعلم كالواحد منا؛ والآخر لا يصح أن يقدر ويعلم كالجماد. فمن صحّ (له) ذلك فارق من لا يصح (له ذلك) من الأمور، وليس ذلك الأمر إلاَّ صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه حياً. فإذا ثبت هذا في الشاهد، ثبت في الغائب، لأن طرق الدلالة لا تختلف شاهداً وغائباً » (ص ١٦١).

٤ ــ الله موجود

وإثبات هذه الصفة مثل إثبات صفة الحياة بأن يقال إنه عالم قادر، والعالم القادر لا يكون إلاَّ موجوداً.

والموجود هو المختص بصفةٍ تظهر عندها الصفات والأحكام.

وكان أبو عبد الله الحسين بن علي البصري يعرّف الموجود بأنه: الكائن الثابت. وبهذا أيضاً كان يقول المعتزلة البغداديون. ويعترض القاضي على هذا التعريف لأن قولنا: « موجود » ـ أظهر منه، ومن حق الحدّ أن يكون أظهر من المحدود. ثم إن في هذا التعريف تكراراً، لأن الكائن هو الثابت، والثابت هو الكائن. ويلاحظ ثالثاً « أن الكائن إنما يستعمل في الجوهر الذي حصل في حيّز، فكيف يصح تحديد الموجود به » (ص ١٧٦).

٥ ـ الله قديم

القديم ـ كما قلنا من قبل ـ هو في اصطلاح المتكلمين: ما لا أول لوجوده، والله هو الموجود الذي لا أول لوجوده، ولهذا وصف بأنه قديم.

والدليل على ذلك أنه « لو لم يكن قديماً كان محدثاً، لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين، فإذا لم يكن أحدهما كان على الآخر لا محالة. » فلو كان القديم تعالى مُحْدَثاً لاحتاج إلى مُحْدِث، وذلك المحدث إما أن يكون قديماً أو محدثاً. فإن كان محدَثاً كان الكلام في محدثِه كالكلام فيه. فاما أن يُنْتَهَى إلى صانعٍ قديم على ما نقوله، أو يتسلسل إلى ما لا نهاية ولا انقطاع من المحدثين ومحدثي المحدثين. وذلك يوجب أن لا يصح وجود شيء من هذه الحوادث. وقد عُرِف خلافُه.

فإن قيل: ومن أين ذلك؟

قلنا: لأن ما وقف وجوده على وجود ما لا انقطاع له ولا تناهِيَ ـ لم يصح وجوده، ويقتضي ما ذكرناه من استحالة حدوث شيء من هذه الحوادث. ألا ترى أن أحدنا لو قال: لا آكل هذه التفاحة ما لم آكل تفاحات لا تتناهى، لم يصح أكله لهذه التفاحة قط، لمّا وقف

ذلك على وجود ما لا يتناهى. كذلك لو قال إني لا أدخل هذه الدار حتى أدخل دوراً لا تتناهى، فإنه لا يدخلها البتة لما ذكرناه. فلما وجدت هذه الحوادث صح إنها مستندة إلـــى صـــانع قـــديم تنتهي إليه الحوادث » (ص ١٨١ ــ ١٨٢).

كيفية استحقاق الله لهذه الصفات

ذكرنا من قبل في مواضع عدة الخلاف في هذه المسألة. وحســبنا هنـــا أن نـــذكر أن القاضي عبد الجبار أخذ بمذهب أبي علي الجبائي وهو أن الله تعالى يستحق الصـــفات الأربـــع التي هي كونه: قادراً، عالماً، حياً، موجوداً ــ يستحقها لذاته. وكان ابنه أبو هاشم يقـــول إنـــه يستحقها لما هو عليه في ذاته. وكان أبو الهذيل يقول إنه تعالى عالم بعلم هو هو « وأراد بـــه ما ذكره الشيخ أبو علي، إلاَّ إنه لم تتلخص له العبارة[١] ».

ويفند القاضي رأي الأشعري الذي « أطلق القول بأنه تعالى يســتحق هــذه الصـــفات لمعان قديمة، لوقاحته وقلة مبالاته بالإسلام والمسلمين » (الموضع نفسه) ـــ فيقـــول « إنـــه تعالى لو كان يستحق هذه الصفات لمعان قديمة ــ وقد ثبت أن القديم إنما يخالف مخالفه بكونه قديماً، وثبت أن الصفة التي تقع بها المخالفة عند الافتراق بها تقع المماثلة عند الاتفاق، وذلـــك يوجب أن تكون هذه المعاني مِثْلاً لله تعالى، حتى إذا كان القديم تعالى عالماً لذاته، قادراً لذاتـــه ــ وجب في هذه المعاني مثله، ولوجب أن يكون الله تعالى مثلاً لهذه المعاني ــ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً،

---

١ « شرح الأصول الخمسة »، ص ١٨٣.

لأن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر الصفات؛ بل كان يجب أن يكون كل واحد مِثلاً لصاحبه، وكان يلزمهم العلمُ بصفة الحياة والقدرة وغيرهـا، حتـى يقـع الاستغناء بواحدة منها عن سائرها » (ص ١٩٥ ــ ١٩٦).

ويبين القاضي الأصول التي يقوم عليها هذا البرهان، ويبرهن عليها، ويرد علـى مـا يرد عليها من إلزامات.

وجملة القول أنه « لو كان الله حياً بحياة، والحيـاة لا يصـح الإدراك بهـا إلاَّ بعـد استعمال محلها في الإدراك ضرباً من الاستعمال، لوجب أن يكون القديم تعالى جسماً. وذلـك محال. وكذلك الكلام في القدرة، لأن القدرة لا يصح الفعل بها إلاَّ بعد استعمال محلها في الفعل أو في سببه ضرباً من الاستعمال، فيجب أن يكون الله تعالى جسماً ومحلاً للأعراض. وذلك لا يجوز » (ص ٢٠٠ ــ ٢٠١).

ما يجب نفيه عن الله من الصفات

أ ــ الله لا يجوز أن يكون جسماً

ويتحدث القاضي عبد الجبار عما يجب نفيه عن الله من الصفات؛ وأول ذلـك أنـه **لا يجوز أن يكون جسماً**. ويعرف الجسم بأنه « ما يكون طويلاً عريضاً عميقاً، ولا يحصل فيـه الطول والعرض والعمق إلاَّ إذا تركب من ثمانية أجزاء: بأن يحصل جزآن في قبالـة النـاظر ويسمى طولاً وخطاً، ويحصل جزآن آخران عن يمينه ويساره منضـمان إليهمـا، فيحصـل العرض ويسمى سطحاً أو صفحة. ثم يحصل فوقها أربعة أجزاء مثلها

فيحصل العمق. وتسمى الثمانية أجزاء المركبة على هذا الوجه جسماً. » (ص ٢١٧).

والدليل على أن الله لا يمكن أن يكون جسماً هو أنه لو كان الله جسماً لكان محدثاً. وقد أثبتنا أن الله قديم. فلا يمكن أن يكون جسماً. ذلك أن الأجسام كلها يستحيل انفكاكها من الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون. وما لم ينفك من الحوادث يجب أن يكون حادثاً لا محالة.

وللمخالف في هذا الباب شُبَهٌ من جهة العقل، وأخرى من جهة السمع.

أما الشبه التي من جهة العقل فهي:

١ ــ قالوا أولاً: قد ثبت أنه تعالى قادر، والعالم القادر لا يكون إلاّ جسماً، دليله الشاهد. ويرد على هذه الشبهة فيقول: « إن الواحد منا إذا كان عالماً قادراً فيجب أن يكون جسماً، لعلةٍ، وتلك العلة مفقودة في حق القديم تعالى، وهو أن أحدنا عالم بعلم وقادر بقدرة، والعلم والقدرة يحتاجان في الوجود إلى محل مبني ببنية مخصوصة. والمحل المبني على هذا الوجه لا بدَّ من أن يكون جسماً. وليس كذلك القديم تعالى، لأنه عالِمٌ لذاته، قادرٌ لذاته؛ فلا يجب إذا كان عالماً قادراً أنْ يكون جسماً » (ص ٢٢٥).

٢ ــ وقالوا أيضاً: « المعقول إما الجسم، وإما العَرَض. والقديم تعالى يستحيل أن يكون عَرَضاً. فيجب أن يكون جسماً ».

ويرد على هذه الشبهة فيقول: « ما تعنون بالمعقول؟ إن أردتم المعلوم فيه وقع النزاع. وهلا جاز أن يكون هاهنا ذاتٌ معلومٌ مخالف للأجسام والأعراض، وهو القديم تعالى؟ وإن أردتم به ما يمكن اعتقاده، فهو نفس التنازع فيه أيضاً. وهلا جاز أن يكون ها هنا ذاتٌ يمكن اعتقاده ولا يكون جسماً ولا عرضاً، وهو الله تعالى؟ » (ص ٢٢٥).

وأما الشبه التي من جهة السمع فكثيرة:

١ ــ منها قوله تعالى: « الرحمن على العرش استوى » (سورة طه، آية ٥) قالوا: الاستواء هو القيام والانتصاب، وهاتان من صفات الأجسام، فيجب أن يكون الله جسماً.

والرد على هذا أن يقال إن الاستواء هنا بمعنى الاستيلاء والغلبة، وذلك مشهور في اللغة، قال الشاعر:

فلما علونا واستوينا عليهم   تركناهُمُ صَرعى لنَسرٍ وكاسر

وقال آخر:

قد استوى بشرٌ على العراق   من غير سيفٍ ودمٍ مُهْراق
فالحمد للمهيمن الخلاّق

ويمكن أن يقال أيضاً إلى العرش هنا بمعنى المُلك، وذلك ظاهر في اللغة إذ يقال: ثُلَّ عرش بني فلان، أي زال ملكهم. وقال الشاعر:

إذا ما بنوا مروان ثُلَّتْ عروشهم   وأوْدَتْ كما أوْدَتْ إيادٌ وحِمْيَرُ

٢ ــ ومنها قوله تعالى: « ولتصنع على عيني » (سورة طه، آية ٣٩) قالوا: أثبت لنفسه العين، وذو العين لا يكون إلا جسماً.

والجواب على ذلك أن المراد به: لتقع الصنعة على علمي. إذ العين تورد بمعنى العلم، يقال: جرى هذا بعيني، أي: جرى بعلمي.

٣ ــ وتعلقوا بقوله تعالى: « كل شيء هالكٌ إلاَّ **وجهه** » (سورة القصص، آية ٨٨) قالوا: فأثبت لنفسه الوجه، وذو الوجه لا يكون إلاَّ جسماً.

والجواب عن هذا أن المراد به هو: كل شيء هالكٌ إلاَّ ذاته، أي نفسه. والوجه بمعنى: الذات ــ مشهورٌ في اللغة؛ يقال: وجه هذا الثوب جيد، أي ذاته جيدة.

٤ ــ وتعلقوا بقوله تعالى: « لِما خَلَقْتُ **بيــديَّ** استكْبَرْتَ » (سورة ص، آية ٧٥) قالوا: فأثبت لنفسه اليدين؛ وهذا يدل على كونه جسماً.

والجواب عنه أن اليدين هاهنا بمعنى القوة، وذلك ظاهر في اللغة، يقال ما **لــي** علــى هذا الأمر يد، أي قوة. وهذا مستعمل في اللغة، قال الشاعر:

فقالا شفاك الله! والله ما بنا　　لما حملت منك الضلوع يدان

٥ ــ وتعلقوا بقوله تعالى: « بل **يداه** مبسوطتان » (سورة المائدة ٦٤) قــالوا: فأثبــت لنفسه اليد، وذو اليد لا يكون إلاّ جسماً.

والجواب عن ذلك أن اليد ها هنا بمعنى النعمة وهو ظاهر كثيراً في اللغة.

٦ ــ وبقوله تعالى: « يا حسرتا على ما فَرَّطْتُ في **جَنْبِ** الله » (سورة الزمــر، آيــة ٥٦) قالوا: وذو الجنب لا يكون إلاَّ جسماً.

والجواب عنه أن الجنب معناه هنا: الطاعة، وذلك مشهور في اللغة، يقــال: اكتســبت هذه الحال في جنب فلان، أي في طاعته وخدمته.

٧ ــ وبقوله تعالى: « والسموات مطويّات بيمنيه » (سورة الزمر، آيــة ٦٧) قــالوا: وذو اليمين لا يكون إلاَّ جسماً.

والجواب أن اليمين هنا بمعنى القوة، وهذا ظاهر في اللغة، قال الشاعر:

رأيت عَرَابة الأوسيّ يســمو　　إلى العليــاء منقطع القرين
إذا ما رايــة رفعت لمجــدٍ　　تلقــاها عرابــة باليميــن

٨ ــ وتعلقوا بقوله تعالى: « وجاء ربك » (سورة الفجر، آية ٢٢) قالوا: فالله وصــف نفسه بالمجيء، والمجيء لا يُتصوَّر إلاَّ من الأجسام.

والجواب عن ذلك أن الله ذكر نفسه وأراد غيره جرياً على عادتهم في حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، كما قال تعالى: « واسأل القرية » (سورة يوسف، آية ٨٢) يعنــي: أهل القرية.

ب ــ الله لا يجوز أن يكون عَرَضاً

كذلك لا يجوز أن يكون الله عَرَضاً. والعرض في الاصطلاح هو ما يَعْرِض في الوجوه، ولا يجب لُبْثُه كلُبث الجواهر والأجسام.

لأنه لو كان الله عرضاً « لكان لا يخلو: إما أن يكون شبيهاً بالأعراض جملةً، وذلك يقتضي كونه على صفات متضادة ــ وذلك محال، أو يكون شبيهاً ببعضها دون بعض ــ وذلك يقتضي أن يكون القديم تعالى محدثاً مثلها، أو هي قديمة مثل الله تعالى. وكلا القولَيْن فاسد، لأنّا قد بيّنا قِدَم القديم وحدوث الأعراض.

« وإن شئت قلت: الأعراض على ضربيْن: باقٍ، وغير باقٍ. ولا يجوز أن يكون القديم تعالى من قبيل ما لا يبقى لما قد مرّ من قبل، ولا أن يكون من قبيل ما يبقى لأنه ما من شيء منها إلاَّ وهو مختص بحكم، وذلك الحكم مستحيل على الله تعالى » (ص ٢٣١).

وبالجملة، الأعراض حادثة، والله قديم، فلا يمكن أن يكون الله عَرَضاً.

جـ ــ لا يجوز رؤية الله

كان الأشعرية يقولون « إن الله تعالى يكون مرئياً للمؤمنين في الآخرة. وقالوا بجواز رؤيته في كل حال ولكل حيّ من طريق العقل، ووجوب رؤيته للمؤمنين خاصة في الآخرة من طريق الخبر. وهذا خلاف قول من أحال رؤيته من القدرية (= المعتزلة) والجهمية، وخلافُ قولِ مَن زعم أنه يرى في الآخرة بحاسّة سادسة كما ذهب إليه ضرار بن عمرو، وخلاف قول من زعم أن الكفرة أيضاً يرونه كما قال ابن سالم البصري[١] »،

١ عبد القاهر البغدادي: « الفرق بين الفرق »، ص ٢٠٢. القاهرة ١٩٤٨.

رئيس السالمية، وهي فرقة من المشبّهة.

وقد اجتمعت المعتزلة على أن الله لا يرى بالأبصار؛ ثم اختلفوا هل يرى بالقلوب:

« فقال أبو الهذيل وأكثر المعتزلة: إن الله يُرَى بقلوبنا، بمعنى أنّا نعلمه بها. وانكر ذلك الفُوطي وعبّاد (بن سليمان).

وقالت المعتزلة والخوارج وطوائف من المرجئة وطوائف من الزيدية: إن الله لا يُرَى بالأبصار في الدنيا والآخرة، ولا يجوز ذلك عليه[1]. »

وقد استدل القاضي على صحة رأي المعتزلة ــ بالعقل والسمع معاً.

الاستدلال بالسمع:

بدأ بأن استشهد بالآية: « لا تدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار، وهو اللطيف الخبير » (سورة الأنعام، آية ١٠٣) وقال: « وجه الدلالة في الآية هو ما قد ثبت من أن الإدراك إذا قُرِن بالبصر لا يحتمل إلاّ الرؤية؛ وثبت أنه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر، ونجد في ذلك تمدحاً راجعاً إلى ذاته. وما كان في نفيه تمدح راجع إلى ذاته كان إثباته نقصاً، والنقائص غير جائزة على الله تعالى في حالٍ من الأحوال.

فإن قيل: ولِمَ قلتم إن الإدراك إذا اقترن بالبصر لم يحتمل إلاّ الرؤية؟

قلنا: لأن الرائي ليس بكونه رائياً حاله زائدة على كونه مدركاً، لأنه لو كان أمراً زائداً عليه لصحّ انفصال أحدهما عن الآخر، إذ لا علاقة بينهما من وجهٍ معقول. والمعلوم خلافه ». (« شرح الأصول الخمسة »، ص ٢٣٣ ــ ٢٣٤).

ووجه التمدح هنا هو كون الله رائياً دون أن يُرى.

ويستدل القائلون برؤية الله ــ بالآية: « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » (سورة القيامة، آية ٢٣).

١ الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، ج ١، ص ٢٦٥. القاهرة ١٩٥٠.

ويرد القاضي على استدلالهم بهذه الآية فيسألهم: « ما وجه الاستدلال بالآية؟ فإن قالوا: إنه تعالى بيّن أن الوجوه يوم القيامة تنظر إليه، والنظر هو بمعنى الرؤية ــ قلنا: لسنا نُسلّم أن النظر بمعنى الرؤية؛ فما دليلكم عليه؟ ــ فلا يجدون إلى ذلك سبيلاً.

ثم يقال لهم: كيف يُعْلَم أن يكون النظر بمعنى الرؤية، ومعلوم أنهم يقولون: نظرت إلى الهلال فلم أره. فلو كان أحدهما هو الآخر لتناقض الكلام ونَزّل منزلة القائل: رأيتُ الهلال وما رأيت، وهذا تناقض فاسد.

وبعدُ، فإنهم يجعلون الرؤية غاية للنظر، فيقولون: نظرتُ حتى رأيت. فلو كان أحدهما هو الآخر لكان أحدهما بمنزلة أن يجعل الشيء غايةً لنفسه. وذلك لا يجوز. ولذلك لا يصحّ أن يقال: رأيت حتى رأيت.

وبعدُ، فإنهم يعقبون النظر بالرؤية فيقولون: نظرت فرأيت. فلو كان أحدهما هو الآخر، لكان في ذلك تعقيب الشيء بنفسه، وينزل منزلة قولك: رأيت فرأيت. وهذا لا يستقيم.

وبعدُ، فإنهم ينوّعون النظر فيقولون: نظرتُ نظر راضٍ، ونظرت نظر غضبان، ونظرت نظر شزر. وعلى هذا قال الشاعر:

نظروا إليك بأعين مزوّرة نظر التيوس إلى شِفار الجازر[1]

وقال آخر:

تخبّرني العينان ما الصدر كاتم وما جَنَّ[2] بالبغضاء والنظر الشزر

١ شفار: جمع شفرة: نصل، سكين.
٢ جنَّ: ستر.

ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى: « وتراهم ينظرون إليك وهم لا يُبْصِرون » (الأعراف ١٩٨) ــ أثبت النظر ونفى الرؤية. فلو كان أحدهما بمعنى الآخر لتناقض الكلام، ونزل منزلة قول القائل: يرونك ولا يرونك. وهذا خُلفٌ من الكلام.

فإن قيل: إن ذلك مجاز لأنه ورد في شأن الأصنام، قلنا: إنه وإنْ كان كذلك، إلاَّ أن المجاز كالحقيقة في أنه لا يصح التناقض فيه.

وحاصل هذه الجملة أن النظر من الرؤية بمعنى الإصغاء من السماع، والذوق من إدراك الطعم، والشمّ من إدراك الرائحة...

فإن قيل: النظر المذكور في الآية إذا لم يُفدْ الرؤية فما تأويل الآية؟

قيل له: قد قيل إن النظر المذكور ها هنا بمعنى: الانتظار، فكأنه تعالى قال: وجوه يومئذ ناضرة، لثواب ربها منتظرة. والنظر بمعنى الانتظار قد ورَد، قال تعالى: « فَنَظِرةٌ إلى ميسرة » (البقرة ٢٨٠)، أي: فانتظارٌ. وقال عزّ وجلّ فيما حكى عن بلقيس: « فناظرة بم يرجع المرسلون » (النمل ٣٥) أي: منتظرة. وقال الشاعر:

فإن يَكُ صدرُ هذا اليوم ولّى   فإن غداً لناظره قريب

أي: لمنتظره.

وقال آخر:

وإنّ امرءاً يرجو السبيل إلى الغنى   بغيرك عن حدّ الغنى حد جابر
تراه على قربٍ، وإن بعد المدى   بأعين آمالٍ نواظر

وقال آخر:

وجوهٌ يوم بدرٍ ناظراتٌ   إلى الرحمنُ يأتي بالخلاص »

ذلك هو التأويل الأول. وتأويل ثانٍ هو « أن النظر بمعنى تقليب الحدقة الصحيحة »، فكأنه تعالى قال: « وجوه يومئذ ناظرة » ــ ذكر

نفسه وأراد غيره، كما قال في موضع آخر « واسأل القرية » أي أهل القرية، وقال: « إني ذاهب إلى ربي » أي إلى حيث أمرني ربي، وقال: « وجاء ربك » أي وجاء أمر ربك. وقال عنترة:

هلا سألتِ الخيل يا ابنة مالك إن كنت جاهلةً بما لم تعلمي

أي: أرباب الخيل. وقال آخر:

سَلِ الرَّبْعَ أنّى يممَتْ أمُّ مالك وهل عادةٌ للرَّبْع أن يتكلَّما

والتأويلان مرويان عن أمير المؤمنين عليه السلام، وعن عبد الله بن عباس، وجماعة من الصحابة والتابعين.

قالوا على التأويل: إن هذه الآية وردت في شأن أهل الجنة؛ فكيف يجوز أن يكون بمعنى الانتظار، لأن الانتظار يتضمن الغم والمشقة، ويؤدي إلى التنغيص والتكدير، حتى يقال في المثَل: الانتظار يورث الاصفرار، والانتظار (هو) الموت الأحمر. وهذه الحالة غير جائزة على أهل الجنة.

وجوابنا: أن الانتظار لا يقتضي تنغيص العيش على كل حال، وإنما يوجب ذلك متى كان المنتظر لا يتعين وصول ما ينتظره إليه، أو يكون في حَبْس ولا يدري متى يتخلص من ذلك، وهل يتخلص أم لا، فإنه والحال هذه يكون في غم وحسرة. فإما إذا تيقن وصوله فلا يكون في غم وحسرة، خاصة إذا كان في حال انتظاره في أرغد عيش وأهنأه. ألا ترى أن من كان على مائدة وعليها ألوان الطعام اللذيذة يأكل منها ويلتذ بها، وينتظر لوناً آخر ويتيقن وصوله إليه، فإنه لا يكون في تنغيص ولا تكدير، بل يكون في سرور متضاعف، حتى لو قدم إليه الأطعمة كلها لتبرّم بها؟ كذلك حالُ أهل الجنة: لا يكونون في غم وتنغيص إذا كانوا يتيقنون وصولهم إلى ما ينتظرون على كل حال. » (ص ٢٤٢ ــ ٢٤٨).

تلك هي الأدلة السمعية، وهي كما ترى تنحصر في التمسك بالآية: « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار »، وتأويل للآية التي يتمسك بها الخصوم، وهي: « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ». وتأويله للآية الثانية محتمل، ولكنه غير قاطع.

أما الأدلة العقلية فقد « بدأ منها بدلالة المقابلة، وتحريرها هو أن الواحد منا راء بحاسة، والرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلاَّ إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل. وقد ثبت أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً، ولا حالاً في المقابل، ولا في حكم المقابل.

وهذه الأدلة مبنية على أصول:

أحدها: أن الواحد منا راء بالحاسة؛

والثاني: أن الرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلاَّ إذا كان مقابلاً، أو حالاً في المقابل، أو في حكم المقابل؛

والثالث: أن القديم تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل.

أما الأول: فالذي يدل عليه أن أحدنا متى كان له حاسة صحيحة، والموانع مرتفعة، والمدرك موجود ــ يجب أن يرى. ومتى لم يكن كذلك استحال أن يرى. فيجب أن يكون لصحة الحاسة في ذلك تأثيرٌ، لأن بهذه الطريقة يُعْلَم تأثير المؤثرات من الأسباب والعلل والشروط.

وأما الكلام في أن الرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلاَّ إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل ــ فهو أن الشيء متى كان مقابلاً للرائي بالحاسة أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل، وجب أن يُرى؛ وإذا لم يكن مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل لم يَرَ. فيجب أن تكون المقابلة أو ما في حكمها شرطاً في الرؤية، لأن بهذه الطريق يُعْلَم تأثير الشرط.

وأما الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً، ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل ــ فهو أن المقابلة والحلول إنما تصح على

الأجسام والأعراض، والله تعالى ليس بجسم ولا عرض. فلا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل. » (ص ٢٤٨ ـــ ٢٤٩).

ويشير إلى ما ذهب إليه ضرار بن عمرو من أننا نرى القديم تعالى بحاسة سادسة، فيقول:

« فإن قيل: هلا جاز أن نرى القديم تعالى بحاسة سادسة، فلا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل، لأن تلك الحاسة بخلاف هذه الحواس؟

قلنا: مخالفة تلك الحاسة لهذه الحواس ليست بأكبر من مخالفة هذه الحواس بعضها لبعض، فإن فيها شهلاً وزرقاً وملحاً، ومعلوم أن هذه الحواس مع اختلافها واختلاف بنائها متفقة في أن لا يرى الشيء بها إلاَّ إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل. على أنه لا دلالة تدلّ على تلك الحاسة، فلا يصح إثباتها. فلو جاز أن يرى القديم تعالى بحاسة سادسة، لجاز أن يذاق بحاسة سابعة، وأن يلمس بحاسة ثامنة، وأن يُشَم بحاسة تاسعة، ويُسمع بحاسة عاشرة ـــ تعالى عن ذلك علواً كبيراً! » (ص ٢٥٢ ـــ ٢٥٣).

وبعد أن قرّر القاضي أدلته لنفي رؤية الله، أورد شُبَه القائلين بأن الله يُرى، وهي شبه سمعية تعتمد على آيات من القرآن وأحاديث منسوبة إلى النبي؛ وشبه عقلية. وفنّدها بتوسع وتفصيل بالغين (ص ٢٦١ ـــ ٢٧٧) مما يدل على اهتمامه البالغ بهذه المسألة، وهذا يؤذن بأنها من المسائل التي كانت مثار نزاع واضح في عصره.

نفي الثاني عن الله

ثم يأخذ القاضي، بعد أن نفى رؤية الله ونفى أنه جسم، في نفي أن

لله ثانياً، مثبتاً أن الله تعالى واحد لا ثاني له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفياً وإثباتاً على الحدّ الذي يستحقه.

ومعنى أنه واحد ها هنا هو أنه لا يشاركه غيره فيما يختص به من صفات.

ويبين أن المذاهب في هذه المسألة لا تخلو:

١ ــ من القول بأن مع الله قديماً يشاركه في صفاته ــ ولا قائل بهذا القول؛

٢ ــ أو القول بأن مع الله قديماً ثانياً يشاركه في بعض صفاته ــ والقائل بهذا المذهب: الديصانية، والمانوية، والمجوس.

ويبدأ بوضع تفنيد عام لكلا المذهبين الأول والثاني. فيقول: « لو كان مع الله تعالى قديم ثانٍ لوجب أن يكون مِثْلاً له، لأن القِدَم صفة من صفات النفس (= الذات)، والاشتراك فيها يوجب التماثل والاشتراك في سائر صفات النفس (= صفات الذات). وإذا كان كذلك، والقديم تعالى قادر لذاته، وجب أن يكون الثاني أيضاً قادراً لذاته، فيجب صحة وقوع التمانع بينهما، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد. ومن حقه أيضاً أن يحصل مقدوره إذا حصل داعيه إليه ولا منع، وذلك يوجب ما ذكرناه.

وإذا ثبت هذا، فلو قُدّر وقوعُ التمانع بينهما: بأن يريد أحدهما تحريك جسمه والآخر يريد تسكينه ــ لكان لا يخلو: إما أن يحصل مرادهما، وذلك يؤدي إلى اجتماع الضديْن؛ أو لا يحصل مرادهما، وذلك يقدح في كون الواحد الذي يثبت بالدلالة قادراً لذاته، أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر. فمن حَصَل مُرادُه فهو الإله، ومن لم يحصل مراده فهو الممنوع. والممنوع متناهي المقدور قادر بقدرة. والقادر بالقدرة لا يكون إلاَّ جسماً. وخالق العالم لا يجوز أن يكون جسماً.

وهذه الدلالة مبنية على أصول:

منها: أن القديم قديمٌ لنفسه،

ومنها: أن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب التماثل والاشتراك في سائر الصفات؛

ومنها: أن من حق كل قادرِيْن صحةَ وقوع التمانع بينهما؛

ومنها: أن من حق القادر على الشيء إذا دعاه الداعي أن يحصل لا محالة، حتى (إنه) لو لم يحصل لخرج عن كونه قادراً؛

ومنها: أن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد؛

ومنها: أن من لم يحصل مراده يكون ممنوعاً متناهي المقدور؛

ومنها: أن متناهي المقدور لا بدَّ من أن يكون قادراً بقدرة؛

ومنها: أن القادر بالقدرة لا بدَّ من أن يكون جسماً؛

ومنها: أن خالق العالم لا يجوز أن يكون جسماً. »

وقد تقدم الكلام في أن القديم قديم لنفسه، وأن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب التماثل والاشتراك في سائر الصفات.

« وأما الكلام في أن من حق كل قادرَيْن صحة وقوع التمانع بينهما فهو لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضدّه إذا كان له ضد، وإذا قدر عليه صح وقوع التمانع بينهما...

فإن قيل: وما التمانع؟ قلنا: هو أن يفعل كلٌّ واحدٍ من القادرَيْن ما يمنع به صاحبه.

وأما الكلام في أن من حق القادر على الشيء إذا دعاه الداعي إليه أن يحصل لا محالة ــ فظاهرٌ، لأن الواحد منا إذا كان جائعاً وبين يديه طعامٌ شهي لذيذ، وكان له داعٍ إلى أكله، لا بد من أن يأكله؛ حتى (أنه) لو لم يأكله لخرج عن كونه قادراً.

وأما الكلام في أن من لم يحصل مراده فإنه يكون ممنوعاً ــ فظاهرٌ

لا إشكال فيه، لأنه لو لم يكن ممنوعاً لحصل مراده، فلما لم يحصل؛ دل على أنه ممنوع.

وأما الكلام في أن الممنوع متناهي المقدور، فهو أنه لو لم يكن كذلك لحصل مراده، فلما لم يحصل مراده دلَّ على أن مقدوره قد تناهى. ألا ترى أن أحدنا إذا حاول حمل الثقيل فلا بدَّ من أن تكون قدرته زائدة على ثقله حتى يمكنه رفعه، ومتى لم يمكن رفعه عُلِم أن مقدوره قد تناهى؟

وأما الكلام في أن متناهي المقدور قادرٌ بقدرة، فهو أن الذي يحصر المقدورات في الجنس والعدد إنما هو القدرة. فإذا تناهى مقدوره دل على أنه قادر بقدرة.

وأما الكلام في أن القادر بالقدرة لا بد من أن يكون جسماً، فهو أن القدرة لا يصح الفعل بها إلاَّ بعد استعمال محلها في الفعل ــ أو في سببه ــ ضرباً من الاستعمال. ألا ترى أنه لا يمكننا رفع الثقيل بما في أيدينا من القدرة إلاَّ بعد أن نستعملها في الفعل أو في سببه نوعاً من الاستعمال؟ فإذا كان كذلك، وجب أن يكون جسماً.

وأما الكلام في أن خالق العالم لا يجوز أن يكون جسماً، فقد تقدم » (٢٧٨ ــ ٢٨٠).

وبعد تقرير هذه الدلالة العامة المفندة لمذهبي القائليْن بأن الله ثانياً ــ أخذ في تفنيذ المذاهب المختلفة:

١ ــ فبدأ **بالمانوية والديصانية والمرقيونية والمجوس** ــ ووضعهم جميعاً تحت اسم الثنوية dualisme.

والخلاف بينهم كما عرضه القاضي عبد الجبار هو أن:

أ ــ المانوية قالوا بإلهيْن: النور والظلمة، وأنهما حيّان؛ وقديمان؛ والعالم ممتزج منهما؛

ب ــ والديصانية أثبتوا النور والظلمة، وقالوا إن النور حي، والظلمة موات؛ وكلاهما قديم.

جـ ــ والمرقيونية أثبتوا ثالثاً مع النور والظلمة لأنهم لما رأوا أن العالم ممتزج منهما، قالوا: لا بد من مازج يمزجه، فأثبتوا الثالث.

د ــ والمجوس هم من الثنويّة « إلاَّ أنهم يغيرون العبارة، فيسمون النور: يزدان، والظلمة: أهرمن. ثم اختلفوا: فمنهم من قال بقدم الظلمة ومنهم من قال بقدم يزدان وحدوث أهرمن.

ثم اختلفوا في كيفية حدوثه: فمنهم من قال إنه حدث من عفونات الأرض، ومنهم من قال: لا، بل حدث من فكرته الرديئة، فإن يزدان لما استوى له الأمر واستتب، فكر في نفسه فقال: لو كان مضادٌ ينازعني، فكيف يكون حالي معه؟ فتولد من فكرته الرديئة هذه: أهرمن، فقال له: أنا منازِعُك ومخاصِمُك. وكادا يقتتلان. فَسَفر هناك ملك، فاصطلحا إلى أجلٍ معلوم. وعندهم أنه إذا جاء ذلك الوقت يغلب حينئذ يزدانُ أهرمن ويقتله، ويصفو له العالم. وعند هؤلاء الفرق الأربع أن النور مطبوع على الخير لا يقدر على خلافه، وأن الظلمة مطبوعة على الشر لا تقدر إلاَّ عليه. » (« شرح الأصول الخمسة »، ص ٢٨٤ ــ ٢٨٥).

وهذا التقرير للمذاهب الأربعة يتفق مع ما تورده المصادر العربية الأخرى:

فأبو عيسى الوراق ــ فيما نقله الشهرستاني[١] ــ يقول: « إن الحكيم ماني زعم أن العالم مصنوع مركب من أصليْن قديميْن، أحدهما نور، والآخر ظلمة؛ وأنهما أزليان لم يزالا ولن يزالا. وأنكر وجود شيء لا من أصل قديم. وزعم أنهما لم يزالا قوتين حسّاسين سميعين بصيرين، وهما مع ذلك في النفس والصورة والفعل والتدبير متضادان، وفي الحيز متحاذيان تَحاذِيَ الشخص والظل. وإنما تتبين جواهرهما وأفعالهما في هذا الجدول:

١ الشهرستاني: « الملل والنحل »، جـ ٢ ص ٨١ ــ ٨٣.

	النــور	الظلمــة
الجوهر	جوهره حسن فاضل كـريم نقـي طيب الريح حَسَن المنظر	جوهرها قبيح ناقص لئيم كدر خبيث منتن الريح قبيح المنظر
النفس	نفسه خيرة كريمة حكيمـة نافعـة عللة	نفسها شريرة لئيمة سفيهة ضارّة جاهلة
الفعل	فعلـه الخيـر والصـلاح والنفـع والسـرور والترتيـب والنظـام والاتفاق	فعلهـا الشـر والفسـاد والضـر والغـم والتشويش والتبتير والاختلاف
الحيّز	جهة فوق، وأكثرهم على أنه مرتفع من ناحية الشمال، وزعم بعضـهم أنه بجنب الظلمة	جهة تحت، وأكثرهم على أنها منحطة من ناحية الجنوب، وزعم بعضهم أنها بجنـب النور
الأجناس	أجناسه خمسة: أربعة منها أبـدان، والخامس روحها. فالأبـدان هـي النـار والنـور والـريح والمـاء، وروحها النسيم، وهي تتحرك فـي هذه الأبدان.	أجناسها خمسـة: أربعـة منهـا أبـدان، والخامس روحها: فالأبدان هـي الحريـق والظلمة والسـموم والضـباب. وروحهـا الدخان، وهي تدعى الهمامة، وهي تتحرك في هذه الأبدان
الصفات	حية طاهرة خيّـرة زكيـة. وقـال بعضهم: كون النور لم يزل علـى مثال هذا العالم لـه أرض وجـو. وأرض النور لم تزل لطيفة	خبيثة شريرة نجسة دنسة. وقال بعضـهم: كون الظلمة لم يزل على مثال هذا العـالم، لها أرض وجو. فأرض الظلمة لـم تـزل كثيفة على

على غير صورة هذه الأرض، بل هي على صورة جرم الشمس، وشـعاعها كشعاع الشمس؛ ورائحتها طيبة أطيب رائحة. وألوانها ألوان قوس قزح. ــــ وقال بعضهم: ولا شـيء إلاَّ الجسـم. والأجسام على ثلاثـة أنـواع: أرض النور، وهي حَمِئة. وهناك جسم آخـر ألطف منه، وهو الجـو، وهـو نفـس النور. وجسم آخر وهو ألطـف منـه، وهو النسيم، وهو روح النـور. قـال: ولم يزل يولد ملائكة وآلهـة وأوليـاء ليس على سبيل المناكحة، بل كما تتولد الحكمة من الحكيم، والنطق الطيب من الناطق. وملك ذلك العالم هو روحـه. ويجمع عالمه الخير والحمد والنور. »

غير صورة هذه الأرض، بل هي أكثف وأصـلب؛ ورائحتهـا كريهـة، أنـتن الروائح. وألوانها لـون السـواد. قـال بعضهم: ولا شيء إلاَّ الجسم. والأجسام على ثلاثة أنواع: أرض الظلمة وشيء آخر أظلم منه، وهو السَّموم. قال: ولـم تزل تولـد الظلمـة شـياطين أراكنـة وعفاريت، لا على سبيل المناكحة، بـل كما تتولد الحشـرات مـن العفونـات القذرة. وقال: وملك ذلـك العـالم هـو روحه. يجمع عالمه الشـرّ والذميمـة والظلمة.

أما الديصانيّة فيقول عنهم الشهرستاني (جـ ٢، ص ٨٨ ــ ٨٩): « أصحاب ديصان: أثبتوا أصليْن: نوراً وظلاماً. فالنور يفعل الخير قصداً واختياراً، والظلام يفعل الشر طبعاً واضطراراً. فما كان من خير ونفع وطيب وحُسْن فمن النور، وما كان من شرّ وضُرّ ونتن وقبح فمن الظلام. وزعموا أن النور حيّ عالم قادر حسّاس درّاك. ومنه يكون الحركة والحياة. والظلام ميّت جاهل عاجز جماد لا فعل ولا تمييز. وزعموا أن الشرّ يقع منه طباعاً وخرقاً. وزعموا أن النور جنس واحد، وكذلك الظلام جنس واحد؛ وأن إدراك النور إدراك متفق، وأن سمعه وبصره وسائر حواسه شيء واحد: فسمعه هو بصره، وبصره هو حواسُّه. وإنما قيل: سميع بصير لاختلاف التركيب، لا لأنهما في نفسيهما شيئان مختلفان. وزعموا أن اللون هو الطعم وهو الرائحة وهو المجسّة. وإنما وجدوه لوناً لأن الظلمة خالطته ضرباً من المخالطة ووجدوه طعماً لأنها خالطته بخلاف ذلك الضرب. وكذلك تقول في لون الظلمة وطعمها ورائحتها ومجستها. وزعموا أن النور بياض كله لم يزل يلقي الظلمة بأسفل صفحته منه، وأن الظلمة لم تزل تلقاه بأعلى صفحته منها. واختلفوا في المزاج والخلاص، فزعم بعضهم أن النور داخل الظلمة، والظلمة تلقاه بخشونة وغلظ. فتأذى بها وأحبّ أن يرققها ويلينها، ثم يتخلص منها وليس ذلك لاختلاف جنسهما، ولكن كما أن المنشار جنسه حديد وصفحته لينة وأسنانه خشنة. فاللين في النور، والخشونة في الظلمة، وهما جنس واحد، فتلطف النور بلينه حتى يدخل تلك الفُرج فما أمكنه إلاَّ بتلك الخشونة. فلا يتصور الوصول إلى كمال ووجودٍ إلاَّ بلينٍ وخشونة. وقال بعضهم: بل الظلام لما احتال حتى تشبث بالنور من أسفل صفحته، فاجتهد النور حتى يتخلص منه ويدفعها عن نفسه. فاعتمد عليه، فلجّج فيه، وذلك بمنزلة الإنسان الذي يريد الخروج من وحل وقع فيه فيعتمد على رجله ليخرج فيزداد لجوجاً فيه. فاحتاج النور إلى

زمان ليعالج التخلص منه والتفرد بعالمه.

وقال بعضهم إن النور إنما دخل الظلمة اختياراً ليصلحها ويستخرج منها أجزاءً صالحة لعالمه. فلما دخل تشبثت به زماناً، فصار يعمل الجور والقبيح اضطراراً، لا اختياراً. ولو انفرد في عالمه ما كان يحصل منه إلاَّ الخير المحض والحسن البحث. وفَرْقٌ بين الفعل الضروري والفعل الاختياري ».

وابن[1] ديصان هو كما يكتب في السريانية: برديصان (= ابن ديصان)، وهو اسم النهر الذي يخترق مدينة الرها. وكان شاعراً وفيلسوفاً، يكتب باللغة السريانية. ويذكر في تاريخ الكنيسة بوصفه أحد أساتذة النزعة الغنوصية.

وُلد في الرها في شمالي سوريا في ١١ يوليو سنة ١٥٤ بعد الميلاد، وكان أبواه فارسيين هاجرا من فارس إلى الرها في أيام الملك مَعْنو الثامن.

---

١ اعتمدنا هنا على مقال جوزيپي فورلاني G. Furlani في « دائرة المعارف الإيطالية » Enciclopedia Italiana، جـ ٦، ص ١٦٧ ب، ١٦٨ أ. وهاك المراجع المذكورة في آخر هذه المقالة:

a) W. Cureton: *Spicilegium Syriacum*, London 1855,
b) A. Merx: *Bardesanus von Edessa*, Halle 1863,
c) A. Hilgenfeld: *Bardesanes, der letzte Gnostiker*, Leipzig 1864,
d) F. Nau : *Une biographie inédite de Bardesane l'astrologue*, Paris 1897,
e) idem : *Le livre des lois des pays*, Paris 1899.
f) idem: Bardesanes, *Liber legum regionum* in *Patrologia Syriaca*, I, 2, Paris 1907,
g) G. Levi della Vida: *Il dialogo delle leggi dei paesi*, Roma 1921; idem, in *Riv. Trim. di Studi filos*. I, pp. 399-430,
h) Baumstark: *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, pp. 12-14.

وكانت أسرته وثنية. وبعد أن تلقى دراسة جيدة، رحل أهله إلى مبّوغ Gerapulis، وسكنوا في بيت كاهن وثني يُدعى أنودزبر، الذي أعجب بذكاء الطفل فاهتم به ورعاه. وفي سنة ١٧٩ تهيأت له الفرصة لسماع الأسقف اسطاسب وهو يشرح الكتاب المقدس للشعب. فأثار ذلك حب استطلاعه لمعرفة المسيحية، وتتلمذ على الأسقف الذي عمّده ورسمه شمّاساً. وفي نفس السنة ارتقى أبجر التاسع العرش. فمضى برديصان إلى بلاطه، ونال مكانة مرموقة وشهرة واسعة وصار له أتباع كثيرون خصوصاً بين الطبقات المثقفة في مدينة الرها. وصار برديصان مسيحياً متحمساً، وحارب آراء ڤلنتينوس الغنوصي، وتجادل مع مرقيون ودافع عن النصارى المضطهدين. ودعاه أحد أصدقاء الامبراطور كركلا إلى نبذ المسيحية، فرفض. وتوفي في الرها سنة ٢٢٢ م.

وصنف برديصان محاورات وكتباً باللغة السريانية، ترجمها الكثير من تلاميذه إلى اللغة اليونانية. وصنف محاورة عن القضاء والقدر، وجهها إلى الإمبراطور كركلا (أو إلى الأجبل Elagabal)؛ ورسائل ضد المرقيونية، وحوالي ١٥٠ مزموراً أو نشيداً دينياً، كان أهل الرها يحفظونها وينشدونها. ومن هنا عُدّ ابن ديصان مبدع الشعر السرياني. وألف كتاباً عن الهند، وآخر عن تاريخ أرمينية، ورسائل في علم النجوم. وتنسب إليه محاورة بعنوان: كتاب نواميس البلاد (كتاب ها ناموسي دثراواثا)، بقيت لنا منه أيضاً بعض المختارات في ترجمة يونانية. وقد حرره بالسريانية فلپوس تلميذه وفيه يدافع عن الاختيار وحرية الإرادة. وهذا الكتاب يعد أقدم أثر في الأدب السرياني، باستثناء ترجمة الكتاب المقدس. والمؤلف في هذا الكتاب يبرهن على أن الإنسان حرّ في أفعاله، وسيحاسب وفقاً لها في يوم الحساب. ويفرّق بين الأفعال الحرّة، والأفعال الكيانية (الكيان = الطبيعة) وهي القسرية.

ويشك الكثيرون في أن تكون هذه المحاورة من تأليف ابن ديصان

أو حتى من تأليف أحد تلاميذه.

وكان ابن ديصان يقول بالثنوية، إذ كان يرى أن الجسم الإنساني بطبعه شرير، ومرجع ذلك إلى تكوين العالم نفسه، فقد نشأ العالم وتكون في سلسلة من الصدورات من الموجود الأعلى، أبي الحياة الذي اتحد مع الهيولى فولد الرياح والروح، ومنها تولدت النار والماء. لكن الظلمة ــ وهي مبدأ الشر ــ أفسدت انسجام الكون، واتحدت بشدةٍ مع عناصر الخير، وهذه العناصر أعانها الله بمدد من الكلمة.

وفي مذهبه ملامح قوية من المذاهب الغنوصية ومن المانوية. ولهذا فإن القديس افرام[١] يجمع بين ماني ومرقيون وبرديصان في اتجاه مشترك. وبعض الباحثين المحدثين، مثل بوكرت[٢]، يرون في ابن ديصان سلفاً مباشراً للمانوية.

وقد استمر مذهب ابن ديصان زماناً طويلاً حتى القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) ودخلت فيه عناصر كثيرة جديدة ربما أخذت عن المانوية. وهذا هو الذي يبرز في عرض الشهرستاني لمذهبه.

* * *

أمّا مذهب المرقيونية فيقول عنه الشهرستاني (ج ٢، ص ٨٩ وما يليها) إن « المرقيونية أثبتوا أصليْن قديميْن أحدهما النور، والآخر الظلمة. وأثبتوا أصلاً ثالثاً هو المعدّل الجامع، وهو سبب المزاج، فإن المتنافرين المتضادين لا يمتزجان إلاَّ بجامع. وقالوا: الجامع دون النور في الرتبة

---

١ راجع
C. W. Mitchell: St. *Ephraim's prose refutations of Mani, Marcion, Bardaisan*. I, London 1912; II, 1921
2 F. C. Bukritt : *The religion of the Manicheans*, Cambridge, 1925.

وفوق الظلمة. وحصل من الاجتماع والامتزاج هذا العالم. ــ ومنهم من يقول: الامتزاج إنما حصل بين الظلمة والمعدِّل، إذ هو قريبٌ منها فامتزجت به لتتطيب به وتتلذّ بملا ذه. فبعث النور إلى العالم الممتزج روحاً مسيحية، وهو روح الله وابنه، تحنُناً على المعدل السليم الواقع في شبكة الظلام الرجيم، حتى يخلصه من حبائل الشياطين. فمن اتبعه فلا يلامس النساء، ولم يقرب الزهومات ــ أفلت ونجا. ومن خالفه خسر وهلك.

قالوا: وإنما أثبتنا المعدِّل، لأن النور الذي هو الله تعالى لا يجوز عليه مخالطة الشيطان. وأيضاً، فإن الضدّين يتنافران طبعاً ويتمانعان ذاتاً ونفساً. فكيف يجوز اجتماعهما وامتزاجهما؟ فلا بدَّ من مُعَدِّل تكون منزلته دون النور وفوق الظلام، فيقع المزاج معه.

وهذا على خلاف ما قاله المانوية، وإن كان ديصان أقدم. وإنما أخذ ماني منه مذهبه، وخالفه في المُعَدِّل. وهو أيضاً خلاف ما قال زرادشت فإنه يثبت التضاد بين النور والظلمة، ويثبت المُعَدِّل كالحاكم على الخصميْن الجامع بين المتضاديْن: لا يجوز أن يكون طبعه وجوهره من أحد الضديْن، وهو الله عز وجل الذي لا ضد له ولا ند.

وحكى محمد بن شبيب عن الديصانية أنهم زعموا أن المعدل هو الإنسان الحسّاس الدرّاك، إذ هو ليس بنور محض ولا ظلام محض. وحكى عنهم أنهم يرون المناكحة وكل ما فيه منفعة لبدنه وروحه حراماً. ويحترزون عن ذبح الحيوان لما فيه من الألم. » (ج ٢، ص ٨٩ ــ ٩٠).

فإذا رجعنا إلى المصادر غير العربية وجدنا أن مرقيون كان نُوتِياً يعمل في بحر البنطس، ولعله ولد في سينوب على البحر الأسود. وهناك رواية غير محتملة تقول إن والده كان أسقفاً مسيحياً وأن أباه هذا حَرَمه لأنه فسق بعذراء. وربما كانت هذه الرواية مبنية على سوء فهم لعبارة تتعلق بإفساده لبكارة الكنيسة وطهارتها. والأرجح أنه ولد وثنياً،

وأنه اعتنق المسيحية في رحلته إلى روما. وقد ولد في السنوات الأخيرة من القرن الأول الميلادي. وسافر إلى روما حوالي سنة ١٤٠ م، وكان على علاقة طيبة مع الطائفة المسيحية هناك، ويقول ترتليان (De Praesar. 30) إنه تبرع للكنيسة المسيحية بمبلغ مائتيْ ألف سِسْترس. ثم نشأت علاقات بينه وبين كردون، أحد رجال النزعة الغنوصية في روما، أشار إليها ايرينيه وترتليان وهبوليت ويوسابيوس القيسراني وابيفانيوس وكان لذلك أثره في الأزمة الروحية التي عاناها مرقيون، مما أدى إلى انفصال هذا الأخير عن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. ويذكر ترتليان أن نشاط مرقيون كان في أيام حكم أنطونينوس بيوس (١٣٨ — ١٦١ م). وكان انفصاله عن الكنيسة الكاثوليكية في يوليو سنة ١٤٤ م: ففي ذلك الشهر تقدم مرقيون أمام شيوخ الكنيسة، وعرض أمامهم اعتقاده بأنه من المستحيل التوفيق بين الإيمان الذي دعا إليه يسوع وبولس وبين التراث الديني الإسرائيلي الذي أقرّت به الكنيسة المسيحية، مستنداً إلى ما ورد في إنجيل لوقا من قول المسيح: « لا يمزّق المرء قطعة من ثوب جديد يضعها على ثوب قديم؛ ففضلاً عما في ذلك من تمزيق للجهد فإن القطعة المأخوذة من الجديد لا تتناسب أبداً مع القديم » (فصل ٥، عبارة ٣٦)، وقوله أيضاً: « الشجرة الطيبة لا تعطي ثمرة رديئة، والشجرة الرديئة لا تعطي ثمرة طيبة » (فصل ٦، عبارة ٤٣). فقال له الشيوخ إن من الممكن التوفيق بين هذيْن القوليْن من ناحية وبين دعوة المسيحية من ناحية أخرى؛ فلم يقتنع، وحرموه وأعادوا إليه المبلغ الذي تبرع به. ولم تصلنا أخبار عن نشاط مرقيون بعد ذلك. وتاريخ وفاته من المحتمل أن يكون حوالي سنة ١٦٠ ميلادية.

وقد فقدت مؤلفات مرقيون كلها؛ ولم تبق لنا معلومات عن مذهبه إلاّ في كتب خصومه، وعلى رأسها كتاب ترتليان الموسوم باسم: « ضد مرقيون » Adversus Marcionem. وهم يذكرون لمرقيون كتابيْن:

١ ــ « الآلة » Instrumentum؛ « المتقابلات » Antitheses. والكتاب الأول عبارة عن مجموعة من الكتابات المقدسة التي يعترف بها مرقيون؛ وهو يرفض جملةً كل أسفار العهد القديم، ولا يعترف من أسفار العهد الجديد إلاّ بإنجيل لوقا وبعشر رسائل للقديس بولس. وقد حاول كل من أ. هان A. Hahn، وت. اتسان Th. Zahn، وأدولف فون هرنك A. v. Harnack استعادة إنجيل مرقيون، خصوصاً على أساس المقالة الرابعة من كتاب « ضد مرقيون » لترتليان. والرواية التي استعادها فون هرنك خير هذه الروايات الثلاث المستعادة. وتبدأ الرواية بوعظ المسيح في كفر ناحوم، وتستمر حتى آخر ظهور للمسيح (اصحاح ٢٤: ٣٦ ــ ٤٩). وقد أسقط مرقيون من إنجيل لوقا الفصول (الاصحاحات) ١ ــ ٤: ٣٠ وكل المواضع في إنجيل لوقا التي بدت له أنها تتناقض مع آرائه، ورأى أنها منحولة (ذكر أم المسيح وأخوته؛ الإشارة إلى عناية الأب السماوي، حكاية الولد المتلاف؛ التنبؤ بعذاب المسيح؛ دخوله إلى أورشليم وطرده لتجار المعبد؛ التنبؤ بدمار أورشليم، الخ). ــ أما عن رسائل القديس بولس، فإن مرقيون لم يعترف منها إلاّ بالرسائل التالية: إلى أهل غلاطية، الرسالتيْن إلى أهل كورنثوس، الرسالة إلى أهل رومية، الرسالتين إلى أهل تسالونيك، الرسالة إلى أهل اللاذقية، وإلى أهل كولوسُ وإلى أهل فيلپوس، وإلى فيلامون. والرسالة إلى أهل اللاذقية هي المعروفة بالرسالة إلى أهل أفسوس. وهكذا فقد رفض مرقيون من رسائل بولس: الرسائل الرعوية، والرسالة إلى العبرانيين. وفضلاً عن ذلك فقد أسقط بعض الفقرات من الرسائل التي أقر بها، خصوصاً في الرسالة إلى أهل غلاطية، والرسالة إلى أهل رومية.

وكتاب « الآلة » قد كتبه مرقيون باليونانية. ولا نكاد نعلم شيئاً عن كتاب « المتقابلات » الذي ذكره ترتليان مراراً. ويرى فون هرنك أن هذا الكتاب الأخير كان مقسماً إلى قسميْن منفصلين تماماً: في الأول

منهما ناقش مرقيون العلاقات بين بولس وبين سائر الحواريين، وكذلك العلاقة بين إنجيل مرقيون والكتاب المقدس الكاثوليكي.

أما عن انتشار مذهب مرقيون، فإن الخصومات والردود العنيفة التي انطلقت من بلاد الغال، وافريقية واليونان وكريت وآسيا الصغرى ومصر تدل على انتشار مذهبه انتشاراً خطيراً، إلى حد أن أحد الباحثين وهو أمان Amann قال: « من المحتمل أنه في كل البلدان ذوات الأهمية نشأت كنيسة مرقيونية تعارض الكنيسة الكاثوليكية. وعلى كل حالٍ، ففي أوربا نجد كنائس مرقيونية بارزوة في القرنين الثالث والرابع بعد الميلاد. وفي الشرق استطاعت المرقيونية أن تثبت للمحنة التي أمرت بها أيام اضطهاد فالريان وديوكليسيان للمسيحية ـ وانتشرت المرقيونية ورسخت دعائمها، خصوصاً في جنوبي سوريا وفي فلسطين. ولما سيطرت المسيحية البيزنطية وأخذت تضطهد الفرق المسيحية الأخرى، نزحت المرقيونية إلى الأرياف وإلى داخل البلاد. ويبدو أنها تحالفت مع المانوية في الصراع ضد الكنائس المسيحية الرسمية. وهذا يفسّر الربط القويّ الذي نجده عند المؤلفين المسلمين بين المرقيونية والمانوية. وفي نهاية القرن الرابع وطوال القرن الخامس كانت المرقيونية خطراً كبيراً على المذاهب المسيحية الأخرى في المناطق التي يتكلم أهلها باللغة السريانية. ومن الواضح من أخبارها لدى المؤلفين المسلمين أنها استمرت قوية حتى القرن الحادث عشر الميلادي (الخامس الهجري)، ونجد لها آثاراً في خراسان في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي).

أما عن مذهب مرقيون، فنحن نعرف أنه يتلخص في النقط التالية:

أ ـ فيما يتعلق باللاّهوت: يقول مرقيون إن الإله الموصوف في أسفار « العهد القديم » (من الكتابات المقدس، وهي أسفار اليهودية) هو إله عادل، ولكنه يختلف وينحط درجةً عن الإله الذي دعا إليه يسوع،

وصفته الرئيسية هي الرحمة. فثم إذن إله العدل، وإله الرحمة.

وإله العدل هذا، إله قاس، لجأ إلى شريعة قاسية فرضها على الخليقة، وجعل أساسها القِصاص الذي يفرضه على أبناء الخاطئين إلى الجبل الرابع. وفي مقابل ذلك جاء إله المسيح رحيماً عطوفاً. فكيف يحق بعد هذا للكنيسة المسيحية أن تعترف بأسفار « العهد القديم » وتواصل بينها وبين أسفار « العهد الجديد »، أعني خصوصاً الأناجيل؟ وكيف يجوز أن توضع الخمر الجديدة في دنان قديمة، كما قال المسيح نفسه (لوقا: أصحاح ٥: آية أو عبارة ٣٧)؟ ومن هنا نفهم لماذا لم يعترف مرقيون بأسفار « العهد القديم » كله. لقد رأى مرقيون في موعظة الجبل التي أودع فيها المسيح زبدة دعوته: في المحبة، والغفران، والرحمة — دعوة جديدة تماماً مختلفة كل الاختلاف عن الدعوة الواردة في أسفار « العهد القديم »، وهي قائمة على القصاص، لا على الرحمة؛ على القسوة، لا على الغفران. والمحبة.

وتلك هي الثنوية التي قال بها مرقيون وقرّبت بينه وبين المانوية وسائر مذاهب الثنوية، فثنويته تقوم على القول بإله عادل قاس خالق ــ كما في « العهد القديم »، وإله رحيم طيّب غريب تقول به الأناجيل. وكما قال بإلهيْن، كذلك قال بمسيحيْن.

ب ــ أما عن المسيح: فيرى مرقيون أن الإله الطيب قد نزل في السنة الخامسة عشرة من حكم طيبريوس إلى مدينة كفر ناحوم في الجليل. وقد رفض مرقيون القول بأن المسيح ولد ولادة بشرية كما ورد في الأناجيل، قائلاً إن ظهور المسيح في سنة ٢٩ ظاهرة جديدة تماماً، ليس لها جذور في التاريخ الماضي للجنس البشري. ويرى أن المسيح لم يتألم على الصليب إلاَّ ظاهرياً فقط. وكما أشرنا من قبل، فإن مرقيون قال بمسيحَيْن: المسيح الأول هو الذي تنبأ به « العهد القديم »، وهو ليس

يسوع المسيح، بل هو مسيح آخر سيظهر فيما بعد كرسول للإله العادل الموصوف في « العهد القديم ».

جـ ـــ وفيما يتعلق « بالكتاب المقدس » نجده يرفض كل تأويل رمزي لأسفار « العهد القديم »، وهو أمر كان شائعاً جداً ومبالغاً فيه كثيراً لدى الغنوصيين. ولم يعترف من بين الأناجيل ورسائل الحواريين إلاّ بما ذكرناه.

فإذا نظرنا فيما أورده الشهرستاني نجد أنه نسب إلى المرقيونية القول بمعدِّل ثالث هو سبب المزاج بين النور والظلمة. وهذا أمر لا نجده فيما بقي لنا من أخبار عن مذهب مرقيون. وما أورده الشهرستاني ورد عند القاضي عبد الجبار. ولا بدَّ ـــ إنْ صح ـــ أن يكون من التطورات التي طرأت على المرقيونية بعد اتصالها بالمانوية في إيران[١].

وعلى كل حال فلا بدَّ من دراسة مذهبيْ ابن ديصان ومرقيون على ضوء المصادر العربية، وإنْ كانت الكتب الأساسية في الفرق غير الإسلامية

---

١ أهم كتاب عن مرقيون والمرقيونية هو كتاب فون هرنك بعنوان:

Marcion: *Das Evangelium vom fremden Gott*, 2. Auflage, Leipzig 1924.

فقد ظل يدرس مذهبه قرابة خمسين سنة. وبعد ظهور كتابه قوبل بردود كثيرة أجاب عنها في كتاب بعنوان: « دراسات جديدة عن مرقيون ».

Neue Studien zu Marcion, Leipzig, 1923

وراجع أيضاً:

a) J. Rivière : « Sur la doctrine marcioniste de la rédemption », in *Revue des Sciences Religieuses*, (1925), pp. 633-642;

b) W. Mundle: « Die Herkunft der Marcionistischen Prologe zu den Paulinischen Briefen », in *Zeitsch. d. neutest. Wiss.*, 1925, pp. 50-77;

c) E. Buonaiuti: « Marcione e il Nuovo Testamento latino », in *Ricerche Religiose* II (1926), pp. 336-348.

قد ضاعفت كلها، مثل مؤلفات أبي عيسى الوراق، والكعبي البلخي والنونجتي، ولم يبقَ غير مواضع قليلة عند الشهرستاني والقاضي عبد الجبار والشهرستاني والباقلاني وابن النديم.

والقاضي عبد الجبار في نقده للمذاهب الأربعة يبدأ بتنفيذٍ يعمها جميعاً، على النحو التالي:

١ ــ يدل على فساد مذهب الثنوية دليل التمانع الذي يقضي بأنه لا يمكن أن يكون مع الله ثانٍ يشاركه في جميع صفاته.

٢ ــ والدليل الثاني: « أن النور جسم رقيق مضيء، والظلمة جسم رقيق غير مضيء. والأجسام لا تخلو عن الحوادث ولا تنفكّ عنها. وما لم ينفك عن الحوادث وجب حدوثه مثلها. فكيف يجوز أن يكونا قديميْن؟! » (« شرح الأصول الخمسة »، ص ٢٨٥)

٣ ــ ودليل ثالث « هو أنهما إذا كان قديميْن، وكان أحدهما قادراً لذاته، فلن يكون (الأمر) كذلك إلاَّ والخير والشرّ مقدوران لكل واحد منهما. وهذا يوجب أن يقع الاستغناء بأحدهما عن الآخر ».

٤ ــ ودليل رابع « هو أنه لو كان الأمر على ما قالوه لوجب أن يبطل حسن الأمر والنهي والمدح والذم لأن الأمر لا يخلو: إما أن يكون أمراً بالخير، أو أمراً بالشر. فإن كان أمراً بالخير فلا يخلو: إما أن يكون أمراً للنور، أو للظلمة. لا يجوز أن يكون أمراً للظلمة، لأنها غير قادرة عليه. ولا يجوز أن يكون أمراً للنور، لأنه لا يمكنه الانفكاك عنه. والأمر بما هذا حاله بمنزلة إمرة المرمي به من شاهق بالنزول. فكما أن ذلك قبيح لما لم يمكنه الانفكاك من ذلك، كذلك هاهنا. وإن كان أمراً بالشرّ فلا يخلو: إما أن يكون أمراً للنور أو للظلمة، والكلام فيه كالكلام في الأول. » (ص ٢٨٦).

وهذه الحجج الأربع تعم الفرق الأربع، وتخص **المانوية** بالذات.

وفيما يتصل **بالديصانية** يخصون بوجه آخر: هو « أن الظلمة إذا كانت فاعلة للشر فلا بدَّ من أن تكون قادرة. وإذا كانت قادرة، فلا بدَّ من أن تكون حيّة. فكيف يصحّ قولكم (أي: أيها الديصانية) إنها موات؟! » (ص ٢٨٦).

« وأما **المرقيونية** فالكلام عليهم مثل الكلام على أولئك. ووجه آخر يخصهم، وذلك الوجه هو أن نقول: إن هذا الثالث إذا كان قديماً وجب أن يكون مثلاً لهما، لأن القِدَم صفة من صفات النفس، والاشتراك فيها يوجب التماثل. وهذا يوجب أن يكون مثلاً للنور والظلمة جميعاً. فإذا كان أحدهما قادراً على الخير، وجب أن يكون الآخر قادراً عليه؛ ووجب أيضاً أن يكون الثالث قادراً عليه. وهذا يؤذن بوقوع الاستغناء به عنهما » (ص ٢٨٦ ــ ٢٨٧). وهذا يشبه الحجة الثالثة ضد المانوية، التي أتينا على ذكرها.

« وأما الكلام **على المجوس**، الذين يقولون بحدوث أهرمن، فهو أن يقال لهم: إن يزدان إذا جاز أن يخلق ما هو أصلٌ لكل شر، فهلاّ جاز أن يخلق الشرّ بنفسه من دون واسطة؟ ــ وليس يمكنهم أن يقلبوا ذلك علينا فيقولوا: أليس الله عندكم خلق الشيطان، وهو أصلٌ لكل شرّ؟ فلِمَ لا يجوز أن يخلق الشرّ بنفسه؟ ــ لأنّا لم نقل: إن الشيطان موجِبٌ للشرّ وأنه مطبوع عليه، بل هو قادر على الخير قدرته على الشر، إنْ شاء اختار هذا، وإنْ شاء اختار ذاك، فلا يلزمنا ما ألزمناكم. وإن لزم هذا فإنما يلزم إخوانكم المجبرة، لأنهم يقولون إن القدرة موجبةٌ، وإن المؤمن لا يقدر إلاّ على الإيمان، والكافر لا يقدر إلا على الكفر. وهذا هو أحد وجوه المضاهاة بين مذهب المجبرة وبين مذهب المجوس، لأنهم يقولون: النور مطبوع على الخير ولا يقدر على الشرّ البتة، والظلمة مطبوعة على الشر ولا تقدر إلا عليه. وهذا مذهب

القوم بعينه » (ص ٢٨٧). ويستمر القاضي عبد الجبار في بيان أوجه الشبه بين المجوس والمجبره، من أجل أن يصل إلى هذه النتيجة وهي أن المجبرة يصح دخولهم تحت قول النبي ــ صلعم ــ: « القدرية مجوس هذه الأمة ». وطبعاً هو يقصد بالقدرية: المجبرة.

وعلى طريقته دائماً: الحجج المفنِّدة، ثم الشُّبَه وتفنيدها ــ يذكر القاضي عبد الجبار شُبَهِ الثنوية:

١ ــ وأول شُبَهِهم « هو أن قالوا: إن الآلام قبيحة كلها، والملاذ حسنة كلها؛ والفاعل الواحد لا يجوز أن يكون موصوفاً بالخير والشرّ جميعاً. »

ويجيب عن هذه الشبهة بقوله: « إنّا لا نُسَلِّم أن الآلام قبيحة كلها، وأن الملاذ حسنة كلها، بل فيها ما يقبح، وفيها ما يحسن، لأنها إنما تقبح وتحسن لوقوعها على وجه. ولهذا نستحسن بعقولنا تحمل المشاق في الأسفار طلباً للعلوم والأرباح، وأن نفتصد ونحتجم، ونستقبح بعقولنا الانتفاع بالأشياء المغصوبة.

وبعدُ: فلِمَ لا يجوز في الفاعل الواحد أن يكون موصوفاً بالخير والشرّ؟ فإن قالوا: لأنهما متضادان، قلنا: ومن أين أن الألم واللذة يتضادّان؟ ونحن لا نسلّم ذلك، بل هما من جنس واحد.

وبعدُ: فإن لم يَجُزْ في الفاعل الواحد أن يكون موصوفاً بهذيْن دفعة واحدة، يجوز أن يوصف بهما على وقتين؛ فهلا جاز في الفاعل الواحد أن يفعل الألم في وقت، واللذة في وقت آخر، فلا يُحتاج إلى فاعلين؟! » (ص ٢٨٨ ــ ٢٨٩).

ويورد بعد ذلك أسئلة محرجة وجهها شيوخ المعتزلة إلى الثنوية في حجاجهم معهم، ومنها سؤال وجّهه أبو الهذيل إلى واحد من الثنوية، فأسلم. وهذا السؤال هو: « لو قدرنا أن يكون ها هنا رجلان دُفِعا

إلى ظلمة شديدة، ضاع من أحدهما بدرة، واستتر الآخر من العدو: فإن هذه الظلمة محسنة إلى من استتر من العدو، ومسيئة إلى من ضاع منه البدرة. وكذلك إذا طلعت الشمس فإن هذا النور مُحْسِن إلى من ضاعت هذه البدرة منه، مسيء إلى من استتر عن العدو. » (ص ٢٨٩).
وإلى هذا أشار المتنبي في قصيدة له مدح بها كافوراً الاخشيدي فقال:

فكم لظلام الليل عندك من يدٍ   تخبِّر أن المانوية تكذب
وقال ردي الأعداء يسري إليهم   وزارك فيه ذو الدلال المحجب

٢ ــ وشبهة أخرى مستمدة من القرآن، قال الثنوية: « أليس قال تعالى في كتابكم « الله نور السموات والأرض » (النور: ٣٥)؟ وهذا هو مرادنا. قلنا: لا تعلق لكم بكتاب الله تعالى، لأن الاستدلال بكتابه ينبني على القول بتوحيده وعَدْلِه، وأنتم لا تقولون بذلك. ثم إن المراد بقول الله تعالى: « الله نور السموات والأرض » أي: مُنَوِّر السموات والأرض، فذكر الفعل وأراد به الفاعل. وهذا كثير في كلامهم: ألا ترى أنهم يقولون: رَجْلٌ صَوْمٌ وعَدْلٌ ورضاً؟ والذي يؤكد هذا أنه أضاف النور إلى نفسه، فقال: « مَثَلُ نورِه » وهذا يقتضي أن يكون النور غيره » (ص ٢٩١).

وبهذا ينتهي القاضي عبد الجبار من الرد على الثنوية وشُبَهِهم.

الرد على النصارى

وبعد أن فرغ من الردّ على الثنوية بفرقها الأربع هاتيك شرع في الرد على النصارى. ويحصر الكلام معهم في مسألتيْن:

١ ـــ التثليث.

٢ ـــ الاتحاد.

ويعرض مذهبهم في التثليث هكذا: « إنهم (النصارى) يقولون إنه تعالى جوهر واحد، وثلاثة أقانيم: أقنوم الأب ـــ يعنون به ذات الباري، عزّ اسمه، وأقنوم الابن، أي الكلمة، وأقنوم روح القدس، أي الحياة. وربما يغيرون العبارة فيقولون: إنه ثلاثة أقانيم ذات جوهر واحد. » (ص ٢٩١).

ويعرض مذهبهم في الاتحاد هكذا: « اتفقوا على القول به، وقالوا: إنه تعالى اتحد بالمسيح، فحصل للمسيح طبيعتان: طبيعة ناسوتية، وطبيعة لاهوتية. ثم اختلفوا فيه، فقال بعضهم: إنه اتحد به ذاتاً حتى صار ذاتاهما ذاتاً واحدة ـــ وهم اليعقوبية. وقال الباقون، وهم النسطورية: لا، بل اتحدا مشيئةً، على معنى أن مشيئتهما صارت واحدة، حتى لا يريد أحدهما إلاَّ ما يريده الآخر » (ص ٢٩٢).

أ ـــ الرد عليهم في التثليث

ويأخذ في الرد عليهم في كلتا المسألتين.

ففيما يتصل بالتثليث يقول إن القول بأن الله جوهر واحد ثلاثة أقانيم هو مناقضة ظاهرة « لأن قولنا في الشيء إنه واحد يقتضي أنه في الوجه الذي صار واحداً لا يتجزأ ولا يتبعض، وقولنا ثلاثة يقتضي أنه متجزئ. وإذا قلتم إنه « واحد ثلاثة أقانيم » كان في التناقض بمنزلة أن يقال في الشيء إنه: موجود معدوم، أو: قديم مُحْدَث.

على أنه تعالى ليس بجوهر: إذ لو كان جوهراً لكان مُحْدَثاً، وقد ثَبَتَ قِدَمُه. ففسد قولهم إنه « جوهرٌ واحدٌ ثلاثة أقانيم ».

وبعد، فلو جاز في الله تعالى أن يُقال إنه جوهرٌ « واحد ثلاثة أقانيم لجاز أن يقال إنه « قادر واحدة ثلاثة قادرين » و« عالِم واحد ثلاثة عالمين » و« حيٌّ واحد ثلاثة أحياء ». ومتى قالوا: كيف يكون قادرٌ واحدٌ ثلاثة قادرين، وعالمٌ واحدٌ ثلاثة عالمين؟ قلنا: كما يكون شيء واحدٌ ثلاثة أشياء ــ فليس بُعْدُ أحدهما في العقل إلا كبُعْد الآخر. فقد ظهر تناقض ما يقولونه في ذلك ».

وقد يعترضون على هذا فيقولون: « ألستم تقولون: إنسان واحدٌ وإنْ كان ذا أجزاءٍ وأبعاض، ودار واحدة وإنْ اشتملت على بيوت وأروقة، وعَشَرةً واحدة وإنْ اشتملت على آحاد كثيرة، ثم لا يتناقض كلامكم؟ فلا جاز أن نقول: جوهر واحد ثلاثة أقانيم، ولا يتناقض كلامنا أيضاً؟ »

فيقال في الرد على اعتراضهم إن الأمر ليس سواء « لأن هذه الأسماء كلها من أسماء الجُمَل. فالغرض بقولنا: إنسان واحد، أنه واحد من جملة الناس، لأنه شيء واحد. وكذلك إذا قلنا: دار واحدة وعَشَرة واحدة ــ بخلاف ما تقولونه في القديم تعالى: فإنكم تجعلونه شيئاً واحداً في الحقيقة ثلاثة أشياء في الحقيقة. فيلزمكم التناقض من الوجه الذي ذكرنا. »

ويتابع حجاجه معهم فيقول: « ما تعنون بهذه الأقانيم؟

فإن قالوا: نعني بأقنوم الأب ذات الباري.

قلنا: هب أنكم رجعتم بهذا الأقنوم إلى ذات الله تعالى، على بُعْد هذه العبارة وفسادها ــ فإلى ماذا ترجعون بالأقنومين الآخرين؟

فإن قالوا: نرجع بهما إلى صفتين يستحقهما القديم تعالى، وهو كونه: متكلماً، حيّاً.

قلنا: إن الحيّ، وإن كان له، بكونه حياً، حالٌ، فليس له ــ بكونه متكلماً ــ حالٌ. وإنما المرجع به إلى أنه فاعلٌ للكلام... على

أن الذات لا يتعدد بتعدد أوصافه. فإن الجوهر الواحد، وإن كان موصوفاً بكونه جوهراً ومتحيزاً وموجوداً وكائناً في جهة، فإنه لا يتعدد بتعدد هذه الأوصاف ولا يخرج عن كونه واحداً. فكيف أوجبتم تعدُّد الله لتعدد أوصافه؟ ولم جعلتموه واحداً وثلاثة؟

وبعدُ، فإن هذه الطريقة توجب عليكم أن تزيدوا في عدد الأقانيم بعدد صفاته ــ جلَّ وعزَّ ــ وأن تثبتوا له أقنوماً بكونه قادراً، وأقنوماً بكونه عالماً، وآخر بكونه مدركاً، ورابعاً وخامساً بكونه مريداً وكارهاً ــ حتى يبلغ عدد الأقانيم ثمانية أو تسعة. وقد عُرِف فسادُه.

هذا إن رجعوا بالأقانيم إلى الصفات.

وإن قالوا: إنّا إنما نرجع بها إلى معانٍ قديمة هي الحياة والكلمة ــ فقد فسدت مقالتهم بدلالتهم التمانع...

ويقال لهؤلاء النصارى: يلزمكم أن تقتصروا على أقنوم واحد، لأجل أن هذه الأقانيم إذا اشتركت في القِدَم فلا بد من تماثلها، ولا بد من أن يسدّ بعضُها مسدَّ بعض فيما يرجع إلى ذاتها، وذلك يوجب أن يقع الاستغناء بأحدها عن الباقي، حتى يقال إنه تعالى: جوهر واحد وأقنوم واحد... وأن لا تثبتوا سواه، لأنه يقع الاستغناء عن الجميع لمشاركته إياها في القِدَم. » (ص ٢٩٢ ــ ٢٩٥).

ب ــ الرد عليهم في الاتحاد

اتفق النصارى في القول باتحاد الأب والابن. « واختلفوا في كيفيته: فمنهم من قال بالاتحاد من جهة المشيئة وهم النسطورية؛ ومنهم من قال إنه من جهة الذات وهم اليعقوبية.

ونحن نبدأ بالكلام على **النساطرة**، فنقول: قولكم إنه تعالى اتحد بالمسيح من حيث المشيئة لا يخلو: إما أن تريدوا به أنه تعالى مريدٌ

بإرادة المسيح، وأن المسيح يرد بإرادة الله تعالى الموجودة لا في محل، أو تريدوا به أنهما لا يختلفان في الإرادة، بل لا يريد أحدهما إلاَّ ما يريده صاحبه. وأي هذه الوجوه أردتم فهو فاسد.

أما الأول: فلأنه تعالى لو جاز أن يريد بإرادة المسيح مع أنها موجودة في قلبه، لجاز أن يريد بإرادة موجودة في قلب غيره من الأنبياء، وذلك يخرج المسيح من أن تكون له مزية الاتحاد والنبوة.

وبعد، فلو جاز أن يريد بإرادة في المسيح لجاز أن يكره بكراهة في إبراهيم عليه السلام، لأن بُعْد أحدهما في العقل كبُعْد الآخر. وذلك يقتضي أن يكون حاصلاً على صفات متضادة. وذلك مستحيل.

وأما الثاني: فلأن الإرادة لا توجب للغير حالاً إلا إذا اختصت به غاية الاختصاص. والاختصاص بالمسيح هو بطريقة الحلول، حتى يستحيل أن يريد بإرادةٍ في قلب غيره، لا لوجه سوى أنها لم تحله، فكيف يريد بالإرادة الموجودة لا في محل ولا اختصاص لها به؟!

وأما الثالث: فلأن القديم تعالى قد يريد ما لا يعلم المسيح ولا يعتقده ولا يظنه ولا يخطر بباله أصلاً. وكذلك المسيح: يريد ما لا يريده الله تعالى كالأكل والشرب وغيرها من المباحات. ففسد كلام **النسطورية** إذ قالوا بالاتحاد من جهة المشيئة.

وأما **اليعقوبية**: فالكلام عليهم إذ قالوا بالاتحاد من جهة الذات ــ أن يقال لهم: لا يخلو الغرض بذلك من أحد وجوهٍ ثلاثة:

١ ــ فأما أن يراد به أن ذات الله تعالى وذات المسيح صارا ذاتاً واحدةً؛

٢ ــ أو يراد به أنهما تجاورا، فحصل بينهما الاتحاد من طريق المجاورة؛

٣ ــ أو يراد به أنه تعالى حلّ بالمسيح، فاتحد به على هذا السبيل.

والأقسام كلها باطلة:

أما الأول فلأن الشيئيْن لو صارا شيئاً واحداً لَلَزِمَ خروج الذات عن صفتها الذاتيــة، أو حصول الذات الواحدة على صفتيْن مختلفتيْن للنفس. وذلك مستحيل.

وأما الثاني: فلأن المجاورة إنما تصح على الجواهر لأجل أنها من أحكام التحيُّــز. ألا ترى أن العَرَض والمعدومَ، لما استحال عليهما التحيز، استحال عليهما المجاورة؟ فكذلك سبيل القديم تعالى، لأن التحيز مستحيل عليه. وعلى أن المجاورة لا تقتضي الاتحاد، فإن الجوهريْن على تجاورهما لا يخرجان عن أن يكونا جوهرين، ولا يصيران جوهراً واحداً.

وأما الحلول: فالمرجع به إلى الوجود بجنب الغير، والغير متحيّز، والله تعالى يستحيل ذلك عليه لأنـــه يترتب على الحدوث، ويقتضي أن يكون من قبيل هــذه الأعــراض. وذلــك محال. » (٢٩٥ ــ ٢٩٧).

ويرجع القاضي عبد الجبار السبب في القول بالاتحاد أن النصارى رأوا أنه ظهر على عيسى ــ عليه السلام ــ من المعجزات ما لا يصح دخوله تحت مقدور الإنسان: نحو إحيــاء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وغير ذلك. لهذا « ظنوا أنه لا بد من أن يكــون قــد تغيــر وخرج عن طبيعة الناسوتية إلى طبيعة اللاهوتية. وذلك يوجب عليهم أن يقولوا بأنـــه تعـــالى متحد بالأنبياء كلهم، كإبراهيم وموسى وغيرهما عليهم السلام. فقد ظهــرت علــيهم الأعـــلام المعجزة التي لا يدخل جنسُها تحت مقدور القادرين بالقدرة. والقوم لا يقولون بذلك، فيجــب أن لا يقولوا (ذلك) في المسيح أيضاً. » (ص ٢٩٨).

بهذا القدر ردّ القاضي عبد الجبار على مذاهب الثنوية ومذاهب النصارى؛ وسنرى أن أبا بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني في كتابه « التمهيد » سيتوسع كثيراً في رده علـــى هـــذه المذاهب.

وما أورده عبد الجبار في « المجموع من المحيط بالتكليف » لا يخرج في مجموعه عما ورد في « شرح الأصول الخمسة » ولهذا اكتفينا بما ورد في هذا الأخير.

أفعال العباد

وفي مسألة أفعال العباد يذهب القاضي عبد الجبار ــ شأنه شأن كل المعتزلة، ــ إلى أن أفعال العباد محدثة منهم، وأنهم هم المحدثون لها. ويسوق لذلك الأدلة التالية:

١ ــ أننا نفصل بين المُحسن والمسيء، ونحمد المحسن على إحسانه ونذم المسيء على إساءته، بينما نحن لا نصدر حكماً بالحسن أو القبح فيما يتعلق بحسن الوجه وقبحه، ولا طول القامة وقصرها؛ إذ لا يجوز أن نقول للطويل: لَمَ طالت قامتك، ولا للقصير لم قصرت؟ بينما لنا أن نقول للظالم: لِمَ ظلمت؟ وللكاذب: لِمَ كذبت؟ فلولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا، وليس الآخر كذلك، « لما وجب الفصل، ولكان الحال في طول القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب. وقد عُرِف فساده[١] ».

وقد يعترض على هذا بأن يقال: أنتم تحمدون الله على الإيمان، وإن كان الإيمان من فعلكم ومتعلقاً بكم، وكذلك تذمون أحدنا على الإماتة والغرق والحرق وغير ذلك، مع أن شيئاً من ذلك لا يتعلق به.

والرد على هذا أن يقال إنه فيما يتعلق بالأمر الأول « فليس على

١ « شرح الأصول الخمسة »، ص ٣٣٢.

ما تظنونه، لأنّا لا نحمد الله تعالى على الإيمان نفسه؛ وإنما نحمده على مقدماته: من الإقدار والتمكين وإزاحة العلّة بأنواع الألطاف؛ وذلك موجود من قِبَله ومتعلّق به، فلا يلزم » (ص ٣٣٣). كذلك ليس الأمر فيما يتعلق بالأمر الثاني كما يقولون « لأنّا لا نذم أحدنا على الإماتة والغرق والحرق؛ وإنما ذممناه على مقدمات ذلك. ألا ترى أن من وضع صبيّاً تحت بردٍ ليموت فإن ذمّنا إياه ليس على الإماتة، وإنما هو على إلقائه أو وضعه تحت البرد؛ وكذلك من ألقى صبياً في تنّور ليحرقه الله تعالى، فانّا لا نذمه على الإحراق الموجود مِنْ قِبَل الله تعالى، وإنما نذمه على تقريبه من النار وإلقائه فيها؟ » ففسد ما ظنوه، وصحّ الاستدلال بهذه الطريقة.

٢ ــ أن مذهب المخالفين يلزم عنه « أن لا يُفَرَّق بين المحسن والمسيء، وأن يرتفع المدح والذم والثواب والعقاب، ويلزمهم قبح بعثة الأنبياء؛ ويلزمهم أيضاً أن يكون هو فاعل القبائح، لأنه إذا كان خالقاً لأفعال العباد وفيها القبائح، لزم ما ذكرناه، وذلك يوجب أن لا تقع لهم ثقةٌ البتة بكتاب الله تعالى، وأن يجوّزوا أن يبعث إليهم رسولاً كاذباً ويُظهر المعجزَ عليه، ليضلّهم عن سواء السبيل، ويدعوهم إلى الكفر، ويصرفهم عن الإسلام، لأن إذا جاز أن يفعل بعض القبائح جاز أن يفعل سائرها، إذ لا فَرْقَ بين بعضها وبين البعض في القبح ــ » (ص ٣٣٤).

٣ ــ كذلك يلزمهم أن لا تثبت لرسل الله حجة على الكفار، إذ للكافر حينئذ أن يقول: كيف تدعونا إلى الإسلام، ومن أرسلك إلينا أراد منّا الكفر وخلقه فينا، وجعلنا بحيث لا يمكننا الانفكاك عنه؟ كذلك لا يبقى بعدُ معنى لإرسال الرسل: لأنهم إما أن يدعونا إلى ما خلقه الله فينا، ولا فائدة في هذا؛ أو إلى ما لا يخلقه الله فينا، وهذا أمرٌ لا نطيقه ولا نتمكن منه.

٤ ــ كذلك يلزمهم قبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، « لأن الأمر لا يخلو: إما أن يكون أمراً بالواقع ــ وذلك قبيح ويجري في القبح مجرى أمر المرميّ من شاهق بالنزول؛ وإن كان أمراً بما لا يقع، فإن المأمور غير قادر عليه عندهم لقولهم بالقدرة الموجبة، فيكــون الأمر به أمراً بما لا يطاق. وتكليف ما لا يطاق قبيحٌ. وهكذا الكلام في النهي عن المنكر: لأنه إن كان نهياً عن الواقع، فإن ذلك قبيح ولا فائدة فيه، وإن كان نهياً عما لم يقع، فإن ذلك نهــيٌ عما لم يقدر عليه، وذلك قبيح أيضاً، ويجري في القبح مجرى نهي الزمِن عن العــدو » (ص ٣٣٥).

٥ ــ وكذلك يلزم أيضاً قبح مجاهدة أعداء الإسلام والكفار، « لأن للكفرة أن يقولــوا: لماذا تجاهدوننا؟ إن كان جهادكم إيانا على ما لا يريده الله تعالى منا ولا يحبــه فالجهــاد لكــم أولى وأوجب، وإن كان الجهاد لنا على ما خلق فينا وجعلنا بحيث لا يمكننا مفارقته والانفكــاك عنه، فذلك جهادٌ لا معنى له » (ص ٣٣٦).

وبهذه الإلزامات أراد القاضي عبد الجبار أن يبين للقائلين بنسبة أفعال العباد إلــى الله أن قولهم هذا يؤدي إلى نتائج لا يقرونها ومن شأنها إبطال الدين وقواعده.

وبعد أن انتهى من طريق الإلزام ــ وهو سلبي ــ، لجأ إلى طريق الإيجــاب. ويقــوم على أساس أن ما يصدر عنا من تصرفات إنما يقع بحسب قصودنا ودواعينــا، وهــي تنتفــي بحسب كراهتنا. فلولا أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا لما وجب ذلك فيها. والدليل على « أن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصدنا وداعينا هو أن أحدنا إذا دعاه الداعي إلى القيام حصل منه القيامُ على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة، بحيث لا يختلف الحال فيه. وكذلك فلــو دعــاه الداعي إلى الأكل بأن يكون جائعاً وبين يديه وما يشتهيه، فإنه يقع منه الأكل على كل وجــه، ولا تختلف الحال في

ذلك. وهذه أمارة كونه موقوفاً على دواعينا ويقع بحسبها. وكما أنها تقع بحسب دواعينا وتقف عليها، فقد تقف على قصودنا أيضاً وعلى آلاتنا وعلى الأسباب الموجودة من قِبَلنا. ألا ترى أن قوله: محمد رسول الله لا تنصرف إلى محمد بن عبد الله دون غيره من المحمدين ولا يكــون خبراً عنه إلا بقصده؟ وكذلك الكتابة لا تحصل منه إلاَّ إذا علمها، ولا يكفي ذلك حتــى يكــون مستكملاً للآلات التي تحتاج الكتابة إليها، نحو القلم وغيره. وأيضاً فــإن الألــم يقــع بحســب الضرب الموجود من جهته، يقلّ بقلته ويكثر بكثرته. فصحّ حاجة هذه التصرفات إلينا وتعلقهــا بنا على الحدّ الذي ادعيناه » (ص ٣٣٧ ــ ٣٣٨).

وقد يعترض الخصوم ــ وهم هنا الأشاعرة ــ بقولهم: « ما أنكرتم أن هذه التصرفات يخلقها الله تعالى فيكم مطابقاً لقصودكم ودواعيكم **بمجرى العادة**، لا أنها متعلقة بكم تعلق الفعل بفاعله.

قيل له: إن كل اعتراض لا يثبت إلاَّ بعد ثبات ما اعترض به عليه فهو فاسد، لأنــه إن صحّ ذلك المذهب المعترَض عليه فالاعتراض عليه فاسد، وإنْ لم يصح فالاعتراض لا يثبــت أصلاً. وهذا الاعتراض من ذلك القبيل، لأنا ما لم نعلم المحدِث في الشاهد، لا يمكننا أن نعلــم المحدِث في الغائب، فإن الطريق إلى إثبات المُحْدِث في الغائب هو أن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا في الاحتياج إلى مُحْدِث وفاعل، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها. فكل ما شــاركها في الحدوث، وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى مُحْدِث وفاعل. » (ص ٣٤٠).

ولو كان حدوث هذه التصرفات عند قصودنا يقع بمجرى العادة لجاز أن يختلف الحال فيها حتى يصدق قول القائل إنه شاهد في بعض البلاد الغائبة عنا من كان يقع منه الفعل عنــد صارفه، وينتفي عند داعيه، ويمكنه نقل الثقيل من الأجسام وهــو ضــعيف، ولا يمكنــه نقــل الخفيف

منها إذا عاد إلى قوته، وتتأتى منه الكتابة البديعة وهو لم يتعلم الكتابة، فلما تعلمها لم يستطع الكتابة!

إذن هذه التصرفات تحتاج إلينا لحدوثها، وحاجتها إلينا إما أن تكون لاستمرار الوجود، أو لتجدد الوجود. والأول غير صحيح، لأننا نخرج عن كوننا قادرين، وتستمر هي في الوجود. فلم يبقَ إلا أن تكون محتاجة إلينا لتجدد الوجود.

« فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن تكون محتاجة إلينا ومتعلقة بنا من جهة الكسب؟ قلنا: إن الكسب غير معقول، وما لا يعقل لا يجوز أن يُجْعَل جهة الحاجة. » (ص ٣٤٣).

وحجة ثانية « على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد، هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور. فلو كان الله تعالى خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً » (ص ٣٤٥).

وقد يعترض على ذلك فيقال: « ما أنكرتم أن الظالم اسمٌ لمن لم يجعل الظلم كسباً لغيره، والله تعالى جعل الظلم كسباً لنا، فلا يجب أن يُسمَّى ظالماً.

قلنا: إن هذا السؤال مع ركاكته يدل على عمى قلب السائل، لأن فحوى هذا الكلام أن الظالم اسم لمن جعل الظلم كسباً لنفسه. وهذا يوجب أن لا يكون أحدنا ظالماً، لأنه لم يجعل الظلم كسباً لنفسه، وإنما جُعِل ذلك كسباً له.

وبعدُ، فإن قولنا: « ظالم » إثبات « وأنه لم يجعل الظلم كسباً لغيره »: نفي، ولا يجوز أن يرجع بالإثبات إلى النفي، كما في العادل والرازق » (ص ٣٥٣).

ثم استشهد القاضي عبد الجبار بعد ذلك بما ورد في القرآن، وقال

« إن جميع القرآن يشهد على ما قلناه ويؤذن بفساد مـذهبهم، لأن جميـع القـرآن أو أكثـره يتضمن المدح والذم، والوعد والوعيد، والثواب والعقاب ــ فلو كانت هذه التصرفات من جهـة الله تعالى مخلوقة في العباد، لكان لا يَحْسُن المدح والذم، ولا الثواب ولا العقـاب، لأن مـدح الغير وذمه على فعل لا يتعلق به ــ لا يَحْسُن. » (ص ٣٥٩). ومن جملة هذه الآيات:

١ ــ قولـه تعالى: « وما منع الناسَ أن يؤمنوا إذ جـاءهم الهدى » (الإسـراء ٩٤). « فلو كان الإيمان من جهة الله تعالى وموقوفاً على اختياره ــ حتى إن خَلَق كـان، وإن لـم يَخْلُق لم يكن ــ لكان لا يكون لهذا الكلام معنى، لأن للمكلف أن يقول: الذي منعني منه أنك لم تخلقه فيَّ، وخَلَقْتَ فيَّ ضدَّه الذي هو الكفر، وصار الحال فيه كالحال في أحدنا إذا شـدَّ يـدي غلامه إلى رجليه، ويطرحه في قعر بيتٍ مظلم، ويغلق عليه الأبواب، ويقول: يا شقيّ! لِـمَ لا تخرج من هذا البيت، وما منعك منه؟ فكما أن هذا سخف منه، كذلك في مسألتنا.

٢ ــ ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: « كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتـاً فأحيـاكم[١] » ــ أورد ذلك متعجباً منهم في الكفر، مع ما له عز وجل عليهم من النعم. ولو كان كما قـالوه لـم يكن للاستعجاب موضع، ولكان بمنزلة قوله: كيف تَسْـوَدّون وقـد أنعمـت علـيكم وفعلـت وصنعت؟ فكما أن ذلك مما لا وجه له لم يكن الاسوداد متعلقاً بهم وموقوفاً علـى اختيـارهم، كذلك في مسألتنا...

٣ ــ ومن ذلك قوله: « جزاء بما كانوا يعملون[٢] »، وقوله:

---

١ سورة البقرة ٢٨.

٢ الاحقاف ١٤، والفرقان ١٥، والواقعة ٢٤، والسجدة ١٧.

« جزاء بما كانوا يكسبون[1] »، وقوله: « هل جزاء الإحسان إلاّ الإحسان[2] » ــ فلولا أنّا نعمل ونصنع، وإلا كان هذا الكلام كذباً، وكان الجزاء على ما يخلقه فينا قبيحاً.

٤ ــ ومن ذلك قولــه تعالى: « وماذا عليهم لو آمنــوا بالله واليوم الآخر[3] » وقولــه، « وما لكم لا تؤمنون بالله[4] » ــ فلولا أن الإيمان موقوف على اختيارنا، وإلاَّ كان لا يســتقيم هذا الكلام، ويجري مجرى من يقول لهم: ما لهم لا يَسْوَدّون، وماذا عليهم لو اسودّوا؟ وذلــك مما لا يجوز، وكان للخصم أن يقول: أنت الذي منعتني عن الإيمان بأشدّ منع، لم تخلقه فــيَّ، وخلقتَ فيَّ ضده الذي هو الكفر.

٥ ــ ومن ذلك قوله تبارك وتقدس وتعالى: « فما لهم عن التذكرة مُعْرِضين[5] » وذلك إنما يصح إذا لم يكن الإعراض من قِبَله. فأما إذا كان هو الذي منعهم عن التذكرة وخَلَق فــيهم الإعراض عنه، فلا وجه لهذا التوبيخ والسؤال.

٦ ــ ومن ذلك قوله: « فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر[6] » فقد فوض الأمــر فــي ذلك إلى اختيارنا. فلولا أن الكفر والإيمان متعلقان بنا ومحتاجان إلينا، وإلاَّ كان لا معنى لهــذا الكلام، وتنزل منزلة قوله: من شاء فليسوَدّ؛ ومن شاء فليبيّض، فكمــا أن ذلــك ســخف، لأن الاسوداد والابيضاض غير متعلقين بنا، كذلك في مسألتنا.

٧ ــ ومن جملة ذلك قوله تعالى وتقدس: « هو الذي خلقكم فمنكم

---

١ التوبة ٨٢، ٩٥.
٢ سورة الرحمن ٦٠.
٣ سورة النساء ٣٩.
٤ سورة الحديد ٨.
٥ سورة المدثر ٤٩.
٦ سورة الكهف ٢٩.

كافر ومنكم مؤمن[1] » ــ أورد الآية على وجه التوبيخ، وذلك لا يحسن إلاَّ بعد احتياج الكفر والإيمان إلينا وتعلقهما بنا، وإلاَّ كان ذلك بمنزلة أن يوبخ أحدنا على طول قامته أو قصرها، فيقال: قد أنعمنا عليك وصنعنا بك وفعلنا ــ فقصرت قامتك أو طالت » (ص ٣٦٠ ــ ٣٦٢).

فهذه الآيات كلها تقطع بأن الأفعال من صنع العباد، وأن الإنسان خالق لأفعاله.

إبطال نظرية الكسب

ولما كانت نظرية الكسب هي التفسير الذي أدلى به الأشاعرة لدور الإنسان في الأفعال التي تصدر عنه، وهي التي عارض بها الأشعري نظرية المعتزلة في أن الإنسان خالق لأفعاله، فقد كان القاضي عبد الجبار من أوائل كبار المعتزلة الذين تصدوا لتفنيدها.

لكن القاضي لا ينسب الكسب إلى الأشعري، بل إلى ضرار بن عمرو فهو أول قائل بالكسب. وضرار[2] بن عمرو عاش في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجري، وكان المجلس له بالبصرة قبل أبي الهذيل. ويقول عبد القاهر البغدادي في « الفرق بين الفرق » أنه قال بالكسب (ص ١٣٠)، واذن يعترف الأشاعرة أنفسهم بأنه أول من قال به قبل

---

١ سورة التغابن ٢.

٢ راجع عنه: « الفرق بين الفرق » للبغدادي، ص ١٢٩، الاسفراييني: « التبصير في الدين »، ص ٦٣، الرازي: « اعتقادات فرق المسلمين »، ص ٦٩، « التنبيه » لأبي الحسين الملطي، ص٤٣، أبو الحسين الخياط: « الانتصار »، ص ١٣٦ وما يليها.

شيخهم أبي الحسن الأشعري. ومن هنا لا يذكر القاضي عبد الجبار اسم الأشعري، بل صاحب المذهب الأول وهو ضرار بن عمرو.

ويبدأ القاضي عبد الجبار فيبين الآراء في مسألة الأفعال، فيقول:

المجبرة ينسبون أفعال العباد إلى الله. ومنهم جهم بن صفوان الذي يقول إنها لا تتعلق بنا، وإنما نحن كالظروف لها، فإن خلقها فينا كانت، وإن لم يخلقها لم تكن.

وضرار بن عمرو يقول إن الأفعال متعلقة بنا ومحتاجة إلينا ــ وفي هذا القدر يتفق مع المعتزلة، ولكن جهة الحاجة إنما هو الكسب، وفي هذا يفترق عن المعتزلة.

والمتأخرون من المجبرة قسموا التصرفات قسمين: وجعلوا أحد القسمين متعلقاً بنا، وهو المباشر، والقسم الآخر غير متعلق بنا، وهو المتولّد. وهكذا فرّقوا بين المباشر، والمتولّد.

ثم يأخذ في الرد على فكرة الكسب[١]. فيقول إن الكسب هو كل فعل يستجلب به نفع، أو يستدفع به ضرر. وضرار لا يقصد هذا، بل يتكلم على الكسب الاصطلاحي. فيرد القاضي عبد الجبار قائلاً: « الاصطلاح على ما لا يعقل غير ممكن، لأن الشيء يعقل معناه أولاً. ثم إن لم يوجد له اسمٌ في اللغة، يصطلح عليه، فأما والمعنى لم يثبت بعدُ ولم يُعقل فلا وجه للاصطلاح عليه. وأيضاً فلا بدَّ من أن يكون للاصطلاح شَبَهٌ بأصل الوضع. وما يقوله مخالفونا لا شبه له بأصل

١ راجع أيضاً:

a) W. Montgomery Watt: « The origin of the Islamic doctrine of acquisition » in *journal of the Royal Asiatic Society*, 1943 pp. 234-247.

b) H. Stieglecker: Die Glaubenslehren des Islam, pp. 103 sqq. München 1959-52.

الوضع » (« شرح الأصول الخمسة »، ص ٣٦٤). وهكذا يناقشهم أولاً فـي أنـه لا وجـه للاصطلاح على الكسب بغير ما يدل عليه اللغة والاستعمال.

وبعد هذا الاعتراض الشكلي، يدخل في موضوع المقصود من الكسب. فيقول إنه غير معقول في نفسه، إذ لو كان معقولاً لكان يجب أن يعقله مخالفو المجبرة في ذلك، من الزيدية والمعتزلة والخوارج والإمامية، والمعلوم أنهم لا يعقلونه. وما ذلك إلاَّ لأنه غير معقـول فـي نفسه، لأن دواعيهم متوافرة، وهم حريصون على البحث عن هذا المعنى، ولو كـان معقـولاً لوجب أن يكون كما عقله أهل اللغة وعبروا عنه، وأن يعقله غيرهم من أربـاب اللغـات، وأن يضعوا له عبارة تنبئ عن معناه. وهذه الطريقة في الرد ذكرها أبو هاشم الجبائي.

ولكن القاضي لا يكتفي بهذا، بل يجادلهم بدقة، فيقول لهم، أي للمجبرة ولضـرار بـن عمرو وأصحابه الضرارية بخاصة:

« عقّلونا معنى الكسب وخيّرونا عنه؟ فإن اشتعلوا بالتحديد، قلنا: الشيء يعقل أولاً ثـم يُحَدّ، لأن التحديد ليس إلاَّ تفصيل لفظ مشكل بلفظ واضح، فكيف توصلتم إلى معنـاه بطريـق التحديد؟

ثم يقال لهم: وما هو الذي حددتم به الكسب؟ فإن قالوا: ما وقع بقدرة محدثة ــ قلنا: ما تعنون بقولكم « ما وقع بقدرة محدثة »؟ فإن أردتم به ما حدث فهو الذي نقوله، وإن أردتم بـه ما وقع كسباً، فعن الكسب سألناكم، فكيف تفسرونه بنفسه، وهل هذا إلاَّ إحالة للمجهـول علـى المجهول؟

وأيضاً: فإن قولكم: « ما وقع بقدرة حادثة » ــ ينبني على إثبـات القـدرة، وإثبـات القدرة يترتب على كون الواحد منا قادراً، وذلك ينبني على كونه فاعلاً. ومن مـذهبكم أنـه لا فاعل في الشاهد.

وأيضاً فإن هذا يقتضي أن يكون للفاعل وقدرته ـ فيه تأثير، وذلك خلاف ما ذهبتم إليه، لأن عندكم أن هذا الفعل يتعلق بالله تعالى، إن شاء أبصره[1] مع القدرة، وإن شاء أبصره ولا قدرة.

وأيضاً: فلو جاز أن يقال: هذه الأفعال كسب لنا مع أنها متعلقة بالله تعالى على سائر وجوهها، لجاز في القدرة مثله، فيقال: إنها كسب لنا، وإن لم تتعلق بنا البتة. فإن قالوا: إن الكسب ما وقع، وكانت القدرة عليه على ما يقوله بعضهم، فإن ما ذكره في الحد الأول يعود ها هنا؛ فلا معنى لإعادته. »، ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧).

ويستمر في بيان تهافت فكرة الكسب، ثم يورد بعض شبههم التي تعلقوا بها.

١ ـ مثل إنهم قالوا إنه توجد حركة اختيارية، وأخرى اضطرارية « فلو كانت أحداهما متعلقة بنا من طريق الحدوث، لوجب مثله في الأخرى، لأن الحدوث ثابت فيهما. وقد عُرف خلافه، فليس إلاَّ أنها متعلقة بنا من طريق الكسب ». ويرد القاضي على هذه الشبهة قائلاً « إن ذلك لا يستقيم على أصلكم: فإن من مذهبكم أن كل واحدة من هاتيْن الحركتيْن موجودتان من جهة الله تعالى وموقوفتان على اختياره » حتى إن اختارهما كانتا، وإن لم يخترهما لم تكونا. فكيف سميتم إحداهما اضطرارية، والأخرى اكتسابية واختيارية؟ وهل هذا إلاَّ تسمية لا معنى تحتها، ولا فائدة فيها؟! » (ص ٣٧٢).

٢ـ ومن شبههم أيضاً قولهم: « لو كان الواحد منا محدثاً لتصرفاته لوجب أن يكون عالماً بتفاصيل ما أحدثه، كالقديم تعالى: فإنه لما كان محدثاً لأفعاله، قادراً عليها، كان عالماً بتفاصيلها. »

والرد عليها أن يقال إن ثمّ فرقاً بين الوضعيْن « لأنه تعالى عالم لذاته، ومن حق العالم لذاته أن يكون عالماً بجميع المعلومات على الوجوه التي يصح

---

١ كذا! ولعل صوابه: أنجزه.

أن تعلم عليها. وليس كذلك الواحدُ منا، فإنه عالم بعلم. ففارق أحدهما الآخر. ــ ثم يقال لهم: أليس أن أحدنا يقدر على الاكتساب ولا يجب أن يكون عالماً بتفاصيل ما اكتسبه؟ فهلا جاز مثله في الحدوث، فيكون قادراً على الإحداث، وإنْ لم يعلم بتفاصيل ما أحدثه؟ » (ص ٣٧٨).

٣ ــ ومما يتعلق به الخصوم أيضاً قولهم « إن الواحد منّا لو كان محدثاً لتصرفاته لوجب أن يسمى خالقاً لها، والأمة قد اتفقت على أن لا خالق إلاَّ الله، وقد نطق به الكتاب أيضاً، قال الله تعالى: « هل من خالق غير الله » (فاطر ٣) وقال: « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم » (سورة الرعد ١٦).

ويرد القاضي على هذا بقوله إن اللغة تسمح بهذا التعبير، لأن الخلق معناه التقدير، والشواهد على ذلك كثيرة، منها قول زهير:

وَلأَنْتَ تَفْـرِي ما خَلَـقْتَ وبَعْضُ القَوْمِ يَخْلُقُ ثم لا يَفْرِي[1]

وقيل للحجاج: إنك إذا وعدت وفيت، وإذا خَلَقْتَ فَرَيْتَ ــ أي إذا قدرت قطعت.

« وأظهر من هذا كله قوله تعالى: « وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني فتنفخ فيها فتكون بإذني » (سورة المائدة ١١٠) وقوله تعالى: « فتبارك الله أحسن الخالقين » (سورة المؤمنون ١٤) فلولا أن هذا الاسم (= الخلق) مما يجوز اجراؤه على غيره، وإلاَّ لتنزل ذلك منزلة قوله: فتبارك الله أحسن الآلهة. ومعلومٌ خلافه.

---

١ فرى: قطع وشق. والمعنى: أنت تنفذ ما تعزم عليه وتُقَدِّره، أو: أنت إذا قدرت أمرا قطعته وأمضيته، وغيرك يقدر ما لا يقطعه لأنه ليس بماضي العزم (« لسان العرب، ج ١١، ص ٣٧٥). وقد ورد في الموضع نفسه من « اللسان » أن الخلق هو التقدير، واستشهد بهذا البيت.

وأما في الاصطلاح فإنما لم نجزْ أن نُجزي هذا اللفظ على الواحد منا، لأنـــه عبـــارة عمن يكون فعله مطابقاً للمصلحة. وليس كذلك أفعالنا، فإن فيها ما يوافق المصلحة وفيهـــا مـــا يخالفها، فلهذا لم يجز إجراء هذه اللفظة على الواحد منا، لا لشيء آخر. وأما قوله تعالى «هل من خالق غير الله» فليس فيه ما ظنوه لأن فائدة الكلام معقودة بآخره، وقد قال تعالى: « هـــل من خالق غير الله يرزقكم » (فاطر ١٣)، ونحن لا نثبت خالقاً غير الله يرزق » (ص ٣٨٠).

إذن، وإن سمح استعمال اللغة بإطلاق اسم الخلق على فعل الإنسان، فإن الاصطلاح لم يطلقه على أساس أن الخلق إذا أطلق فإنما يطلق على الفعل المطابق للمصلحة وحده؛ وأفعـــال الإنسان فيها ما يطابق المصلحة، وفيها ما يخالفها. وهنا يمكن أن نسأل القاضي عبد الجبـــار: وهل إذا كان الفعل من أفعالنا مطابقاً للمصلحة أمكننا اصطلاحاً أن نطلق عليه اسم الخلق؟ ولا بد أن يجيب بالإيجاب، بحسب تقريره هذا. لكن هذا لا يتم إلاَّ بعد تقـــويم الفعـــل، لا لمجـــرد صدوره.

٤ ــ ومما يتعلقون به أيضاً قوله تعالى: « الله خالق كل شيء، وهو على كـــل شـــيء وكيل » (الزمر ٦٢).

ويجيب القاضي بأن الله من الأشياء، والله لم يخلق نفسه، فلا يمكن التعلق بظاهر هـــذه الآية. ثم إن هذه الآية وردت في مورد التمدح، وليس من المدح أن يكون الله خالقاً لكل أفعـــال العباد وفيها الكفر والإلحاد والظلم، لهذا لا يحسن التعلق بظاهرها. فإن أخذنا بالتأويل والعدول عن الظاهر، فيجب أن يكون التأويل على وجه يوافق الدليل العقلي، فيقول: إن المراد بـــه أن الله خالق كل شيء، بمعنى مُعْظَم الأشياء. ويشهد على إمكان هذا التأويل وتفســـير « الكـــل » بمعنى: الكثير، بل « وبعض » الأشياء قوله تعالى في قصة بلقيس: « وأوتِيَتْ مِنْ كل شيء » (النمل ٢٣).

مع أنها لم تؤت كثيراً من الأشياء.

٥ ــ ويتعلقون أيضاً بقوله تعالى: « الله الذي خلق السموات والأرض وما بينهما » (السجدة ٤) قالوا: وأعمال العباد فيما بين السموات والأرض، فيجب أن تكون من خلق الله.

ويجيب بأنه « لو كان الأمر ما ظنوه لوجب أن تكون هذه الأفعال كلها مخلوقة في العباد في ستة أيام. وقد عرف خلافه » (ص ٣٨٣).

٦ ــ ويتعلقون أيضاً بقوله تعالى: « ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلاَّ في كتاب من قبل أن نبرأها » (الحديد ٢٢) قالوا: ففي هذه الآية دلالة على أن جميع المصائب من جهة الله تعالى.

ويرد القاضي فيقول: « وجوابنا أن الكتابة في قوله « من قبل أن نبرأها » راجعة إلى الأنفس، لا إلى المصائب لأنها أقرب المذكورين، والكتابة إنما ترجع إلى أقرب مذكور. فبيَّن تعالى أنه قبل خَلْق الأنفس كان عالماً بما يصير أمرهم إليه وتصيبهم من المصائب مكتوباً في اللوح المحفوظ. فلا تعلُّق لكم بها. وبعدُ، فلو رجع الكتابة إلى المصائب لكان لا بد من أن يكون المراد به ما يصيبنا من الآلام والانتقام من جهة الله تعالى، فقد تمدح بالآية، ولا تمدّح بالقبائح في موضع من المواضع » (ص ٣٨٥).

الاستطاعة

والاستطاعة قبل الفعل في مذهب المعتزلة، وعلى هذا سار القاضي عبد الجبار، وأثبت ذلك بأدلة قوية عرضها في « شرح الأصول الخمسة »

(ص ٣٩١ وما يتلوها)، وأثبت فساد مذهب المجبرة الذين يقولون إن القدرة مقارنة لمقدورها (٣٩٦ ــ ٤٠٠). ومما يستدل به في هذا الباب:

١ ــ قوله « إنه لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكلفاً لما لا يطاق، إذ لو أطاقه لوقع منه. فلو لم يقعْ منه، دل على أنه غير قادرٍ عليه. وتكليف ما لا يطاق ــ قبيحٌ. والله تعالى لا يفعل القبيح ».

٢ ــ ودليل آخر: « أن القدرة صالحة للضدين، فلو كانت مقارنة لهما لوجب بوجودهما وجودُ الضدين. فيجب في الكافر وقد كلِّف بالإيمان أن يكون كافراً مؤمناً دفعة واحدة، وذلك محال. » (ص ٣٩٦).

وكان الأشعري يقول إن الإنسان يستطيع باستطاعة هي غيره، وذلك « لأنه يكون تارة مستطيعاً وتارة عاجزاً، كما يكون تارة عالماً وتارة غير عالم، وتارة متحركاً وتارة غير متحرك. فوجب أن يكون مستطيعاً بمعنى هو غيره، كما وجب أن يكون عالماً بمعنى هو غيره[١] ».

كذلك قال إنه يستحيل تقدم الاستطاعة على الفعل « لأن الفعل لا يخلو أن يكون حادثاً مع الاستطاعة في حال حدوثها، أو بعدها. فإن كان حادثاً معها في حال حدوثها، فقد صح أنها مع الفعل للفعل. وإن كان حادثاً بعدها، وقد دلّت الدلالة على أنها لا تبقى، وجب حدوث الفعل بقدرة معدومة. ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث العجز بعدها، فيكون الفعل واقعاً بقدرة معدومة. ولو جاز أن يفعل في حالٍ هو فيها عاجز بقدرة معدومة، لجاز أن يفعل بعد مائة سنة من حال حدوث القدرة؛ وإن كان عاجزاً في المائة سنة كلها بقدرةٍ عدمت من مائة سنة. وهذا فاسد. ــ وأيضاً فلو جاز

١ الأشعري: « كتاب اللمع »، ص ٥٤، نشرة الاب رتشرد يوسف مكارثي، بيروت ١٩٥٣.

حدوث الفعل مع عدم القدرة، ووقع الفعل بقدرة معدومة، لجاز وقوع الإحراق بحرارة نار معدومة، وقد قلب الله النار برداً، والقطع بحدّ السيف معدوم وقد قلب الله تعالى السيف قصباً، والقطع بجارحة معدومة، وذلك محال. فإذا استحال ذلك، وجب أن الفعل يحدث مع الاستطاعة في حال حدوثها[1] ».

وقد رد القاضي عبد الجبار على حجة الأشعري هذه في « شرح الأصول الخمسة »، وذلك حين قال:

« وأحد ما يتعلقون به قولهم: لو جاز الفعل بقدرة متقدمة لجاز بالقدرة المعدومة، بل كان يجوز في حالة العجز. ومعلومٌ خلافه.

والأصل في الجواب عن ذلك: ما تريدون بقولكم إنه: لو جاز الفعل بقدرة متقدمة لجاز بالقدرة المعدومة؟ إن أردتم به أن الفعل يصحّ بقدرة لم تكن موجودةً قط، فإن ذلك لا يجب. وإن أردتم به أنه يصحّ بقدرةٍ كانت موجودة ثم عدمت، فإن ذلك مما نرتكبه ونلتزمه، فلا مانع لهذا الإلزام. وهذا ظاهر في أفعالنا: المباشر منها والمتولد.

أما في المباشر: فلأن الفعل إنما يحتاج إلى القدرة لخروجه من العدم إلى الوجود، فلو لم تتقدمه بل توجد في حالة وقوع الفعل فإنه لا يحتاج إليها، بل يستغني عنها.

وأما في المتولدات فأظهر: ألا ترى أن الرامي ربما يرمي ويخرج عن كونه قادراً قبل الإصابة، بل عن كونه حيّاً؟

وأما قولهم « بل كان يصح في حالة العجز » ــ فإن أرادوا به أنه كان يصحّ في العجز ولمّا تقدمته القدرة، فإن ذلك مما لا يجب، وإن

---

١ الكتاب المذكور، ص ٥٤ ــ ٥٥.

أرادوا به وقد تقدمته قدرة، فإنّا نجوّزه: ألا ترى أن الرامي قد يرمي ويعجز قبل مصادفة السهم رميته؟ فبَطَل كلامُهم[1] ».

ولا بد أنه تناول هذه المسألة أيضاً في كتابه « نقض اللمع »، وهو لم يصلنا حتى الآن.

الله لا يريد المعاصي

والله لا يريد المعاصي، وهذا ثابت بالسمع وبالعقل.

واستدل القاضي عبد الجبار على ذلك بآيات القرآن:

١ ــ من جملتها قوله تعالى « وما الله يريد ظلماً للعباد » (غافر ٣١) وقوله: «ظلماً» نكرة، « والنكرة في النفي تعمّ. فظاهر الآية يقتضي أنه تعالى لا يريد شيئاً مما وقع عليه اسم الظلم » (« شرح الأصول الخمسة »، ص ٤٥٩).

٢ ــ وقوله تعالى: « والله لا يحب الفساد » (البقرة ٢٠٥) يدل على أنه لا يريد الفساد ولا يحبه، سواء كان من جهته أو من جهة غيره.

٣ ــ وقوله تعالى: « كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً » (الاسراء ٣٨) وهذا يدل على « أن المعاصي كلها مكروهة عند الله، ولن تكون كذلك وإلاَّ وهو كاره لها، ولا يكون كارهاً لها إلاَّ وهو غير مريد لها، إذ لو كان مريداً لها مع الكراهة لكان حاصلاً على صفتيْن ضديْن ــ وذلك مستحيل. » (ص ٤٦١).

---

١ « شرح الأصول الخمسة »، ص ٤٢٤.

أما من جهة العقل فقد استدل بما يلي:

١ ــ أن الله لو كان مريداً للقبيح لوجب أن يكون فاعلاً لإرادة القبيح، وإرادة القبيح قبيحة، والله تعالى لا يفعل القبيح لأنه عالم بقبحه ومستغنٍ عنه.

٢ ــ وثانياً: لو كان الله مريداً للمعاصي لوجب أن يكون حاصلاً على صفة من صفات النقص، وذلك لا يجوز على الله.

٣ ــ وثالثاً: نهى الله عن المعاصي، فلو كان مريداً لها لما جاز ذلك. ولو كان مريداً لها مع نهيه عنها لكان يجب أن يكون حاصلاً على صفتيْن متضادتيْن، إذ النهي لا يصير نهياً إلاَّ بالكراهة. وهذا محال.

٤ ــ ورابعاً: لو كان الله مريداً للمعاصي لوجب أن يكون محباً لها وراضياً بها، لأن المحبة والرضا والإرادة من باب واحد، بدلالة أنه لا فرق بين أن يقول القائل: أحببت لو رضيتُ، وبين أن يقول: أردتُ.

وبعد أن أثبت مقالته بالسمع والعقل شرع في الردّ على شبه المخالفين، وهي أيضاً تستند إلى السمع، وإلى العقل.

١ ــ فما استدلوا به من الآيات قوله تعالى: « ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس » (الأعراف ١٧٩). إذ يقولون إن اللام لام الغرض، وظاهر الآية يقتضي إذن أن الله خلق كثيراً من الجن والإنس ليعاقبهم في نار جهنم. ولن يكون كذلك إلاَّ ويريد منهم ما يستوجبون به العقوبة، أي يريد منهم ارتكاب المعاصي التي بها يستوجبون العقاب.

ويرد القاضي عبد الجبار على هذا بأن يقول إن هذه اللام ليست للغرض، بل للعاقبة. لأن لام الغرض لا تدخل على الأسماء الجامدة، وإنما تدخل

على المصادر والأفعال المضارعة. فلا يُقال: دخلت بغداد للسماء والأرض، كما يقال دخلت للعلم أو لطلب العلم. وجهنم اسمٌ جامد، فكيف تدخله لام الغرض؟!

لهذا لا بد من العدول عن الظاهر إلى التأويل، « فنقول إن هذه اللاّم لام العاقبة، ولها نظائر كثيرة في القرآن وفي اللغة، قال الله تعالى: « فالتقطه آلُ فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً » (القصص ٨). ومعلوم إنهم لم يلتقطوه لهذا الوجه، بل التقطوه ليكون لهمُ قرّة عين، على ما حكى الله تعالى عنهم ذلك بقوله: « وقالت امرأة فرعون قرة عين لي ولك لا تقتلوه » (القصص ٩)، وقوله « ربنا إنك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالاً في الحياة الدنيا، ربّنا ليضلوا عن سبيلك » (يونس ٨٨)، وعاقبتهم: يضلّون عن سبيلك، وقوله: « إنما نُمْلي لهم ليزدادوا إثماً » (آل عمران ١٧٨) أي: وعاقبتهم أن يزدادوا إثماً. قال الشاعر:

لـه مَلَكٌ ينادي كل يومٍ   لِدُوا للموت وابنوا للخراب

وقال آخر:

وللموت تغذو الوالداتُ سِخالها   كما لخراب الدهر تُبنى المساكن

وقال آخر:

أموالنا لذوي الميراث نجمعها   ودورنا لخراب الدهر نبنيها

ويقال في المثل:

رُبّ ساعٍ لقاعدٍ آكلٍ غير حامد

يوضح هذه الجملة أن الآية وردت مورد الذم؛ ولا يستحق أحدنا الذمّ على أنه تعالى خلقه للمعاقبة. فليس إلاَّ أن تحمل على ما قلنا لتوافق

دلالة العقل، ولا يناقض قوله تعالى: « وما خلقت الجن والإنس إلاَّ ليعبدون » (الذاريات ٥٦). (« شرح الأصول الخمسة »، ص ٤٦٥ ــ ٤٦٦).

٢ ــ ومما استدلوا به من طريق العقل قولهم: لو وقع في العالم ما لا يريده الله، أو لم يقع ما أراده، لدل ذلك على عجزه وضعفه، كما هو في الشاهد: فإن الملك إذا أراد من جنــده ورعيته أمراً من الأمور ثم لم يقع، أو وقع ما لم يرده دل على عجزه وضعفه، كــذلك يجــب مثله في الغائب.

ويرد القاضي على هذا بسهولة فيقول إن « ما يريده الله لا يخلو: إما أن يكــون مــن فعل نفسه، أو من فعل غيره. فإن كان من فعل نفسه ثم لم يقع دل ذلك على عجزه وضــعفه، لأن من حق القادر على الشيء إذا خلص داعيه إليه أن يقع لا محالة، حتى إن لم يقع دل على أن غير قادر عليه. وإن كان ما يريده (هو) من فعل غيره: فاما أن يريده على طريق الإكــراه والحمل، أو على طريق الاختيار. فإن أراده على طريق الإكراه ثم لم يقع، دل على عجزه عن السبب الذي يوصله إلى الحمل والإكراه. فأما إذا أراده على طريق الاختيار من دون أن يعود نفعه أو ضرره إليه ثم لم يقع، لم يدل على عجزه ونقصه، لأن المرجع بالعجز زوال القــدرة؛ وليس يجب إذا لم يقع أمرٌ من الأمور من الفاعل المختار ــ أن يــدل علــى عجــزه. » (ص ٤٦٦).

الآلام واللذات

اختلفت الآراء في الآلام: هل هي قبيحة كلها، والملاذ هل هي حسنة كلها، أو بعضها.

١ ــ فقال الثنوية إن الآلام قبيحة كلها، وإن الملاذ حسنة كلها.

٢ ــ قال آخرون إن الآلام لا تكون حسنة إلاَّ إذا كانت مستحقة. ولكنهم لما رأوا وصول الآلام إلى الأطفال والبهائم الذين لا يستحقونها انقسموا:

أ ــ فقال أصحاب التناسخ: إنهم كانوا في قالب آخر فعصوا الله، فنقلهم إلى هذا القالب وعاقبهم بهذه العقوبات، فالمعاقَب ليس الطفل أو البهيمة، بل الروح التي تناسخت في الطفل أو البهيمة.

ب ــ وقال البكرية، وهم ينسبون إلى ابن أخت عبد الواحد بن زيد: إن الأطفال والبهائم لا يحسون شيئاً من هذه الآلام البتة. وكان بكر هذا « يزعم أن الأطفال الذين في المهد لا يألمون، ولو قطعوا وفصلوا، ويجوز أن يكون الله ــ سبحانه ــ لذَّذَهم عندما يضربون ويُقطعون[1] ».

٣ ــ « واعتقد الجبرية أن الآلام يعتبر حسنها وقبحها بحال فاعلها: فإن كان فاعلُها القديمُ ــ جل وعز ــ يحسن منه، سواء كان ظلماً أو اعتباراً، ــ وإن كان فاعلها الواحد منا، لا يحسن. واعتلوا لذلك بأنه تعالى مالِك، وللمالِك أن يفعل في مُلْكه ما يشاء[2] ».

أما القاضي عبد الجبار فيرى أن الآلام شأنها شأن غيرها من الأفعال تقبح مرة وتحسن أخرى؛ فإذا حسنت فلوجه، متى وقع ذلك الوجه حسن من أيّ فاعلٍ كان، فلا يتوقف الأمر على الفاعل، بل على الفعل نفسه؛ كذلك إذا قبحت قبحت لذاتها، لا لفاعلها. فالألم يحسن إذا كان فيه نفع أو دفع ضرر أعظم منه، أو كان عن استحقاق.

---

١ الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، جـ ١، ص ٣١٧. القاهرة ١٩٥٠.
٢ القاضي عبد الجبار: « شرح الأصول الخمسة »، ص ٤٨٣.

« وكل عاقل يعلم بكمال عقله قُبح كثير من الآلام كالظلم الصريح وغيره، وحسن كثير منها كذم المستحق للذم، وما يجري مجراه » (ص ٤٨٤). مثال ذلك أن « كل عاقل يستحسن عقله تحمل السفر ومعاناة السهر طلباً للأرباح والآداب؛ ولا يستحسن ذلك إلاَّ لما يرجوه من النفع. وهكذا فإنه يستحسن شرط الأذنين والحجامة والفصد... لما يعتقد فيه من ارتفاع الضرر. ويستحسن منه ذمُّ من أساء إليه، ولا وجه لحسنه إلاَّ الاستحقاق. فحصل من ذلك أن الألم متى حصل على وجهٍ من هذه الوجوه التي ذكرناها حسن لا محالة. ومتى خرج عن هذه الوجوه لم يحسن، بل يكون قبيحاً. ولسنا نجعل الوجه في حسنه حصول النفع ودفع الضرر على كل حال. بل إن حصل ذلك فهو الوجه في حسنه. وإن لم يحصل فإن ظنّ ذلك يكون وجهاً في حسنه. والدليل عليه أن أحدنا يحسن منه تكلُّف المشاق وتحمُّل الأسفار طلباً للعلوم والآداب وغير ذلك مع أنها كلها مظنونة...

وإذا تقررت هذه الجملة فقد بطل ما قالته الثنوية من أن الآلام كلها قبيحة لنفور الطبع عنها... وبطل أيضاً قول أهل التناسخ القائلين بتنقل الأرواح في الهياكل[١]... وبطل أيضاً قول البكرية. وفسد أيضاً قول المجبرة حيث قالت إن الاعتبار في حسن الآلام وقبحها لحال الفاعل: فإن كان الفاعل هو الله تعالى حسن، وإلاَّ لم يحسن، لما ذكرناه، ويقبح لتعريه عن هذه الوجوه، فلا يختلف الحال في ذلك بحسب اختلاف الفاعلين » (ص ٤٨٥).

وبعد أن قرر هذه القضية على هذا النحو، وهي أن الآلام منها ما يحسن ومنها ما يقبح: والأولى هي ما فيها نفع أو دفع ضرر أعظم منه أو التي تكون عن استحقاق رداً على إهانة أو إضرار، وأن وصفها بالحسن والقبح لا يتعلق بالفاعل، بل بالفعل نفسه ـــ يبحث فيما يفعله الله

١ الهياكل: الأجسام.

من الآلام فيقسمها إلى ما يوصله إلى المكلف، وما يوصله إلى غير المكلف. فما يوصله إلى غير المكلف فلا بد أن يكون في مقابله من الأعواض ما يوفي عليه حتى لا يكون ظالماً، وأن يراعى فيه اعتبار المكلفين، حتى لا يكون عبثاً. أما إن أوصله إلى المكلف فلا بدَّ فيه من الأمرين معاً: العِوَض، والاعتبار. والاعتبار هنا إما أن يكون اعتباراً له فقط، أو لغيره، أو له ولغيره معاً. ولا يحسن من الله الإيلام لدفع ضرر، وإنما يحسن فيه فقط للاعتبار، أو لاستحقاقٍ على سبيل العقوبة. ذلك أنه لا يحسن من الله الإيلام لدفع ضرر، « لأنّ الله تعالى قادر على أن يدفع ذلك الضرر من دون هذا الألم، فالإيلام والحال هذه يكون عبثاً لا فائدة فيه. » (ص ٤٨٦).

وقد يعترض على هذا بأن يُقال: إذا كان الله هو الذي خلقنا وخلق فينا الحياة والقدرة والشهوة والسمع والبصر، فهلا جاز له أن يؤلم من دون عوضٍ أو استحقاق؟

ويمكن أن يورد هذا السؤال على وجهيْن:

« **أحدهما** أن يقال: إذا كان الله تعالى هو المنعم المتفضل الذي خلقنا وخلق فينا الحياة والقدرة والشهوة والمشتهى، فإن له أن يسترد هذه النعم أو واحدةً منها كما في الشاهد: فإن للمعير أن يسترد العارية، فكذلك سبيل القديم تعالى مع هذه النعم التي هي الحياة والقدرة وغيرها لأنها كالعواري ــ وعلى هذا قالوا:

إنما الدنيا هباتٌ   وعوارٍ مُسْتَرَدّة
شدة بعد رخاءٍ   ورخاءٌ بعد شدّة

والثاني أن يقال: إنه تعالى إذا كان أنعم علينا بهذه الضروب من النعم فله أن يمتحننا بهذا القدر من الإيلام، وصار الحال فيه كالحال في الوالد إذا أنعم على ولده بضروبٍ من النعم، ثم قال له مرةً: ناولني

الكوز، أو اسقني الماء. فكما أن ذلك يحسن منه، فلا يجب أن يكون في مقابلتــه عــوض ولا استحقاق، كذلك ها هنا.

والجواب: أما الأول: فلا يصح، لأنه ليس للمنعم سلب النعمة على الإطلاق، بل لا بــد من أن يكون مشروطاً بأن يتضمن ضرر المنعم عليه ضرراً يجحف بحاله ويقع الاعتداد بــه. وهكذا نقول في استرداد العارية من جهة العقل. على أن الشرع أباح لنا استردادها وإن اغــتم المستغير بردّها، وضمن له في مقابلة ما يلحقه من الغم أعواضاً موفية عليه.

وأما **الثاني** فلا يصح أيضاً: لأنه ليس للمنعم على غيره أن يؤلمه لمكان نعمته. فمعلومٌ أن من تصدّق على غيره بدرهم، لا يجوز له أن يكلفه من بعده التكاليف الشاقة، كــأن يأخــذه مثلاً بتطيين سطوحه والقيام بعمارة دُوره، إلى غير ذلك. بل للمنعم عليه أن ينكر عليــه ذلــك ويقول له: كان من سبيلك ألا تتصدق عليَّ بذلك الدرهم، ولا تؤذيني اليوم لمكانه. وأما حــديث الوالد مع ولده فهو يحسن منه ما يأمره بهذا القدر، لأن ذلك مما لا يقع الاعتداد به. ولو كــان من باب ما يقع الاعتداد به فإنما يسوغ له ذلك شرعاً. وقد ضمن الله تعالى للولد في مقابلته ما يوفي عليه حيث أباح للوالد ذلك. » (ص ٤٨٨ ــ ٤٨٩).

خلق القرآن

وفي مسألة خلق القرآن يبدأ القاضي عبد الجبار بعرض آراء المخالفين، ويتلــو ذلــك بتنفيذها. وهو يستعرض منها ثلاثة مذاهب:

أ ــ مذهب الحشوية النوابت من الحنابلة، الذين ذهبوا إلى أن هذا القرآن

المتلو في المحاريب والمكتوب في المصاحف غير مخلوق ولا محدث، بل قديم مع الله تعالى؛

ب ــ مذهب الكُلابية الذين قالوا إن كلام الله هو معنى أزلي قائم بذاته تعالى، مع أنــه شيء واحد: توراة، وإنجيل، وزبور، وفرقان، وإن هذا الذي نسمعه ونتلوه هو حكاية كلام الله.

جـ ــ وإلى نفس مذهب الكلابية ذهب أبو الحسن الأشعري « إلاَّ أنه لما رأى أن قوله: أن الذي نتلوه في المحاريب ونكتبه في المصاحف حكاية كلام الله تعــالى يوجــب أن يكــون كلامه أيضاً محدثاً وأصواتاً وحروفاً، لأن الحكاية يجب أن تكون من جنس المحكي، قــال: إن هذا المسموع هو عبارة كلام الله تعالى. ولم يدر أن العبارة يجب أن تكون من جنسٍ المعبّــر عنه، إلاَّ أنه قد جرى على القياس فقال: الكلام معنى قائمٌ بذات المتكلم مــن دون فــرقٍ بــين الشاهد والغائب » (« شرح الأصول الخمسة »، ص ٥٢٨).

أما مذهب المعتزلة فهو « أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلــوقٍ مُحْــدَث، أنزله الله على نبيه ليكون علماً ودالاً على نبوته؛ وجعله دلالةً لنا على الأحكام لنرجع إليه فــي الحلال والحرام؛ واستوجب منا بذلك الحمد والشكر والتحميد والتقديس. وإذن هذا الذي نسمعه اليوم ونتلوه ــ وإنْ لم يكن محدثاً من جهة الله تعالى ــ فهو مضافٌ إليه على الحقيقــة، كمــا يضاف ما ننشده اليوم من قصيدة امرئ القيس إليه على الحقيقة، وإن لم يكن محدثاً لهــا مــن جهته الآن » (ص ٥٢٨).

ويرد القاضي على القائلين بأن القرآن قديم مع الله تعالى بأن يقول إن « القرآن يتقــدم بعضه على بعض؛ وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديماً، إذ القديم هو ما لا يتقدمــه غيــره. يبين ذلك أن الهمزة في قوله: الحمد لله ــ متقدمة على اللام، واللام على الحاء، وذلك ممــا لا يثبت

معه القدم. وهكذا الحال في جميع القرآن. ولأنه سور مفصلة وآيات مقطعة، لـــه أول وآخـــر، ونصف، وربع، وسدس، وسبع. وما يكون بهذا الوصف، كيف يجوز أن يكون قـــديماً؟ » (ص ٥٣١).

وعلى الكلابية والأشعري، القائلين بأن كلام الله معنى قائمٌ بذاته، يرد قائلاً لهـــم: « إن الكلام الذي أثبتموه مما لا يعقل، ولا طريق إليه. وإثبات ما لا طريق إليه يفتح باب كل جهالة، ويوجب عليكم تجويز المحالات، نحو: أن تجوزوا أن يكون في المحل معانٍ ولا طريق إليهـــا، وأن يكون في بدن الميت حياة وقدرة وشهوة إلاَّ أنه لا طريق إلى شيء من ذلك... فإن قيـــل: لِمَ قلتم إنه لا طريق إليه؟ قلنا: لأن المعنى إذا لم يعلم ضرورةً فالطريق إليه إما أن يكون صفة صادرة عنه، أو حكماً أوجبه هو. وليس ها هنا صفة تصدر عن الكلام الذي أثبتُّموه، ولا حكم له يتوصَّل به إلى إثباته. فإثباته والحال هذه يؤدي إلى ما ذكرناه. » (ص ٥٣٢ ــ ٥٣٣).

فالقاضي يفند مذهب الكلابية والأشعري لقولهم بالكلام النفسي، غير المعبر عنـــه فـــي الخارج؛ فكأنهم يقولون إن كلام الله القديم هو كلامه في نفسه غير المعبر عنه بالأصوات.

ويستعرض بعد ذلك شُبَه المخالفين ممن قالوا بقدم القرآن:

١ ــ ومنها قولهم: قد ثبت أن القرآن يشتمل على أسماء الله تعالى، والاسم والمســـمى واحد، فيجب أن يكون القرآن قديماً مثل الله. قالوا: والذي يدل على الاسم والمسمى واحـــد، أن أحدنا عند الحلف يقول: تالله ووالله.

ويرد القاضي على هذه الشبهة بأن يقول: لو كان الاسم والمسمى واحداً لكان يجب إذا سمّى أحدكم بعض النجاسات أن ينجس فمه، وإذا سمّى بعض الحلاوات أن يحلـــو فمـــه، وإذا سمّى شيئاً من المحرقات أن يحترق فمه. وليس الأمر كذلك. ثم كيف يكون الاســـم والمســـمى واحداً، مع أن الاسم عَرَض، والمسمى جسم؟!

٢ ــ وتعلقوا بآيات من القرآن، منها قوله تعالى: « ألا له الخلق والأمــر » (ســورة الأعراف ٥٤) قالوا: إنه تعالى فصل بين الخلق والأمر، وفي ذلك دلالة على أن الأمر غيــر مخلوق.

ويرد القاضي فيقول إن هذا الاستدلال باطل، لأن مجرد الفصل لا يدل على اخــتلاف الجنسين، مثاله في القرآن: « فيها فاكهة ونخل ورمان » (سورة الــرحمن ٦٨) فصــل بــين الفاكهة والرمان، مع أن الرمان من الفاكهة.

ومن الآيات التي تعلقوا بها أيضاً قوله تعالى: « الرحمن علم القرآن، خلق الإنســان » (سورة الرحمن آية ١ و٢ و٣) قالوا: إن هذا يدل على أن القرآن غير مخلوق، لأنــه وصــف الإنسان بالخلق ولم يصف القرآن به.

ويرد القاضي على هذا فيقول: « ليس يجب إذا وصف الله تعالى الإنسان بأنه مخلــوق أن لا يكون ما عدا الإنسان مخلوقاً، فإن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على ما عداه. وبعــدُ، فلو استدللنا نحن بهذه الآية لكنا أسعد حالاً منكم. فقد قال « علم القرآن »، والتعليم لا يتصــور إلا في المحدثات » (ص ٥٤٥).

النبــوة

يرى القاضي عبد الجبار أنه لا فرق في الاصطلاح بــين الرســول والنبــي. وكــان البعض يرى أن ثم فارقــاً، واستدل على ذلك بالآية: « وما أرسلنا من قبلك مِــن رســولٍ ولا نبيّ » (الحج ٥٢) قال: فصل القديم تعالى بين الرسول والنبي، فيجب أن يكون أحدهما غيــر الآخر.

ويرد القاضي على هذا قائلاً « إن الذي يدل على اتفاق الكلمتين في المعنى هو أنهما يثبتان معاً ويزولان معاً في الاستعمال، حتى لو أثبت أحدهما ونفي الآخر لتناقض الكلام. وهذا هو أمارة إثبات كلتا اللفظتيْن المتفقتيْن في الفائدة. ــ وأما قوله تعالى: « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي » فإنه لا يدل على ما ذكروه، لأن مجرد الفصل لا يدل على اختلاف الجنسيْن: ألا ترى أنه تعالى فصل بين نبينا وغيره من الأنبياء، ثم لا يدل (هذا) على أن نبينا ليس من الأنبياء؟ وكذلك فإنه تعالى فصل بين الفاكهة وبين النخل والرمان، ولم يدل على أن النخل والرمان ليسا من الفاكهة، كذلك ها هنا » (شرح الأصول الخمسة »، ص ٥٦٨).

والله إذا بعث رسولاً لا بدَّ أن يدعي النبوة ويظهر عليه الآيات والمعجزات الدالة على صدقه عقب دعواه للنبوة. والمعجز هو الاصطلاح: الفعل الذي يدل على صدق المدعي للنبوة، وهو ما يعجز البشر عن الاتيان بمثله. والفعل لا يدل على صدق المدعي للنبوة إلا بشروط:

أحدها: أن يكون من جهة الله تعالى أو في حكم أنه من جهته: لأن المعجز ينقسم إلى ما لا يدخل جنسه تحت مقدور القُدَر كإحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، وقلب العصا حية، وما شاكل ذلك؛ وإلى ما يدخل جنسه تحت مقدور القدر، مثل قلب المدن رأساً على عقب، ونقل الجبال، وحنين الجذع، وما شابه ذلك ــ والقرآن من هذا النوع الثاني، فإن جنسه ــ وهو الصوت ــ داخلٌ تحت مقدور القدر. « ولهذا فإنّا لو خلينا وقضية العقل كنا نجوز أن يكون من جهة الرسول عليه السلام، أعطاه الله تعالى زيادة علمٍ أمكنه معه الاتيانُ به. فصح أن المعجز ليس من شأنه كونُه من جهة الله تعالى، بل إذا جرى في الحكم

كأنه من جهته تعالى ــ كفى. وعلى كل حالٍ فلا بدَّ من أن يكون جارياً في الحكم مجرى فعل الله يصحّ كونه دلالةً دالةً على صدق من ظهر عليه...

والثاني: أن يكون واقعاً عقيب دعوى المدعي للنبوة، لأنه لو تقدم الدعوى لــم تتعلــق به، فلا يكون بالدلالة على صدقه أحق منه بالدلالة على صدق غيره... وكذلك فلو تراخى عنه لم يتعلق به، فلا تكون بالدلالة على صدقه أحق منه بالدلالة على صدق غيره...

والثالث: أن يكون مطابقاً لدعواه. فإنه لو لم يكن كذلك وكان بالعكس، لم يكن يتعلــق بدعواه، فلا يدل على صدقه. يبين ذلك أن قائلاً لو قال بحضرة جماعة: إنــي رســول فــلانٍ إليكم، وعلامته أن يحرك رأسه إذا بلغه كلامي هذا، فإنه إذا بلغه ولم يحرك وسكن رأسه، لــم يدل على صدقه، إن لم يدل على كذبه...

والرابع: أن يكون ناقضاً لعادة من بين ظهرانيه. لأنه لو لم يكن كذلك، لم يكن ليــدل على صدق من ظهر عليه أصلاً. ألا ترى أن أحدنا إذا ادعى النبوّة، وجعل معجزتــه طلــوع الشمس من مشرقها وغروبها في مغربها لم تصحّ له دعواه، ولم يــدل ذلــك علــى صــدقه. وبالعكس من ذلك: فلو ادعى النبوة وجعل معجزته طلوع الشمس من المغرب وغروبهــا فــي المشرق، فإنه يدل على صدقه لِمَا انتقض في أحدهما ولم ينتقض في الآخــر. » (ص ٥٦٩ ــ ٥٧١).

فالمعجز لا بد أن يكون ناقضاً للعادة، أي للقوانين، خارقاً لها. وليس هكذا ســبيل مــا يتوصل إليه بالحيلة وخفة اليد. وإنما تنفذ حيلة المشعوذ والمحتال على من لم يكن مــن أهــل صناعته ولا يكون له بها درايةٍ ومعرفة؛ وليس هذا حال المعجزة. ولهذا جعل الله معجزة كــل نبيّ مما يتعاطاه أهل زمانه، حتى جعل معجزة موسى هي قلب العصا حية،

لما كان الغالب على أهل زمانه تعاطي السحر، وجعل معجزة عيسى إبراء الأكمه والأبــرص، لما كان الغالب على أهل زمانه الطب، وجعل معجزة نبينا محمد ــ صلى الله عليــه وســلم ــ القرآن، وجعله في أعلى طبقات الفصاحة، لما كانت الغلبة للفصاحة في ذلك الزمان، وبها كان يفاخر أهله ويتباهون.

صفات النبي

يجب أن يكون منزهاً عن المنفرات كلها، كبيرة كانت أو صغيرة، لأن الغــرض مــن بعثة الرسل اللطف بالعباد ورعاية مصالحهم. وما هذا سبيله فلا بد مــن أن يكــون مفعــولاً بالمكلف على أبلغ الوجوه.

ولا يجوز على الأنبياء الكبيرة: لا قبل البعثة ولا بعدها. وفي هذا يخالف القاضي عبد الجبار أستاذه أبا علي الجبائي، فإن في كلامه مواضع تؤذن بأن يجوز على الأنبيــاء الكبيــرة قبل البعثة، وإن كان لا يجوزها عليهم بعدها. أما الحشوية فقد جوزوا على الأنبياء الكبيرة قبل البعثة وبعدها. ويتمسكون في ذلك بأقاويل منها: أن داود همّ بامرأة أوريا وعشقها، ويوسف همّ بامرأة العزيز كما همت هي به.

« أما الصغائر التي لا حظ لها في تقليل الثواب دون التنفيــر، فانهــا مجــوزة علــى الأنبيــء، ولا مانع يمنع منه، لأن قلة الثواب مما لا يقدح في صدق الرسل، ولا فــي القبــول منهم » (ص ٥٧٥).

والبعثة لا بدَّ أن تكون لطفاً لنا، وكذلك لا بد أن تكون لطفاً للمبعوث، لأنــه لا يجــوز من الحكيم تعالى أن يحمل المكلف مشقة لنفع

مكلّف آخر فقط. وإذا علم الله أن صلاحنا في بعثة شخص واحد بعينه وجب أن يبعثــه بعينــه ولا يعدل عنه إلى الغير، وإذا علم أن صلاحنا في بعثة شخصيْن وجــب بعثهمــا لا محالــة، وكذلك إذا علم أن صلاحنا في بعثة جماعة وجب أن يبعث جماعةً.

نسخ الشرائع

وهنا يتعرض القاضي عبد الجبار لمسألة دقيقة هي جواز نسخ الشرائع.

ذلك أن اليهود أنكروا نبوة المسيح ونبوة المصطفى لأنهم يرون عــدم جــواز نســخ الشرائع. وافترقوا في ذلك على مذاهب:

أ ــ « فمنهم من قال: إنما أنكروا نبوتهما لأنهما أتيا بنسخ شــريعة موســى، وذلــك يقتضي أن يصير الحق باطلاً والباطل حقاً. وذلك محال. »

ب ــ وقال آخرون: « إن النسخ يقتضي البداء، وهو أن يكون قد ظهر لله تعالى مــن حال تلك الشريعة ما كان خافياً، وذلك يخرجه عن كونه عالماً لذاته.

جـ ــ ومنهم من قال: إن نسخ الشريعة جائز من جهة العقل، إلاَّ أن السمع منــع مــن ذلك، فقد قال موسى عليه السلام: شريعتي لن تنسخ أبداً. فلهذا الوجه أنكرنا نبــوّة مــن جــاء بعده.

د ــ ومنهم من قال، إن نسخ الشرائع جائز من جهة العقل والشرع جميعاً، إلا أنا إنما أنكرنا نبوّتهما لأنهما عدما المعجز الدال على صدقهما.

هـ ــ وفي اليهود من ذهب إلى أن محمداً ــ عليه السلام ــ كان مبعوثاً، إلاَّ أنه بعــث إلى العرب دون غيرهم » (ص ٤٧٦ ــ ٤٧٧).

واليهود ــ كما يقول الشهرستاني[1] ــ « تدعي أن الشريعة لا تكون إلاَّ واحدة. وهي ابتدأت بموسى وتمت به، فلم يكن قبله شريعةً إلاَّ حدود عقلية وأحكامٌ مصلحية. ولم يجيزوا النسخ أصلاً. قالوا: فلا يكون بعده شريعة أخرى، لأن النسخ في الأوامر بداءٌ، ولا يجوز البداء على الله ». ويذكر الشهرستاني[2] أيضاً عن فرقة الموشكانية من فرق اليهود، وهم أصحاب موشكا، على مذهب يوذعان أنه « ذكر عن جماعةٍ من الموشكانية أنهم أثبتوا نبوة المصطفى عليه السلام إلى العرب وسائر الناس، سوى اليهود لأنهم أهل ملة وكتاب ».

والموشكانية إحدى الحركات الثلاث الكبرى التي ظهرت في اليهودية بعد انتشار الإسلام وهي: العيسوية، واليوذغانية، والموشكانية. والعيسوية ينسبون إلى أبي اسحق بن يعقوب الأصفهاني، وقيل اسمه: « عوفيد الوهيم » أي: عابد الله. وكان في زمان الخليفة المنصور العباسي، وابتدأ دعوته في زمن آخر ملوك بنى أمية مروان بن محمد الملقب بالحمار، فاتبعه بشر كثير من اليهود وادعوا له آيات ومعجزات. وقد زعم عيسى هذا أنه نبي، وأنه رسول المسيح المنتظر، وزعم أن للمسيح خمسةً من الرسل يأتون قبله واحداً بعد واحد. وزعم أن الله كلمه وكلفه أن يخلص بني إسرائيل من أيدي الأمم العاصين والملوك الظالمين. وزعم أن المسيح أفضل ولد آدم، وأنه أعلى منزلةً من الأنبياء الماضين. ولما كان هو رسوله فهو أفضل الكل أيضاً. وحرّم في كتابه الذبائح كلها، ونهى عن أكل كل ذي روحٍ على الإطلاق: طيراً كان أو بهيمة. وأوجب عشر صلوات،

---

١ « الملل والنحل »، جـ ٢، ص ٥٠.
٢ « الملل والنحل » جـ ٢، ص ٥٦.

وأمر أصحابه بإقامتها، وذكر أوقاتها. وخالف اليهود في كثير من أحكـــام الشـــريعة الكبيـــرة المذكورة في التوراة[1]. فمن ذلك أنه حرّم الطلاق كما يفعل الصدوقيون والنصارى. وأمر بسبع صلوات في اليوم، مستدلاً على ذلك مما يقوله داود في المزامير (الفصل ١١٩، العبارة ١٦٤: « أحمدك سبع مرات في اليوم »). وحرّم اللحم، والمسكرات، لا استناداً إلى الكتب المقدســـة، بل لأن الله أوحى إليه بذلك[2].

أما اليوذعانية فنسبة إلى يوذغان، وهو رجل من همدان، وقيل كان اسمه يهودا. وكان يحث على الزهد وتكثير الصلاة، وينهى عن اللحوم والأنبذة. وكان يزعم أن للتـــوراة باطنـــاً وظاهراً، وتنزيلاً وتأويلاً. وخالف بتأويلاته عامة اليهود. وخالفهم في التشـــبيه. ومـــال إلـــى القـــدر، واثبت الفعل حقيقة للعبد، وقـــدر الثواب والعقاب عليه. وشدد في ذلك[3]. وكان يلقـــب « بالراعي ». ومن المشكوك فيه أن يكون هو المؤلف الذي ذكره ابراهام بن عـــزرا وايليـــا البشيتخي باسم يهودا الفارسي[4].

جواز النسخ بوجه عام

وقبل أن يرد القاضي عبد الجبار على اليهود يقرر القاعدة العامة وهي جواز أن ينسخ الله شريعة بشريعة أخرى وكلتاهما من عنده. ويبين ذلك

---

١ راجع الشهرستاني: « الملل والنحل »، جـ ٢، ص ٥٥ ــ ٥٦.

2 Girqisani, 1.2 (11-13), 11-12, ed. by Nemoy, I, 12 f., 51 ff.; Yehudah Hadassi's *Eshkol ha-Kofer*, No. 97, fol. 41c.

٣ الشهرستاني، جـ ٢، ص ٥٦.

٤ راجع عن هذه الفرق Graetz, III, 493-511.

بأن يقول « إن الشرائع ألطاف ومصالح، وما هذا سبيله فإنه يختلف بحسب اختلاف الأزمـــان والأعيان. فلا يمتنع أن يعلم القديم تعالى أن صلاح المكلفين في زمانٍ: في شريعة، وفي زمان آخر: في شريعة أخرى. وهذا ظاهر فيما بيننا: فإن من يدبّر أمر ولده ربما يعلم أن صـــلاحه في الرفق مرة وفي العنف أخرى؛ وذلك في الأولاد الكثيرة أظهر، وصار الحـــال فـــي ذلـــك كالحال في المرض والشفاء والحياة والموت: فكما أنه تعالى يمرضنا مرةً ويشفينا أخرى لمـــا تعلق صلاحنا بالمرض مرة وبالشفاء أخرى، كذلك ها هنا: لا يمتنع أن يعلم أن صلاحنا فـــي أن يتعبدنا بشريعةٍ مرةً، وفي ألا يتعبدنا بها بل يتعبدنا بغيرها أخرى. فصحّ بذلك ما قلناه فـــي جواز نسخ الشرائع » (« شرح الأصول الخمسة »، ص ٥٧٧).

ثم يوجه الكلام إلى الذين قالوا إن نسخ الشرائع يقتضي أن يصير الحق باطلاً والباطل حقاً فقال: « إن النسخ لم يتناول **عين** ما كان حقاً حتى يجب انقلاب الحق باطلاً والباطل حقـــاً، وإنما يتناول **مثل** ما كان **حقاً**. ولا يمتنع في المثلين أن يكون أحدهما حقاً والآخر باطلاً: فـــان دخول الدار قد يكون حقاً حسناً بأن يكون عن إذن صاحب الدار، وقد يكون باطلاً قبيحاً بـــأن يكون لا عن إذن، مع أن الدخولين مِثْلان. بل يمكن ذلك في الفعل، فإن الدخلة الواحدة يجـــوز أن تقع فتكون حسنة بأن تكون عن إذن، وتقع فتكون قبيحة بأن لا تكون عن إذن. »

وبعد أن فرغ من تقرير هذه القاعدة توجه إلى فرق اليهود فقال: « مـــا قـــولكم فـــي شريعة موسى: هل نسخت ما قبلها من الشرائع، أم لا؟ فإن قالوا: بل لم يأتِ موســـى إلاَّ بمـــا كان قد أتى به الأنبياء قبله ــ وهو مذهب بعضهم ــ قلنا: كيف يمكنكم ذلك وقد علمتم أن آدم ــ عليه السلام ــ زوّج بناته من بنيه وقد حظره موسى. وكذلك اختتن إبراهيم ــ عليه السلام ــ في الكبر، وأوجبه موسى في الصغر. وجاز الجمع بين أختيْن في شرع يعقوب، ولم يجـــز في شرع موسى...

فإن قالوا: نعم، قد أتى موسى بنسخ شرائع من قبله من الأنبياء ــ ولا بد لهم من ذلك ــ وهو مذهب جماعة منهم. قلنا: فهلا اقتضى (ذلك) إنقلاب الحق باطلاً والباطل حقاً؟ وهلاّ اقتضى أن يكون قد بدا لله وظهر له من حال تلك الشرائع ما كان خافياً عليه ــ تعالى الله عن ذلك؟

وأما الكلام على الفرقة الثانية (رقم ج) الذين قالوا إن نسخ الشريعة جائز من جهة العقل، غير أن السمع منع منه، وهو قول موسى: « شريعتي لا تُنسخ أبداً » فهو أن نطالبهم بتصحيح هذا الخبر عن موسى عليه السلام. ولا يجدون إلى ذلك سبيلاً. ومتى قالوا: إن هذا من الأخبار المتواترة فلا معنى لإنكاره ــ قلنا: لو كان كذلك لعرفناه نحن على طول اختلاطنا بكم ومناظرتنا إياكم. ونحن لا نعرفه، فكيف يمكنكم ادعاء التواتر فيها؟! وقد أنكره العنانية من أصحابكم وقالوا إن نسخ الشريعة جائزٌ من جهتي العقل والشرع، وأن من جاء بعد موسى من الأنبياء فإنما أنكرنا نبوّتهم لما عدموا الأعلام المعجزة لا غير؛ ولو كان متواتراً لعلموه. » (٥٧٩ ــ ٥٨٠).

وأما الكلام على الفرقة (رقم د) التي تقول إن نسخ الشريعة جائز من جهتي العقل والشرع، ولكنها تنكر نبوة محمد حيث عدم المعجز ــ فهو أن يقال لهم إن النبي لم يعدم العَلَم المعجز الدال على صدقه، وأن الله أيده بالأعلام الباهرة.

أما الفرقة الأخيرة التي تقول إن محمداً كان مبعوثاً إلى العرب دون سواهم، فيقال لهم إنه إذا ادعى أنه مبعوث إلى الناس كافةً، ثم صدقه الله بالأعلام المعجزة، فهو إذن مبعوث إلى الناس كافة.

* * *

وما دام قد تعرّض للنسخ والبداء، فقد عرض للفرق بينهما. فقال إن النسخ هو في الأصل: الإزالة أو النقل. وفي الشرع هو إزالة مِثل

الحكم الثابت بدلالة شرعية ــ بدليلٍ آخر شرعي، على وجهٍ لولاه لثبت ولم يزل، مع تراخيه عنه.

أما البداء فهو في اللغة: الظهور. وفي الشرع: ظهور ما كان خافياً من قبل. ولا يكون بداءً إلاَّ عند اعتبار أمور أربعة، هي: أن يكون المكلف واحداً، والفعل واحداً، والوقت واحداً، والوجه واحداً، ثم يرد الأمر بعد النهي، أو النهي بعد الأمر. ومثاله أن يقول أحدنا لغلامه: إذا زالت الشمس ودخلت السوق فاشتر اللحم. ثم يقول له: إذا زالت الشمس ودخلت السوق فلا تشتر اللحم.

وعامة أصحاب الفرق يجوزون النسخ، وينكرون البداء إذ لا يقول به إلاَّ الشيعة. ويبرهن ابن حزم على جواز النسخ بما حدث فعلاً في الإسلام. فإن الله « أحلّ لنا الخمر ولم يلزمنا الصلاة ولا الصوم برهةً من زمن الإسلام، ورضي لنا شرب الخمر وأكل رمضان والبقاء بلا صلاة، وسخط تعالى ــ بلا شك ــ المبادرة بتحريم ذلك، كما قال تعالى: « ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه » (سورة طه ١١٤). ثم فرض علينا الصلاة والصوم وحرّم علينا الخمر، وسخط لنا ترك الصلاة وأكل رمضان وشرب الخمر ورضي لنا خلاف ذلك. وهذا لا ينكره مسلم. ولم يزل الله تعالى عليماً أنه سيحل ما كان أحل من ذلك مدة كذا، وإنه سيرضى منه، ثم إنه سيحرمه ويسخطه وأنه سيحرّم ما حرم من ذلك ويسخطه مدة، ثم إنه يحله ويرضاه[١] ».

---

١ ابن حزم: « الفصل في الملل والاهواء والنحل »، جـ ٤، ص ٥٨ ــ ٥٩. القاهرة ١٣٢١ هـ.

الأشعرية

[Blank Page]

أبو الحسن الأشعري

اسمه ونسبه

أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري.

وأبوه هو إسماعيل بن اسحق: « كان سنياً جماعياً حديثياً[1]. أوصى عند وفاته إلى زكريا بن يحيى الساجي ــ رحمه الله ــ. وهو إمام في الفقه والحديث، وله كتب منها: كتاب اختلاف الفقهاء. وكان يذهب مذهب الشافعي. وقد روى عنه الشيخ أبو الحسن الأشعري في كتاب التفسير أحاديث كثيرة ــ يعني الساجي[2] ». واختلف هل الكنية بـ « أبي بشر » هي لأبيه اسماعيل، أو لجده اسحق. فابن فورك يقول إنها كنية أبيه، وابن عساكر يقول إنها كنية جدّه (ص ٣٤، السطر الأخير، ص ٣٥، س ١٠).

وقد طعن في هذا النسب أبو علي الأهوازي، فإنه زعم أن الأشعري

---

١ أي من مذهب أهل السنة والجماعة وحديثياً: بمعنى على مذهب أهل الحديث، أو بمعنى محدِّث.
٢ ابن عساكر الدمشقي المتوفى ٥٧١ هـ: « تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الامام أبي الحسن الأشعري »، ص ٣٥. دمشق، ١٣٤٧ هـ.

« غير صحيح النسب ». ويرد ابن عساكر على ذلك فيقول: « وفي نسبة أصحابه إيّاه إلى أبي بشر — تكذيبٌ لأبي علي الأهوازي فيما اختلق، فإنه زعم أنه غير صحيح النسب، وأنه ما كنى عن اسم أبيه إلاَّ لهذا السبب. ولو كانت له (أي لأبي علي الأهوازي) بأسماء الرجال وأنسابهم عناية لفرق بين قولنا كنية وكناية. وفي إطباق الناس على تسميته بالأشعري تكذيبٌ لما قاله هذا المفتري[1] ».

وأبو موسى الأشعري هو: أبو موسى عبد الله بن قيس، من ولد الجماهر بن الأشعر بن أدد. وتفصيله: عبد الله بن قيس بن سليم بن حضار بن حرب بن عامر بن عتر بن بكر بن عامر بن عذر بن وائل بن ناجية بن الجماهر بن الأشعر. والأشعر هو نبت بن أدد بن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان.

فالأشعر هو الذي إليه ينتسب هؤلاء. وفي أنساب السمعاني أنه إنما سمي « أشعر » لأن أمه ولدته وهو أشعر، هكذا نقل عن أبي الكلبي.

وأبو موسى الأشعري صحابي جليل وقائد عظيم. ولد حوالي سنة ٦١٤ م. وقد غادر بلاد اليمن بحراً هو وبعض أخوته وبني الأشعر ولحق بالنبي في خيبر أثناء غزوة خيبر سنة ٧ هـ (٦٢٨ م). وفي سنة ٨ هـ (٦٣٠ م) اشترك في غزوة حنين. وفي سنة ١٠ هـ (٦٣١/ ٢ م) بعث به النبي إلى اليمن مع معاذ بن جبل لنشر الدعوة هناك، واستمر على ذلك في عهد أبي بكر. ثم عينه عمر بن الخطاب والياً على البصرة لما أن عزل المغيرة بن شعبة في سنة ١٧ هـ (٦٣٨ م). وطلب أهل الكوفة من عمر أن يوليه عليهم، فصار على الكوفة في سنة ٢٢ هـ، فأقام والياً عليها بضعة أشهر إلى أن أعاد المغيرة فأعاده إلى البصرة، وتولى المغيرة الكوفة.

---

١ ابن عساكر: « تبيين.. »، ص ٣٥.

ولما تولى البصرة نظم حملة لاحتلال خوزستان (١٧ ــ ٢١ هـ = ٦٣٨ ــ ٦٤٢ م) حتى فتحها: إذ سقطت عاصمتها الأهواز (أو سوق الأهواز) في يده سنة ١٧ هـ (٦٣٨ م)؛ وراح يستولي على بلاط خوزستان بلداً بعد بلد لشدة تحصينها. وسقطت العاصمة الثانية: تُستَر (= شُشْتَر، أو شستر) في سنة ٢١ هـ (٦٤٢ م). كذلك اشترك أبو موسى في فتوح العراق (نهاية سنة ١٨ ــ ٢٠ هـ) وضم قواته إلى قوات عياض بن غنم، وفي الحملة على هضبة إيران، إذ يذكر أنه شهد معركة نهاوند، وأنه احتل عدة مدن مثل دينور وقم وقاشان. وهزم القبائل الكردية في سنة ٢٣ عند بيروذ (في ولاية الأهواز)، وحاصر بيروذ حتى احتلها بعد أن أخضع سائر الإقليم. وتقدم بعد ذلك في إقليم فارس (في نهاية سنة ٢٣ هـ/ ٦٤٤ م)، وأمد عثمان بن أبي العاص بالمدد لما أن قام هذا بغزو الإقليم من البحرين وعمان.

ولما قتل عثمان أخذ البيعة لعلي من أهل الكوفة، وكان والياً عليها. ولكن لما وقعت حرب الجمل دعا رعاياه لاتخاذ موقف الحياد في القتال. ولهذا فإن أنصار علي طردوه من الكوفة لدى سنوح أول فرصة، وبعث علي بخطاب عزله بلهجة شديدة.

وحين وقع التحكيم أرغم أنصار عليّ عليًّاً على اختيار أبي موسى ممثلاً له بوصفه رجلاً محايداً. والخلاف كثير حول موقفه من التحكيم لما أن اجتمع مع عمرو بن العاص للفصل بين علي ومعاوية. وبعد اجتماعهما في أذرح وما كان من خلعه لصاحبه عليّ، على أساس ما اتفق عليه مع عمرو من خلع علي ومعاوية معاً، فيما هو مشهور، ذهب إلى مكة، ولم يظهر له نشاط سياسي بعد ذلك. واختلف في تاريخ وفاته بين سنوات: ٤١، ٤٢، ٥٠، ٥٢، ٥٣.

وابنه هو أبو بردة عامر بن أبي موسى الأشعري، من أوائل الذين

تولوا قضاء الكوفة. ولا نعرف الكثير عن حياته. والذي عينه قاضياً على الكوفة هو الحجاج، خلفاً لشريح، فيما يقوله ابن سعد، أو لوكيع، أو لعبد الرحمن بن أبي ليلى. واختلف أيضاً في مدة ولايته قضاء الكوفة: فقال وكيع إنها قصيرة جداً، وفي رواية أخرى عنه: ثلاث سنوات؛ ولا يحدد الطبري مدة ولايته القضاء، بل يجعلها في فترة بدأت بسنة ٧٩ ﻫ (٦٩٨/ ٩) وامتدت من ثلاث حتى ثماني سنوات!

ولأبي بردة ولد هو بلال بن أبي بردة تولى قضاء البصرة.

مولده وأوليته

تجمع المصادر [١] على أنه ولد في البصرة، وسكن بعد ذلك بغداد إلى أن توفي بها.

أما عن تاريخ مولده فيذكر لنا الخطيب البغدادي في « تاريخ بغداد » (ج ١١، ص ٣٤٧ ــ س ٤) ما يلي: « قال بعض البصريين: ولد أبو الحسن الأشعري في سنة ستين ومائتين ». وهذا التعبير يؤذن بأن مولد الأشعري لم يكن معروفاً على وجه اليقين. ولكن ليس لدينا في المصادر الأخرى غير هذا التاريخ. ولعل هذا هو الذي يفسِّر لنا أن ابن عساكر تجنب التحدث عن تاريخ ميلاده.

١ ابن النديم: « الفهرست »، ص ١٨١ نشرة فلوجل؛ ابن خلكان، ج ٢، ص ٤٤٦ ــ ٤٤٧ تحت رقم ٤٠٢؛ الخطيب البغدادي « تاريخ بغداد »، ج ١١، ص ٣٤٦ تحت رقم ٦١٨٩؛ ابن عساكر: « تبيين... »، ص ٣٥، س ٣.

ولا نعلم بداية دراسته، ولكن من المعلوم أنه كان معتزلياً، فلا بدَّ أن يكون قد أخذ عن معتزلة البصرة، وعلى رأسهم أبو علي الجبائي. قال أبو محمد الحسن بن محمد العسكري بالأهواز، وكان من المخلصين لمذهب الأشعري والمتقدمين في نصرته: « كان الأشعري تلميذ الجبائي، يدرس عليه، فيتعلم منه ويأخذ عنه لا يفارقه أربعين سنة[1] ».

ويبدو أنه أخذ الفقه على أبي اسحق المروزي، إذ ذكر الخطيب البغدادي (« تاريخ بغداد »، جـ ١١، ص ٣٤٧، س ٢ ــ س ٣) أن الأشعري « كان يجلس أيام الجمعات في حلقة أبي إسحق المروزي الفقيه من جامع المنصور ». وأبو اسحق المروزي هو إبراهيم بن أحمد « أحد الأئمة من الفقهاء الشافعيين، شرح المذهب ولخصه. وأقام ببغداد دهراً طويلاً يدرس ويفتي. وأنجب من أصحابه خلقٌ كثير. ثم انتقل في آخر عمره إلى مصر، فأدركه أجله بها... توفي أبو اسحق المروزي الفقيه بمصر لتسع خلون من رجب سنة أربعين وثلثمائة، ودفن عند قبر الشافعي » (الكتاب نفسه، جـ ٦، ص ١١). لكن هذه الأخبار لا تقطع بأن العلاقة كانت علاقة تتلمذ، فلربما كانت علاقة صداقة، خصوصاً وأن حلقة أبي إسحق المروزي كانت في جامع المنصور ببغداد، وأن أبا اسحق المروزي قد توفي بعد الأشعري، فلربما كان أصغر منه سنّاً. ولهذا لا يمكن أن نقرر نوع العلاقة بين الأشعري وبين أبي اسحق المروزي.

على أن بعض المصادر[2] تشير إلى أن الأشعري حدّث عن زكريا الساجي، « وروى أيضاً عن أبي خليفة الجمحي وسهل بن نوح ومحمد بن يعقوب المقري وعبد الرحمن بن خلف الضبي البصريين، وأكثر عنهم في تفسيره ».

---

١ ابن عساكر، ص ٩١.
٢ السبكي: « طبقات الشافعية »، جـ ٢، ص ٢٥٠.

ولا ندري متى انتقل من البصرة إلى بغداد. ولعل الأرجح أن يكون ذلــك بعــد وفــاة الجبائي سنة ٣٠٣ هـ.

والغريب هنا ما ورد في رواية الحسن العسكري مــن أن الأشــعري لازم الجبــائي أربعين سنة! ذلك لأنه إذا كان الأشعري ولد سنة ٢٦٠ هـ، والجبائي توفي قطعاً سنة ٣٠٣ هـ، فكيف يكون قد لازمه أربعين سنة!! لهذا لا بدَّ من أن نخلي هامشاً عريضاً للمبالغة فــي تلــك الرواية.

على أن السبكي[1] يؤكد أن الأشعري تفقه على أبي اسحق المروزي واستند فــي ذلــك إلى ما قاله أبو بكر ابن فورك في « طبقات المتكلمين » والأستاذ أبو اسحق الاسفراييني فيمــا نقله عنه الشيخ أبو محمد الجويني في « شرح الرسالة ». وكأنه أدرك ما لحظناه من تقــارب سنهما، إن لم يكن الأشعري أسن من المروزي فقــال في موضع آخـــر (جـ ٢، ص ٢٥٦): « ذكر غير واحدٍ من الأثبات أن الشيخ كان يأخذ مذهب الشافعي عن أبي إسحق المــرزوي، وأبو اسحق المروزي يأخذ عنه علم الكلام. ولذلك كان يجلس في حلقته ».

مناظرات الأشعري مع الجبائي

لا يمكن أن نحدد هل المناظرات الواردة في المصادر بين الجبائي وبــين الأشــعري سابقة أو لاحقة على إعلانه رفض مذهب المعتزلة.

والروايات المتعلقة بهذا الإعلان كثيرة متنوعة مسرحية أحياناً:

١ ــ وأقدم الروايات ما ورد في « الفهرست » لابن النديم (ص ٢٧١

---

١ « طبقات الشافعية »، جـ ٢، ص ٢٤٨.

طبع مصر)، قال: « وكان (أي الأشعري) أولاً معتزلياً، ثم تاب من القول بالعدل وخلق القرآن في المسجد الجامع بالبصرة في يوم الجمعة: رقي كرسياً ونادى بأعلى صوته: من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرّفه نفسي: أنا فلان بن فلان. كنتُ قلتُ بخلق القرآن، وأن الله لا يُرى بالأبصار، وأن أفعال الشرّ أنا أفعلها. وأنا تائب مُقلِع ».

٢ ــ ويتلو ذلك روايات ذكرها ابن عساكر، ويجري فيها ذكر منامات رأى فيها النبي الذي دعاه إلى اتباع سنته. وهذا يؤذن بأن هذه الروايات موضوعة، لأنها تأخذ موقفاً معيناً. ومن هذه الروايات:

أ ــ ما رُوي عن أحمد بن الحسين المتكلم قال: « سمعت بعض أصحابنا يقول: إن الشيخ أبا الحسن ــ رحمه الله ــ لما تبحر في كلام الاعتزال، وبلغ غايته، كان يورد الأسئلة على أستاذيه في الدرس ولا يجد فيها جواباً شافياً: فتحير في ذلك. فحكي عنه أنه قال: وقع في صدري في بعض الليالي شيء مما كنت فيه من العقائد. فقمت وصليت ركعتيْن، وسألت الله تعالى أن يهديني الطريق المستقيم. ونمت فرأيت رسول الله ــ صلعم ــ في المنام. فشكوت إليه بعض ما بي من الأمر. فقال رسول الله ــ صلعم ــ: عليك بسنتي. فانتبهت وعارضتُ مسائل الكلام بما وجدت في القرآن والأخبار، فأثبته ونبذت ما سواه ورائي ظِهْرياً » (ص ٣٨ ــ ٣٩).

ب ــ ورواية ثانية ذكرها حجاج بن محمد الطرابلسي من أهل طرابلس الغرب، قال: « سألت أبا بكر اسماعيل بن أبي محمد بن اسحق الأزدي القيرواني، المعروف بابن عزرة، رحمه الله ــ عن أبي الحسن الأشعري رحمه الله فقلت له: قيل لي عنه إنه كان معتزلياً، وإنه لما رجع عن ذلك أبقى للمعتزلة نكتاً لم ينقضها. فقال لي: الأشعري

شيخنا وإمامنا ومن عليه معوَّلنا. أقام على مذهب المعتزلة أربعين سنة، وكان لهم إماماً. ثم غاب عن الناس في بيته خمسة عشر يوماً. وبعد ذلك خرج إلى الجامع، فصعد المنبر وقال: « معاشر الناس! إني إنما تغيبت عنكم في هذه المدة لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة، ولم يترجح عندي حق على باطل، ولا باطل على حق. فاستهديت الله تبارك وتعالى. فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه؛ وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده، كما انخلعت من ثوبي هذا » ــ وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به ودفع الكتاب إلى الناس » (ص ٣٩).

جـ ــ ورواية ثالثة تنتهي إلى أبي عبد الله الحمراني، يقول فيها: « لم نشعر يوم الجمعة وإذا بالأشعري قد طلع على منبر الجامع بالبصرة وبعد صلاة الجمعة، ومعه شريط شدّه في وسطه، ثم قطعه وقال: اشهدوا عليَّ أني كنت على غير دين الإسلام، وأني قد أسلمتُ الساعة، وأني تائب مما كنت فيه من القول بالاعتزال » (ص ٤٠) ويعلق ابن عساكر على الراوي فيقول: « الحمراني مجهول ». ــ ولعل هذه الرواية أظهر الروايات تكلفاً وزيفاً، لأنها فضلاً عن افتعالها إنما نقرر أن الاعتزال كفر وأن المعتزلي كافر، ومن غير المعقول أن يكون الأشعري قد قال مثل هذا الكلام وأصدر هذا الحكم بهذه الحِدّة.

د ــ ورواية رابعة تنسب إلى الإمام أبي عبد الله الحسين بن محمد، إذ يقول: « سمعت غير واحدٍ من أئمتنا يحكي كيف كان بدء رجوع الامام المبرأ من الزيغ والتضليل أبي الحسن علي بن اسماعيل أنه قال: بينما أنا نائم في العشر الأول من شهر رمضان، رأيت المصطفى ــ صلعم ــ فقال: « يا علي! انصر المذاهب المروية عني فانها الحق ». فلما استيقظت دخل عليَّ أمرٌ عظيم. ولم أزل مفكراً مهموماً لرؤياي ولما أنا عليه من إيضاح الأدلة في خلاف ذلك، حتى كان العشر الأوسط فرأيت النبي ــ صلعم ــ في المنام فقال لي: ما فعلت فيما أمرتك به؟ فقلت:

يا رسول الله! وما عسى أن أفعل، وقد خرَّجتُ للمذاهب المروية عنك وجوهاً يحتملها الكـلام، واتبعتُ الأدلة الصحيحة التي يجوز إطلاقها على الباري عز وجل. فقال لي: انصُر المـذاهب المروية عني، فإنها الحق. ــ فاستيقظت وأنا شديد الأسف والحزن. فأجمعت على ترك الكلام، واتبعت الحديث وتلاوة القرآن. فلما كانت ليلة سبع وعشرين، ومن عادتنا بالبصرة أن يجتمـع القراء وأهل العلم والفضل، فيختموا القرآن في تلك الليلة ــ مكثتُ فيهم على ما جرت عادتنـا. فأخذني من النعاس ما لم أتمالك معه أن قمتُ فلما وصلت إلى البيت نمتُ وبي مـن الأسـف على ما فاتني من ختم تلك الليلة أمرٌ عظيم. فرأيت النبي ــ صلعم ــ فقال: ما صـنعت فيمـا أمرتك به؟ فقلتُ: قد تركتُ الكلام ولزمتُ كتاب الله وسنتك. فقال لي[1]: ما أمرتك بترك الكلام، إنما أمرتك بنصرة المذاهب المروية عني، فإنها الحق. فقلت: يا رسول الله! كيف أدع مـذهباً تصورت مسائله وعرفت أدلته منذ ثلاثين سنة لرؤيا؟ فقال لي: لولا أني أعلـم أن الله تعـالى يمدك بمددٍ من عنده لما قمتُ عنك حتى أبين لك وجوهها، وكأنك تعد إتياني إليك هـذا رؤيـا. أوَرؤياي جبريل كانت رؤيا؟ إنك لا تراني في هذا المعنى بعدها، فجِدّ فيه فإن الله سيمدك بمدد من عنده. قال (أي الأشعري): فاستيقظت وقلتُ: ما بعد الحق إلاَّ الضلال. وأخذتُ في نصـرة الأحاديث في الرؤية والشفاعة والنظر وغير ذلك، فكان يأتيني شيء والله ما سمعته من خصمٍ قط ولا رأيته في كتاب، فعلمتُ أن ذلك من مدد الله تعالى الذي بشرني به رسول الله صلى الله عليه وسلم » (ص ٤٠ ــ ٤١).

هـ ــ ورواية خامسة عن أبي الحسن بن مهدي بطبرستان قال: « حكى لنا الشيخ أبـو الحسن ــ رضي الله عنه ــ قال، كان الداعي

---

١ في المطبوع: أنا أمرتك.

إلى رجوعي عن الاعتزال، وإلى النظر في أدلتهم واستخراج فسادها[1] أني رأيت رسول الله ــ صلعم ــ في منامي في أول شهر رمضان، فقال لي: يا أبا الحسن! كتبت الحديث؟ فقلت: بلى يا رسول الله! فقال لي صلى الله عليه وسلم: « فما الذي يمنعك من القول به؟ » قلت: أدلّة العقول منعتني، فتأولت الأخبار. فقال لي: وما قامت أدلة المعقول عندك على أن الله تعالى يرى في الآخرة؟ فقلت: بلى يا رسول الله. فإنما هي شُبَه. فقال لي: « تأملها وانظر فيها نظراً مستوفى فليست بشُبَهٍ، بل هي أدلة[2]. ــ وغاب عني صلى الله عليه وسلم. قال أبو الحسن (الأشعري): فلما انتبهت فزعت فزعاً شديداً وأخذت أتأمل ما قاله صلى الله عليه وسلم، واستثبتُّ فوجدتُ الأمر كما قال. فقويت أدلة الإثبات في قلبي، وضعفت أدلة النفي. فسكتُّ ولم أظهر للناس شيئاً، وكنت متحيراً في أمري. فلما دخلنا في العشر الثاني من رمضان، رأيته صلى الله عليه وسلم قد أقبل، فقال: يا أبا الحسن! أي شيء عملت فيما قلت لك؟ فقال: يا رسول الله! الأمر كما قلت صلى الله عليك. والقوة في جانب الإثبات. فقال لي: تأمل سائر المسائل وتذاكر فيها. فانتبهت، فقمت وجمعت جميع ما كان بين يدي من الكتب الكلاميات وخبرتها ورفعتها، واشتغلت بكتب الحديث وتفسير القرآن والعلوم الشرعية. ومع هذا فإني كنت أتفكر في سائر المسائل لأمره صلى الله عليه وسلم إياي بذلك. قال: فلما دخلنا في العشر الثالث رأيته ليلة القدر فقال لي ــ وهو كالحردان: « ما عملت فيما قلت لك؟ » فقلت: يا رسول الله! أنا متفكر فيما قلت، ولا أدع التفكر والبحث عليها. إلا أني قد رفضت

---

١ في المطبوع: فسادهم.
٢ في المطبوع: وانظر

الكلام كله وأعرضت عنه، واشتغلت بعلوم الشريعة. فقال لي مغضباً: « ومن الذي أمرك بذلك؟ صنِّف وانصر[1] هذه الطريقة التي أمرتك بها فإنها ديني وهو الحق الذي جئت به ». وانتبهت. قال لي أبو الحسن (الأشعري): فأخذت في التصنيف والنصرة وأظهرت المذهب. » (ص ٤٢ ــ ٤٣).

ويلاحظ على هذه الروايات أنها تستهدف:

١ ــ الدفاع عن علم الكلام، وأنه لا يتنافى مع السنة، مما يؤذن بأن أصحابها أشاعرة.

٢ ــ الدفاع عن مذهب الأشعري، بوصفه مطابقاً لسنة النبي.

٣ ــ بعضها يرمي إلى الطعن في مذهب المعتزلة ودمغه بالكفر.

وإذا كان اللجوء إلى الرؤى التي فيها يشاهد النبي يأمر بكذا وكذا ــ أمراً شائعاً لدى الفقهاء بل وبعض المتكلمين، فإن الرواية المذكورة في مجموعها تتنافى مع واقع الحال من ضرورة التطور الذهني بحيث تبدأ الشكوك وتتزايد حتى تؤدي إلى التحول وإعلان القطيعة مع ما سار عليه الأمر حتى ذلك الوقت. وهذا لا يتفق مع هذه الرؤى التي تكاد أن تكون تعبيراً عن تحولات مفاجئة. ولعل أقربها إلى التصديق الرواية رقم ٢ عن أحمد بن الحسين المتكلم، ومفادها أن الأشعري « لما تبحر في كلام الاعتزال وبلغ غايته كان يورد الأسئلة على أستاذيه في الدرس ولا يجد فيها جواباً شافياً، فتحير في ذلك » (ابن عساكر «تبيين...»، ص ٣٨)، ذلك لأنها تصف ما يعقل وقوعه للأشعري. ولا بدَّ أن هذه الأسئلة التي أوردها على أستاذيْه في الدرس هي التي ورد بعضها

---

١ في المطبوع: وانظر.

في المناظرات التي تزعم المصادر وقوعها بين الأشعري وأستاذه أبي علي الجبائي.

وعلينا الآن أن نورد هذه المناظرات.

١ ــ المناظرة في الأصلح

واشهر هذه المناظرات تلك التي وقعت بينهما في الأصلح والتعديل. وهاك إحدى رواياتها، كما ذكرها السبكي في « طبقات الشافعية » (جـ ٢، ص ٢٥٠ ــ ٢٥١):

سأل الأشعري أبا علي الجبائي فقال: « أيها الشيخ! ما قولك في ثلاثةٍ: مؤمن، وكافرٍ، وصبيّ.

فقال (الجبائي): المؤمن من أهل الدرجات، والكافر من أهل الهلكات، والصبيّ من أهل النجاة.

فقال الشيخ (الأشعري): فإن أراد الصبيّ أن يرقى إلى أهل الدرجات: هل يمكن؟

قال الجبائي: لا! يقال له: إن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة، وليس لك مثلها.

قال الشيخ (الأشعري): فإن قال: التقصير ليس مني. فلو أحييتني كنتُ عملتُ من الطاعات كعمل المؤمن.

قال الجبائي: يقول له الله: كنت أعلم أنك لو بَقِيْتَ لعَصَيْتَ ولعوقبت، فراعيت مصلحتك وَأَمَتّك قبل أن تنتهي إلى سن التكليف.

قال الشيخ (الأشعري): فلو قال الكافر: يا ربّ! عَلِمْتَ حالَه كما عَلِمْتَ حالي، فهلا راعيت مصلحتي مثله؟!

فانقطع الجبائي ».

ورواها ابن خلكان[1] بصورةٍ تختلف بعض الاختلاف، على النحو التالي:

سأل أبو الحسن الأشعري « أستاذه أبا علي الجبائي عن ثلاثة إخوة: أحدهم كان مؤمناً برّاً تقياً، والثاني كان كافراً فاسقاً شقياً، والثالث كان صغيراً ــ فماتوا، فكيف حالهم؟

فقال الجبائي: أما الزاهد ففي الدرجات، وأما الكافر ففي الدركات، وأما الصغير فمن أهل السلامة.

فقال الأشعري: إن أراد الصغير أن يذهب إلى درجات الزاهد، هل يُؤذن له؟

فقال الجبائي: لا؛ لأنه يقال له: إن أخاك إنما وصل إلى هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة وليس لك تلك الطاعات.

فقال الأشعري: فإن قال ذلك الصغير: التقصير ليس مني، فإنك ما أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة.

فقال الجبائي: يقول الباري جلّ وعلا: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت وصرت مستحقاً للعذاب الأليم، فراعيت مصلحتك.

فقال الأشعري: فلو قال الأخ الكافر: يا إله العالمين! كما عَلِمْتَ حاله فقد عَلِمْتَ حالي، فلم راعيت مصلحته دوني؟!

(فقال الجبائي للأشعري: إنك مجنون!

فقال: لا! بل وقف حمار الشيخ في العقبة[2]!)

---

١ جـ ٣، ص ٣٩٨، القاهرة ١٩٤٨ تحت رقم ٥٧٩.

٢ هذه الزيادة وردت في بعض النسخ. وربما كانت مقحمة.

وانقطع الجبائي »

ويعلق ابن خلكان عليها فيقول: « وهذه المناظرة دالة على أن الله تعالى خصَّ من شاء برحمته، وخصَّ آخر بعذابه، وأن أفعاله غير معللة بشيء من الأغراض ».

ويعلق ابن السبكي بنفس المعنى فيقول: « هذه مسألة مفروغ منها! فمن أصلنا أنه تعالى لا يجب عليه شيء، ولا يفعل شيئاً لشيء يبعثه عليه، بل هو مالك الملك وربّ العالمين، لا حجر عليه لو نقل عباده من الخير إلى الشر ومن النفع إلى الضر لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون. » (« طبقات الشافعية »، جـ ٢، ص ٢٥١). ويذكر أنه وقع في أيام شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام استفتاء في هذه المسألة، فأفتى فيها الشيخ عز الدين، والشيخ أبو عمرو ابن الحاجب. « ومن كلام الشيخ عز الدين في الجواب: « ما أجهل من يزعم أن الله ــ سبحانه ــ لا يجوز أن يخلق شيئاً إلا أن يكون فيه جلبُ نفعٍ أو دفعُ ضرر؟! تالله لقد تيمَّموا شاسعاً، ولقد تحجروا واسعاً! ». ومن جواب ابن الحاجب: « أي صلاح في خلق ما هو السبب المؤدي إلى الكفر! » (الموضع نفسه).

٢ ــ مناظرة في أسماء الله هل هي توقيفية:

والمناظرة الثانية رواها السبكي (جـ ٢، ص ٢٥١/ ٢) هكذا:

« دخل رجل على الجبائي فقال: هل يجوز أن يُسمَّى الله تعالى عاقلاً؟

فقال الجبائي: لا، لأن العقل مشتق من العقال، وهو المانع، والمنع في حق الله تعالى محال؛ فامتنع الإطلاق.

قال الشيخ أبو الحسن (الأشعري): فقلت له: فعلى قياسك لا يسمَّى الله ــ سبحانه ــ حكيماً، لأن هذا الاسم مشتق من حكمة اللجام،

وهي الحديدة المانعة للدابّة عن الخروج ويشهد لذلك قول حسان بن ثابت رضي الله عنه.

فَنَحْكُم بالقــوافي من هجــانا   ونضرب حين تختلط الدمــاء[١]

وقول الآخر[٢]:

أبني حنيفة حَكّموا ســفهاءكم   إني أخاف عليكمو أن أغضبــا

أي: « نمنع بالقوافي من هجانا »، و« امنعوا سفهاءكم ». فإذا كان اللفظ مشــتقاً مــن المنع، والمنع على الله محال، لزمك أن تمنع إطلاق « حكيم » عليه سبحانه وتعالى.

قال: فلم يُحِرْ جواباً، إلاَّ أنه قال لي: فلم منعت أنت أن يســمى الله ســبحانه عــاقلاً، وأجزت أن يسمى حكيماً؟

قال (أي الأشعري): فقلت له: لأن طريقي في مأخذ أســماء الله الإذن الشــرعي، دون القياس اللغوي. فأطلقت « حكيماً » لأن الشرع أطلقه، ومنعت « عاقلاً » لأن الشــرع منعــه، ولو أطلقه الشرع لأطلقته ».

* * *

على أن الأشعري اضطر بعد ذلك إلى مفارقة مجلس الجبائي، لكنــه اســتمر علــى معاكسته. يدل على ذلك ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره

١ راجع ديوان حسان بن ثابت بشرح عبد الرحمن البرقوقي، القاهرة، المكتبة التجارية، ص ٦، يقــول: مــن هجانا منعناه بقوافينا المفحمة، ونحن نضرب حين تختلط الدماء أي حين تلتحم الحرب. قولــه: نحكــم: أي نمنع.

٢ البيت لجرير، وقاله في بيت آخر في هجاء بني حنيفة. والحكمة: ما أحاط بحنكي الفرس من لجامه. راجــع ديوان جرير، ص ٤٧، بيروت ١٩٦٠.

في سورة الأنعام، ونقله ابن خلكان (جـ ٣، ص ٣٩٩): « أن الأشعري لما فارق مجلس الأستاذ الجبائي وترك مذهبه، وكثر اعتراضه على أقاويله ــ عظمت الوحشة بينهما. فاتفق يوماً أن الجبائي عقد مجلس التذكير، وحضر عنده عالمٌ من الناس. فذهب الأشعري إلى ذلك المجلس، وجلس في بعض النواحي مختفياً عن الجبائي، وقال لبعض من حضره من النساء: أنا أعلمك مسألة فاذكريها لهذا الشيخ. ثم علمها سؤالاً بعد سؤال. فلما انقطع الجبائي في الأخير رأى الأشعريَّ، فعلم أن المسألة منه، لا من العجوز ».

ويذكر الأشاعرة أن الأشعري كان أقدر على الجدل من أستاذه الجبائي، بينما كان الجبائي صاحب تصنيف وقلم « إلا أنه لم يكن قوياً في المناظرة. فكان إذا عرضت مناظرة قال للأشعري: نُب عني[١] ». وكذلك يشهد على قدرة الأشعري في الجدل أبو سهل الصعلوكي: « حضرنا مع الشيخ أبي الحسن (= الأشعري) مجلس علويٍ بالبصرة. فناظر المعتزلة ــ خذلهم الله، وكانوا، يعني، كثيراً ــ فأتى على الكل وهزمهم: كلما انقطع واحدٌ تناول الآخر حتى انقطعوا عن آخرهم. فعدنا في المجلس الثاني، فما عاد منهم أحد. فقال بين يدي العلوي: يا غلام! اكتب على الباب: فرُّوا! » (« طبقات الشافعية »، جـ ٢، ص ٢٤٧).

معاشه

يروي الخطيب البغدادي نقلاً يرتفع إلى بندار بن الحسين وكان خادم

---

١ السبكي: « طبقات الشافعية »، جـ ٢، ص ٢٤٦ ــ ٢٤٧.

أبي الحسن الأشعري بالبصرة، أنه قال: « كان أبو الحسن (الأشعري) يأكل من غلَّة ضيعةٍ وقفها جده ــ بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري ــ على عقبه. قال: وكانت نفقته في كل سنة سبعة عشر درهماً » (« تاريخ بغداد »، ج ١١، ص ٣٤٧، س ١١ ــ س ١٣). وكرر هذه الرواية ابن عساكر (« تبيين... »، ص ١٤٢).

ومن خدمه في البصرة أيضاً أحمد بن علي الفقيه، روى عنه ابنه أبو عمران موسى بن أحمد بن علي الفقيه قال « سمعت أبي يقول: خدمت الإمام أبا الحسن بالبصرة سنين، وعاشرته ببغداد إلى أن توفي رحمه الله، فلم أجد أورع منه ولا أغض طرفاً، ولم أرَ شيخاً أكثر حياءً منه في أمور الدنيا، ولا أنشط منه في أمور الآخرة. » (« ابن عساكر: « تبيين... »، ص ١٤١).

وهذا يدل على تقلله من الدنيا وزهادته، إذا صحّ أن نفقته في السنة كانت سبعة عشر درهما! ذلك أن الدرهم كان وحدة العملة الفضية ويساوي ٤,١١ جرام فضة قبل سنة ٧٩ هـ، وأعلى قيمة بلغها حتى منتصف القرن الثالث الهجري تقوم بين ٢,٩١ و٢,٩٥ جرام من الفضة. وقد تفاوتت أسعار التغيير بين الدينا والدرهم في أوقات مختلفة تفاوتاً شديداً. ففي عهد النبي كان الدينار يساوي عشرة (أو اثني عشر) دراهم، لكن الدرهم نزلت قيمته بعد ذلك كثيراً بالنسبة إلى الدينار حتى وصل الدرهم إلى قيمة دنيا، فبلغ سعر تغيير الدينار ١٥ ثم ٢٠ ثم ٣٠ بل و٥٠ درهماً. وكان الدينار هو وحدة العملة الذهبية. وكان دينار عبد الملك بن مروان يزن ٤ ١/٤ جرام، واستمر وزنه كذلك مدة طويلة، وكان مقدار الذهب الخالص فيه يترواح بين ٩٦٪ و٩٨٪، وفي مصر الفاطمية وصل إلى ١٠٠٪.

فإذا كان الأشعري ينفق في السنة ١٧ درهماً، والدرهم ٢,٩٥ جراماً

من الفضة، فكأن مقدار ما كان ينفقه في العام هو ما يساوي ٥٠,١٥ جراماً من الفضـــة! فمـــا كان أرخص الحياة في تلك الأيام!

عبـــادته

روى أبو الحسين السروي الفاضل في الكلام أن الأشعري ظلّ « قريباً مـــن عشـــرين سنة يصلي صلاة الصبح بوضوء العتمة. وكان لا يحكي عن اجتهاده شيئاً إلى أحد[١]. »

وفـــاته

اختلفت المصادر في سنة وفاته. فقد قال بعض البصريين إنـــه « مـــات ســـنة نيـــف وثلاثين وثلثمائة. وذكر لي (أي الخطيب البغدادي) أبو القاسم عبد الواحد بن علي الأســـدي أن الأشعري مات ببغداد بعد سنة عشرين، وقبل سنة ثلاثين، وثلثمائة. ودفن في مشرعة الروايـــا في تربة إلى جانبها مسجد، وبالقرب منها حمّام، وهي عن يسار المار من السوق إلى دجلـــة. وذكر أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي أن أبا الحسن الأشعري مـــات فـــي سنة أربع وعشرين وثلثمائة » (الخطيب البغدادي: « تاريخ بغداد »، جـ ١١، ص ٣٤٧).

---

١ ابن عساكر: « تبيين.. » ص ١٤١.

ونقل ابن عساكر هذا النص بترتيب مختلف، وعقب على قول بعض البصـريين إنـه مات سنة نيف وثلاثين وثلثمائة: « وهذا القول... لا أراه صحيحاً، والأصح أنه مات سنة أربع وعشرين، وكذلك ذكر أبو بكر ابن فورك » (« تبيين... »، ص ٥٦).

مؤلفـاته

لدينا إثبات بمؤلفات أبي الحسن الأشعري:

أولها ما ذكره هو في كتابه المسمى « العمد » وذكر فيه أسماء أكثر كتبه التي ألفهـا حتى سنة عشرين وثلثمائة، وها هي ذي كما أوردها ابن عسـاكر (« التنبيـه... »، ص ١٢٨ وما يليها):

١ ــ الفصول: في الرد على الملحدين والخارجين عن الملة، كالفلاسفة والطبـائعيين والدهريين وأهل التشبيه والقائلين بقدم الدهر على اختلاف مقالاتهم وأنواع مذاهبهم. ثم رد فيه على البراهمة واليهود والنصارى والمجوس. وهو كتاب كبير يشتمل على اثني عشـر كتابـاً. وأول كتاب منها هو في إثبات النظر وحجة العقل والرد على من أنكر ذلك. ثـم ذكـر علـل الملحدين والدهريّين مما احتجوا به في قِدَم العالم، وتكلم عليها، واسـتوفى مـا ذكـره ابـن الراوندي في كتابه المعروف بـ « كتاب التاج »، وهو الذي نصر فيه القولَ بقدم العالم.

٢ ــ الموجز، ويشتمل على اثني عشر كتاباً على حسب تنوع مقالات المخالفين مـن الخارجين عن الملة والداخلين فيها. وآخره كتاب الإمامة، تكلم فيه في إثبات إمامة الصـديق، وأبطل قول من قال بالنص (من الشيعة) وأنه لا بد من إمامٍ معصوم في كل عصر.

٣ ــ في خلق الأعمال: ويقول عنه: « ألفنا كتاباً في خلــق الأعمــال، نقضــنا فيــه اعتلالات المعتزلة والقدرية في خلق الأعمال وكشفنا عن تمويههم في ذلك ».

٤ ــ في الاستطاعة: وهو كتاب كبير يرد فيه على استدلالات المعتزلة في دعواهم أن الاستطاعة قبل الفعل، ومسائلهم وجواباتهم.

٥ ــ كتاب في الصفات[1]: تكلم فيه على أصــناف المعتزلــة والجهميــة والمخــالفين للأشعري فيها في نفيهم علم الله وقدرته وسائر صفاته، وعلى أبي الهــذيل ومعمَّــر والنظّــام والفوطي، وعلى من قال بقدم العالم، وفي فنون كثيرة من فنون الصفات في إثبات الوجــه لله واليدين، وفي استوائه على العرش؛ وتكلم فيه على الناشئ (أبي العباس) ومذهبه فــي الســماء والصفات.

٦ ــ كتاب في جواز رؤية الله بالأبصار: نقض فيه جميع اعتلالات المعتزلة في نفيها وإنكارها وإبطالها.

٧ ــ كتاب في اختلاف الناس في الأسماء والأحكام والخاص والعام.

٨ ــ كتاب في الرد على المجسمة.

٩ ــ كتاب في الجسم: وفيه يبين أن المعتزلة لا يمكــنهم أن يجيبــوا عــن مســائل الجسمية، كما يمكنه هو؛ وبيّن لزوم مسائل الجسمية على أصولهم.

١٠ ــ إيضاح البرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان: جعله مدخلاً إلى المــوجز، وتكلم فيه في الفنون التي تكلم فيها الموجز.

---

١ ذكره عبد القاهر البغدادي في « أصول الدين »، ص ١١٥ (استانبول ١٩٢٨).

١١ ــ اللمَع في الرد على أهل الزيغ والبدع. وهو كتاب لطيف (= صغير الحجم).

١٢ ــ اللمع الكبير: جعله مدخلاً إلى إيضاح البرهان.

١٣ ــ اللمع الصغير: جعله مدخلاً إلى اللمع الكبير.

١٤ ــ الشرح والتفصيل في الرد على أهل الإفك والتضليل: جعله للمبتدئين وبمثابة مقدمة ينظر فيها قبل كتاب اللمع، وهو كتاب يصلح للمتعلمين.

١٥ ــ « كتاب مختصر جعلناه مدخلاً إلى الشرح والتفصيل ».

١٦ ــ نقض كتاب الأصول لمحمد بن عبد الوهاب الجبائي. ويقول عنه الأشعري: « كشفنا (فيه) عن تمويهه في سائر الأبواب التي تكلم فيها من أصول المعتزلة؛ وذكرنا ما للمعتزلة من الحجج في ذلك بما لم يأتِ به. ونقضناه بحجج الله الزاهرة وبراهينه الباهرة، يأتي كلامنا عليه في نقضه في جميع مسائل المعتزلة وأجوبتها في الفنون التي اختلفنا نحن وهم فيها » (ابن عساكر، ص ١٣٠).

١٧ ــ نقض تأويل الأدلة للبلخي في أصول المعتزلة: « أبَنّا عن شبهه التي أوردها بأدلة الله الواضحة وأعلامه اللائحة. وضممنا إلى ذلك نقض ما ذكره من الكلام في الصفات في عيون المسائل والجوابات ».

١٨ ــ « وألفنا كتاباً في مقالات المسلمين: يستوعب جميع اختلافهم ومقالاتهم. » ــ وهو « مقالات الإسلاميين ».

١٩ ــ جُمَل المقالات: وهو في جمل مقالات الملحدين وجُمَل أقاويل الموحدين.

٢٠ ــ الجوابات في الصفات عن مسائل أهل الزيغ والشبهات: « نقضنا فيه كتاباً كنّا ألفناه قديماً فيها على تصحيح مذهب المعتزلة، لم

يؤلف لهم كتاب مثله. ثم أبان الله سبحانه لنا الحقّ فرجعنا عنه فنقضناه وأوضحنا بطلانه ».

٢١ ــ كتاب على ابن الراوندي في الصفات والقرآن.

٢٢ ــ كتاب فيه نقض لكتاب الخالدي الذي ألفه في القرآن والصفات، قبل أن يؤلف كتابه الملقب بـ « الملخص ».

٢٣ ــ كتاب فيه نقض لكتاب الخالدي في إثبات حدَث إرادة الله تعالى، وأنه شاء ما لم يكن، وكان ما لم يشأ وأوضح بطلان قوله في ذلك، وسماه: « القامع لكتاب الخالدي في الإرادة ».

٢٤ ــ الدافع للمهذب: نقض فيه كتاب الخالدي في المقالات الذي سماه « المهذب ».

٢٥ ــ « وألفنا على الخالدي كتاباً نقضنا فيه كتاباً ألفه في نفي خلق الأعمال وتقديرها عن رب العالمين. »

٢٦ ــ « وألفنا كتاباً نقضنا به على البلخي كتاباً ذكر أنه أصلح به غلط ابن الراوندي في الجدل ».

٢٧ ــ « وألفنا كتاباً في الاستشهاد، أرينا فيه كيف يلزم المعتزلة على محجتهم في الاستشهاد بالشاهد على الغائب أن يثبتوا علم الله وقدرته وسائر صفاته ».

٢٨ ــ المختصر في التوحيد والقدر: وهو في أبواب من الكلام: « منها الكلام في إثبات رؤية الله بالأبصار، والكلام في سائر الصفات، والكلام في أبواب القدر كلها، وفي التولد، وفي التعجيز[١]، والتجويد. وسألناهم فيه عن مسائل كثيرة ضاقوا بالجواب عنها ذرعاً ولم يجدوا إلى الانفكاك عنها بحجة سبيلاً ».

---

١ كذا! وربما كان صوابها: التعديل.

٢٩ ـــ كتاب في شرح أدب الجدل.

٣٠ ـــ كتاب الطبريين: في فنون كثيرة من المسائل الكثيرة.

٣١ ـــ جواب الخراسانيين: في ضروب من المسائل كثيرة.

٣٢ ـــ كتاب الأرّجانيين: في أبواب مسائل الكلام.

٣٣ ـــ جواب السيرافيين: في أجناس من الكلام.

٣٤ ـــ جواب العُمَانيين: في أنواع من الكلام.

٣٥ ـــ جواب الجرجانيين: في مسائل كانت تدور بيننا وبين المعتزلة.

٣٦ ـــ جواب الدمشقيين: في لطائف من الكلام.

٣٧ ـــ جواب الواسطيين؛ في فنون من الكلام.

٣٨ ـــ جوابات الرامهرمزيين: « وكان بعض المعتزلة من رامهرمز كتب إليَّ يسألني الجواب عن مسائل كانت تدور في نفسه فأجبتُ عنها ».

٣٩ ـــ المسائل المنثورة البغدادية: وفيه مجالس دارت بيننا وبين أعلام المعتزلة.

٤٠ ـــ المنتخل في المسائل المنشورات البصريات.

٤١ ـــ الفنون في الرد على الملحدين.

٤٢ ـــ النوادر في دقائق الكلام.

٤٣ ـــ الإدراك في فنون من لطائف الكلام.

٤٤ ـــ نقض الكتاب المعروف « باللطيف » للاسكافي.

٤٥ ـــ كتاب نقض فيه كلام عباد بن سليمان في دقائق الكلام.

٤٦ ـــ كتاب نقض فيه كتاباً لعلي بن عيسى.

٤٧ ـــ المختزن: في ضروب من الكلام « ذكرنا فيه مسائل للمخالفين لم يسألونا عنها، ولا سطروها في كتبهم، ولم يتجهوا للسؤال. وأجبنا عنها بما وفقنا الله تعالى له ».

٤٨ ــ « وألفنا كتاباً في باب « شيء »، وأن الأشياء هي أشياء وإن عدمت، رجعنا عنه ونقضناه. « فمن وقع إليه فلا يعولن عليه. »

٤٩ ــ كتاب في الاجتهاد في الأحكام.

٥٠ ــ كتاب في أن القياس يخص ظاهر القرآن.

٥١ ــ كتاب في المعارف ــ وهو كتاب لطيف.

٥٢ ــ كتاب في الأخبار وتخصيصها.

٥٣ ــ الفنون في أبواب من الكلام: وهو « غير كتاب الفنون الذي ألفناه على الملحدين » ــ راجع رقم ٤١.

٥٤ ــ جواب المصريين: أتينا فيه على كثير من أبواب الكلام ».

٥٥ ــ « كتاب في أن العجز عن الشيء غير العجز عن ضده، وأن العجز لا يكون إلاَّ من الموجود. نصرنا فيه من قال من أصحابنا بذلك ».

٥٦ ــ المسائل على أهل التثنية: فيه مسائل على أهل التثنية.

٥٧ ــ « وألفنا كتاباً مجرداً ذكرنا فيه جميع اعتراض الدهريين في قول الموحدين إن الحوادث أولاً أنها لا تصح، وأنها لا تصح إلاَّ من مُحْدِث، وفي أن المحدث واحد. وأوجبناهم عنه بما فيه إقناع للمسترشدين. وذكرنا أيضاً اعتلالات لهم في قِدَم الأجسام. وهذا الكتاب غير كتبنا التي ذكرناها في صدر كتابنا هذا، وهو موسوم: « بالاستقصاء لجميع اعتراض الدهريين وسائر أصناف الملحدين ».

٥٨ ــ كتاب على الدهريين في اعتلالاتهم في قِدَم الأجسام بأنها لا تخلو إن لو كانت محدثة من أن يكون أحدثها لنفسه أو لعلة.

٥٩ ــ و« ألفنا كتاباً نقضنا به اعتراضاً على داود بن علي الأصبهاني في مسألة الاعتقاد ».

٦٠ ــ تفسير[1] القرآن: « رددنا فيه على الجبائي والبلخي ما حرّفا من تأويله ».

٦١ ــ زيادات النوادر.

٦٢ ــ جوابات أهل فارس.

٦٣ ــ « وألفنا كتاباً أخبرنا فيه عن اعتلال من زعم أن الموات يفعل بطبعه. ونقضنا عليهم اعتلالهم وأوضحنا عن تمويههم ».

٦٤ ــ « وألفنا كتاباً في الرؤية نقضنا به اعتراضاتٍ اعترض بها علينا الجبائي في مواضع متفرقة من كتبٍ جمعها محمد بن عمر الصيمري، وحكاها عنه، فأبَنّا عن فسادها وأوضحناه وكشفناه ».

٦٥ ــ الجوهر في الرد على أهل الزيغ والمنكر.

٦٦ ــ « وألفنا كتاباً أجبنا فيه عن مسائل الجبائي في النظر والاستدلال وشرائطه ».

٦٧ ــ أدب الجدل.

٦٨ ــ « وألفنا كتاباً في مقالات الفلاسفة خاصة ».

٦٩ ــ « وألفنا كتاباً في الرد على الفلاسفة، يشتمل على ثلاثِ مقالات. ذكرنا فيه نقض « علل » أبرقلس[2] الدهري، وتكلمنا فيه على القائلين بالهيولى والطبائع، ونقضنا فيه علل أرسطوطاليس « في السماء والعالم »، وبينا ما عليهم في قولهم بإضافة الأحداث إلى النجوم وتعليق أحكام السعادة والشقاوة بها ». وكتاب علل أبرقلس الدهري هو كتاب

---

١ ذكره عبد القاهر البغدادي في « أصول الدين »، ص ١١٥.

٢ من المضحك أن مكارثي ترجم هذا الموضع هكذا:

Ibn Qais the Materialist (The theology of Al-Ash'ari, p. 225)

وعلق قائلاً (ص ٢٢٦): لم أفلح في معرفة من ابن قيس هذا؟

الحجج التي أدلى بها أبرقلس Proclus الأفلاطوني المحدث في إثبات قِدَم العالم، وهـــي التـــي نشرناها في كتابنا: « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » (القــاهرة ســنة ١٩٥٥، ص ٣٤ ــ ٤٢)، وليس المقصود كتاب « الإيضاح في الخير المحض » وإنْ كانت ترجمة هــذا الكتــاب الأخير إلى اللاتينية قد ورد عنوانها هكذا Liber de Causis (= كتاب العلل)، فقولــه الــدهري هنا قرينة على أنه يقصد كتاب برقلس الذي يشتمل على الحجج التي قال بها في إثبــات قِــدم العالم، والتي ترجمها اسحق بن حنين، وبقي لنا من ترجمته ترجمة التسع حجج الأولــى مــن مجموع الحجج وقدره ثماني عشرة حجة. راجع كتابنا المشار إليه، والمقدمة، ففيه تفصيل مــا يتعلق بها.

* * *

وقد نقل ابن عساكر هذا الثبت عن أبي بكر بن فورك التي قال بعد سردها: « هذا هو أسامي كتبه التي ألفها إلى سنة عشرين وثلثمائة، سوى أماليه على الناس والجوابات المتفرقــة عن المسائل الواردة من الجهات المختلفات، وسوى ما أملاه على الناس مما لم يذكر أساميه ها هنا. وقد عاش بعد ذلك إلى سنة أربع وعشرين وثلثمائة، وصنّف فيها كتباً، منها:

١ ــ كتاب نقض المضاهاة على الاسكافي في التسمية بالقدر.

٢ ــ وكتاب « العمد » في الرؤية.

٣ ــ وكتاب في معلومات الله ومقدوراته أنه لا نهاية لها على أبي الهذيل.

٤ ــ وكتاب على حارث الوراق في الصفات فيما نقض على ابن الراوندي.

٥ ــ وكتاب على أهل التناسخ.

٦ ــ وكتاب في الرد في الحركات على أبي الهذيل.

٧ ــ وكتاب على أهل المنطق.

٨ ــ ومسائل سئل عنها الجبائي في الأسماء والأحكام.

٩ ــ ومجالسات في خبر الواحد وإثبات القياس.

١٠ ــ وكتاب في أفعال النبي صلى الله عليه وسلم تسليماً.

١١ ــ وكتاب في الوقوف والعموم.

١٢ ــ وكتاب في متشابه القرآن: جمع فيه بين المعتزلة والملحدين فيما يطعنون به في متشابه الحديث.

١٣ ــ ونقض كتاب « التاج » على ابن الراوندي.

١٤ ــ كتاب فيه بيان مذهب النصارى.

١٥ ــ كتاب في الإمامة.

١٦ ــ كتاب فيه الكلام على النصارى، مما يُحْتَجُّ به عليهم من سائر الكتب التي يعترفون بها.

١٧ ــ كتاب في النقض على ابن الراوندي في إبطال التواتر، وفيما يتعلق به الطاعنون على التواتر، ومسائل في إثبات الاجتماع.

١٨ ــ كتاب في حكايات مذاهب المجسّمة وما يحتجون به.

١٩ ــ كتاب نقض شرح الكتاب.

٢٠ ــ كتاب في مسائل جرت بينه وبين أبي الفرج المالكي في علة الخمر.

٢١ ــ نقض كتاب « الآثار العلوية » على أرسطوطاليس.

٢٢ ــ كتاب في جوابات مسائل لأبي هاشم، استملاها ابن أبي صالح الطبري.

٢٣ ــ وكتابه الذي سماه الاحتجاج.

٢٤ ــ وكتاب الأخبار الذي أملاه على البرهان. وذلك آخر مــا بلغنــا مــن أســامي تصانيفه.

٢٥ ــ وله كتاب في دلائل النبوة، مفرد،

٢٦ ــ وكتاب آخر في الإمامة، مفرد ».

* * *

ويقول ابن عساكر إن « هذا آخر ما ذكره أبو بكر بن فورك من تصانيفه، وقد وقــع إليّ أشياء لم يذكرها في تسمية تواليفه. فمنها:

١ ــ رسالة الحث على البحث.

٢ ــ رسالة في الإيمان وهل يطلق عليه اسم الخلق.

٣ ــ وجواب مسائل كتب بها إلى أهل الثغر في تبيين ما سألوه عنه من مذهب أهــل الحق.

وأخبرني الشيخ أبو القاسم بن نصر الواعظ في كتابه عن أبي المعالي بن عبد الملــك القاضي. قال: سمعت من أثق به قال: رأيت تراجم (= أسماء عناوين) كتب الامام أبي الحسن فعددتها أكثر من مائتين أو ثلثمائة مصنَّف » (ابن عساكر: « التنبيه »، ص ١٣٦).

* * *

تلك إذن الاثبات الثلاثة التي وردت إلينا عن مؤلفات الأشعري. ومجموعها يكوّن ٩٨ كتاباً؛ وكان أبو محمد ابن حزم ذكر أنها بلغت خمسة وخمسين[١] مصنفاً، فرد ابن عساكر هــذا القول وقال إنه

١ السبكي: « طبقات الشافعية »، ج ٢، ص ٢٥٢.

ترك من عـــدد مصنفاته أكثر من النصف. ويبرر السبكي العدد الــذي ذكره ابن حزم هكــذا: « قلتُ (أي السبكي): ابن حزم في مقدار ما وقف عليه في بلاد المغرب ». ولم يضف السبكي شيئاً زيادة على ما أورده الأشعري وابن فورك وابن عساكر، بل اقتصر على ذكـــر عشـــرين مؤلفاً مما أوردوه.

وأول ما يلاحظ على هذه الاثبات، خصوصاً ما أورده الأشعري نفسه، أنه لا يرد فيها العنوان الأصلي، بل وصف موضوع الكتاب؛ وهذا لا يفيدنا في معرفة صـــحّة الكتـــب التـــي نسبت إلى الأشعري ولم ترد في هذه الأثبات.

ويلاحظ ثانياً أنها خلت من ذكر ثلاثة كتب وصلت إلينا منســـوبة إلـــى أبـــي الحســـن الأشعري، وهي:

١ ــ الابانة عن أصول الديانة.

٢ ــ رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام.

٣ ــ رسالة كتب بها إلى أهل الثغر بباب الأبواب.

فلنتحدث عن كل واحد منها؛ ثم عن الكتابين الآخرين الأساسيين اللذين وصـــلا إلينـــا، وذكرتهما هذه الاثبات.

١ ــ الابانة عن أصول الديانة

طبع هذا الكتاب الصغير الحجم في حيدر أباد سنة ١٣٢١ هـ، ثم فـــي القـــاهرة ســـنة ١٣٤٨. وترجمه إلى الانكليزية كلين[١] سنة ١٩٤٠. وعده

١ W.C. Klein تحت عنوان: *The Elucidation of Islam's Foundation*, American Oriental Series, Vol. 19, 1940 راجع نقد طومسون Thomson في مجلة « العـــالم الإســـلامي » *The Moslem World* المجلد ٣٢ (١٩٤٢) ص ٢٤٢ ــ ٢٦٠.

جولدتسهر رسالة مهمة ومن الوثائق الأساسية في تاريخ العقائد الإسلامية، وأفاد منه مراراً في كتابه « محاضرات في الإسلام[1] »، وقرر أنه يمثل العرض النهائي لمذهب الأشعري.

وقد لاحظ الشيخ زاهد الكوثري بحق أن « النسخة المطبوعة في الهند من « الابانة » نسخة مصحّفة محرّفة تلاعبت بها الأيادي الأثيمة، فتجب إعادة طبعها من أصل وثيق[٢] »

على أنه يوجد من « الابانة » المخطوطات التالية:

أ ــ في ريڤان كوشك Revan Kosk برقم ٥١٠ (راجع مجلــة الإســلام، جـ ١٧، ص ٢٥٤).

ب ــ مكتبة بلدية الاسكندرية في المخطوط رقم ٣٨١٢.

ولكن المشكلة ليست في تصحيح النص الوارد إلينا بقدر ما هي في معرفة: هــل هــذا النص كتبه الأشعري؟

وقبل هذا نثير مشكلة وهي: لماذا لم يرد ذكر هذا الكتاب في الأثبات الثلاثة المذكورة؟

الغريب في الأمر أن ابن عساكر لم يذكره فيما تدارك به على ثبتي الأشــعري وابــن فورك. لكنه يذكره في كتابه « التبيين » وهو ينقد هجمات أبي علي الحســن بــن علــي بــن ابراهيم الأهوازي على الأشعري، ويتحدث عن مكانة هذا الكتاب لدى الأشــاعرة، فيقــول إن الامام أبا عثمان اسماعيل بن عبد الرحمن بن أحمد الصابوني النيسابوري « ما كــان يخــرج إلى مجلس

1 Ignaz Goldziher: *Varlesungen über den Islam*, 2 Aufl. Heidelberg, 1925 S. 31; tr. – Franç. par Arin, p. 92, Paris 1920.

٢ في هامش « تبيين كذب المفتري » لابن عساكر، ص ٢٨ تعليق ١، دمشق ١٣٤٧ هـ.

درسه إلاَّ وبيده كتاب الابانة لأبي الحسن الأشعري ويظهر الاعجاب به ويقول: ما الذي علـــيّ من هذا؟ الكتاب شرح مذهبه[1] ». كذلك فإن الاهوازي هذا قال « إن الحنابلة لم يقبلوا منه (أي من الأشعري) ما أظهره في كتاب الابانة ». (الموضع نفسه). ويقــول ابـــن عســـاكر: « إن أصحاب الأشعري جعلوا « الإبانة » من الحنابلة وقاية » (« تبيين كذب المفتــري... »، ص ٣٨٨). ثم إن ابن عساكر يورد الفصليْن الأوليْن من « الابانة » في كتاب « التبيين »[2].

وإذن فابن عساكر يعرف أن كتاب « الابانة في أصول الديانة » هــو لأبـــي الحســـن الأشعري؛ فإذا كان لم يورده فيما استدركه، فربما كان السبب في ذلك أنه كان وارداً في ثبـــت الأشعري، وهو أول الاثبات التي أوردناها هنا، ثم سقط من ناسخ لكتاب ابـــن عســـاكر، وإلاَّ لكان ذكره قطعاً في استدراكاته.

ومشكلة أولية ثانية هي أن « الفهرست » لابن النديم[3] ذكر للأشعري على التوالي مـــا ورد في الثبت الأول هنا بأرقام ١١، ٢، ١٠، ١٤، على التوالي، وزاد عليها كتـــاباً بعنـــوان: « كتاب التبيين عن أصول الدين »، وهو عنوان لا نجده في الاثبات الثلاثـــة ولا فـــي ســـائر المصادر؛ فمن المحتمل أن يكون هو نفسه « الابانة عن أصول الديانة » إذ التشابه شـــبه تـــام بين العنوانيْن، ولم نجد لعنوان ابن النديم ذكراً في مصدر آخر.

وبعد حل هاتيْن المشكلتيْن نعود إلى المشكلة الأصلية وهي: هل النص الـــوارد إلينـــا لكتاب « الابانة عن أصول الديانة » هو بعينه كما كتبه الأشعري؟

---

١ ابن عساكر: « تبيين كذب المفتري.. »، ص ٣٨٩.
٢ التبيين ص ١٥٢ ــ ١٦٣؛ « الابانة »، ص ١ ــ ١٠.
٣ طبع مصر، ص ٢٧١.

يجيب مكارثي[1] عن هذا السؤال بالنفي، على أساس أن ما وعد به المؤلف من إيــراد حجج أخرى لتأييد آرائه التي عبر عنها وتلك التي لم يعبر عنها فصلاً فصلاً ونقطة نقطــة ــ لم يفِ به (طبعة حيدر أباد ص ١٣). ولهذا يرى « أنه ليس من غير المحتمل أن يكون فصل العقيدة كله فصل مقحم، وضعه الأشعري نفسه، أو أحد الأشاعرة المتأخرين. فإن كان الأمــر هكذا، فسيكون ثم بعض الحق فيما أورده الأهوازي من اعتراضات على الابانة (الاعتــراض الثاني والعشرون) ».

ويعقب ألار[2] على افتراض مكارثي هذا قائلاً إنه « ليس من المستحيل معرفــة هــل الأشعري نفسه أو أحد تلاميذه هو الذي قام بهذا التعديل. والنصان سيفسران على نحوٍ أحســن لو فرضنا أن الأشعري هو نفسه الذي أجرى هذا التعديل، بأن أضاف فصل العقيدة ومدح ابن حنبل الذي يسبقها ». لكنه بعد ذلك يتحدث عن نص أورده ابــن عســاكر علــى أنــه كتبــه الأهوازي، والثاني وارد في « طبقات الحنابلة » للقاضي أبي الحسين منســوباً إلــى روايــة الأهوازي! وهذا كلام لا محصّل له ولا معنى! عن أي نصين يتحدث إذن ألار! إن كلامه هنا ــ كما في معظم كتابه عن « مشكلة الصفات الإلهية في مذهب الأشــعري وكبــار تلاميــذه الأوائل » ــ خلط في خلط!

٢ ــ رسالة في استحسان الخوض في الكلام

وهذه أيضاً طبعت في حيدر أباد بالهند، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٣ هـ، والثانيــة ســنة ١٣٤٤، وعن هذه الطبعة الثانية أعاد طبعها مكارثي في ضمن

1 Mc Carthy (R.J.): *The Theology of Al-As'ari*, pp. 231-232. Beyrouth, 1953.
2 Michel Allard : *Le problème des attributs Divins dans la doctrine d'Al-As'ari*… p. 52, Beyrouth, 1965.

نشرته لـ « كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع » تأليف الشيخ الامام أبي الحسن علـي بن إسماعيل الأشعري، المطبعة الكاثوليكية، بيـروت سـنة ١٩٥٣ م (ص ٨٧ ــ ٩٧). ولا يذكر بروكلمن لها مخطوطات، ولا نعلم لها نحن أية مخطوطات.

ورأي مكارثي في صحّة نسبتها هو: « اعتقد أنه اقترح البعض أن هذه الرسـالة مـن المحتمل أن تكون من تأليف أحد متأخري الأشاعرة. ومن ناحية أخرى نجد أن بعض المذهب الوارد في « الرسالة » من اليقيني أنه موجود في « اللمع »، كما أوضحت هذا في التعليقات. ولا أجد سبباً لإنكار أن باقي المذهب هو أيضاً مذهب الأشعري. ولهـذا فـإنني فـي الوقـت الحاضر، أميل إلى تقرير أن « الرسالة » عرض صادق لفكر الأشعري في هذا الموضـوع، ومعظمها، إن لم تكن كلها، هي كلماته[1]. »

ويؤمن ألار (ص ٥١) على ما انتهى إليه مكارثي، لكنه أضاف ملاحظة لا محل لهـا إذ قال: « صحيح أن مختلف الاثبات بمؤلفات الأشعري لا تذكر هذه « الرسالة ». لكـن مـن الصعب أن نستنتج من هذا أية نتيجة واضحة، نظراً إلى كوننا لا نعلم المضمون الحقيقي لعدد كبير جداً من كثير من الرسائل؛ ومن الممكن أن يكون عنوانات بعضها قد تغير ». وهذا قول عجيب، لأنه بتصفح العنوانات والمعلومات الواردة عنها في الأثبات التي ذكرناها ــ وليس ثم غيرها ــ لا يمكن مطلقاً أن نستنتج أن واحداً منها ــ لا من حيث العنـوان، ولا مـن حيـث المعلومات الواردة عن محتواه ــ يمكن أن يتعلق باستحسان الخوض في الكـلام. لهـذا فـإن ملاحظة ألار خطأ كل الخطأ.

فإذا عدنا إلى نص هذه الرسالة تبين لنا:

1 R.J. Mc Carthy: *The Theology of Al-As'ar*i, p. XXVI, Beyrouth, 1953.

١ ــ أن أسلوبها يختلف عن أسلوب الأشعري في سائر كتبه الباقية لنا.

٢ ــ أن مشكلة الخوض في علم الكلام أو الإمساك عنه مشكلة متأخرة عن عصر الأشعري، فلم يكن ثمّ ما يدعوه إلى الخوض فيها. وحكاية البربهاري مع الأشعري يظهر أنها مخترعة. ومفادها كما روى ابن أبي يَعْلَى في طبقات الحنابلة بطريق الأهوازي، قال: « قرأت على عليٍّ القومسي عن الحسن الأهوازي قال سمعت أبا عبد الله الحمراني يقول: لما دخل الأشعري بغداد جاء إلى البربهاري فجعل يقول: رددت على الجبائي وعلى أبي هاشم. ونقضت عليهم وعلى اليهود والنصارى والمجوس، وقلت، وقالوا. وأكثر الكلام. فلما سكت، قال البربهاري[١]: وما أدري مما قلت لا قليلاً ولا كثيراً، ولا نعرف إلاَّ ما قاله أبو عبد الله أحمد بن حنبل. قال فخرج من عنده، وصنف كتاب « الإبانة »، فلم يقبله منه، ولم يظهر ببغداد إلى أن خرج منها ». فقد ردّ على هذه الحكاية ابن عساكر فقال: « وحكاية الأهوازي عن البربهاري مما يقع في صحته التماري. وأدلّ دليل على بطلانه قوله إنه « لم يظهر ببغداد إلى أن خرج منها » ــ وهو بعد إذ صار إليها لم يفارقها ولا رحل عنها، فإنّ بها كانت منيته وفيها قبره وتربته. ولا يدعي أنه لم يظهر بها إلاَّ مثل هذا المجترئ. » (« التبيين... »، ص ٣٩٠ ــ ٣٩١). ومن الخبر الذي أورده الأهوازي يتبين أن الأشعري إنما ألف « الابانة »، لا رسالة « استحسان الخوض في علم الكلام » بعد مقابلته هاتيك مع البربهاري.

---

١ راجع عن البربهاري: أبو الحسن بن الفراء: « طبقات الحنابلة »، جـ ٢، ص ١٨ ــ ٤٥، القاهرة ١٣٧١ هـ، ١٩٥٢ م؛ ابن كثير: « البداية والنهاية »، جـ ١١، ص ٢٠١ ــ ٢٠٢؛ النابلسي: « اختصار طبقات الحنابلة »، دمشق سنة ١٣٥٠، ص ٢٩٩ ــ ٣٠٩؛ ابن العماد: « شذرات الذهب »، جـ ٢، ص ٣١٩ ــ ٣٢٣؛ مقال لاووست في « دائرة المعارف الإسلامية »، الطبعة الجديدة، جـ ١، ص ١٠٣٩ ــ ١٠٤٠.

٣ ــ لهذا نرجح أن تكون من وضع أشعري متأخر بوقت غير طويل عن زمان الأشعري، وتساير روح الأشعري، وربما نسبت إلى الأشعري منذ وقت مبكر في القرن الخامس أو السادس.

٣ ــ رسالة كتب بها إلى أهل الثغر بباب الأبواب

هذه الرسالة نشرها قوام الدين في « مجموعة كلية الإلهيات »، ج ٧، ص ١٥٤ وما يتلوها، ج ٨، ص ٥٠ وما يتلوها، سنة ١٩٢٨ Ilahiyat Facultesi Mecmuasi وذلك عن مخطوط ريڤان كوشك رقم ٥١٠.

وهي بعينها رقم ٣ في ثبت ابن عساكر الذي استدرك به على ثبتي الأشعري وابن فورك، وعنوانها في ثبت ابن عساكر هو: « جواب مسائل كتب بها إلى أهل الثغر في تبيين ما سألوه عنه من مذهب أهل الحق ».

و« باب الأبواب » هو ممر وحصن في الطرف الشرقي من القوقاز، في دربند الفارسية، وسمي في العصر الحديث باسم باب الحديد أو باب الحديدي: دربنت. والأبواب هي مخارج الأودية في شرقي القوقاز (ابن خرداذبه ١٢٣ ــ ١٢٤، وراجع ياقوت: « معجم البلدان »، ج ١، ص ٤٣٩). قال ياقوت: « باب الأبواب، غير مضاف، والباب والأبواب ــ الدَّربند، دربند شروان. قال الاصطخري: وأما باب الأبواب فإنها مدينة، ربما أصاب ماء البحر حائطها، وفي وسطها مرسى السفن، وهذا المرسى من البحر قد بنى على حافتي البحر سدّين، وجعل المدخل ملتوياً. وعلى هذا الفم سلسله ممدودة، فلا مخرج للمركب ولا مدخل إلا بإذن. وهذان السدان من صخر ورصاص. وباب الأبواب

على بحر طبرستان وهو بحر الخزر. وهي مدينة تكون أكبر من أردبيل نحو ميلين في ميلين، ولهم زروع كثيرة وثمار قليلة، إلا ما يحمل إليهم من النواحي. وعلى المدينة سور من الحجارة، ممتد من الجبل طولاً في غير ذي عرض، لا مسلك على جبالها إلى بلاد المسلمين لدروس الطرق وصعوبة المسالك من بلاد الكفر إلى بلاد المسلمين... وهي أحد الثغور الجليلة العظيمة لأنها كثيرة الأعداء الذين حَفُّوا بها من أمم شتى وألسنة مختلفة وعدد كثير. وإلى جنبها جبل عظيم يعرف بالذئب، يجمع في رأسه كل عامٍ حطبٌ كثير ليشعلوا فيه النار إن احتاجوا إليه، ينذرون أهل أذربيجان وأرّان وأرمينية بالعدو إن دهمهم. وقيل إن في أعلى جبلها الممتد المتصل بباب الأبواب نيفاً وسبعين أمة، لكل أمة لغةٌ لا يعرفها مجاورهم. وكانت الأكاسرة كثيرة الاهتمام بهذا الثغر، لا يفترون عن النظر في مصالحه لعظم خطره وشدة خوفه » ــ إلى آخر ما قاله ياقوت (جـ ١، ص ٤٣٧ ــ ٤٤٢) من كلام طويل مفصل عن باب الأبواب. كذلك أطال في ذكره القزويني (نشرة فستنفلد، جـ ٢، ص ٣٤٠ ــ ٣٤٢). وقد دلت الأبحاث الحديثة على وجود دولة عربية فيه هم بنو هاشم، في القرن الرابع الهجري (راجع « حدود العالم »، ص ٤١١).

وإذن فباب الأبواب كان ذا أهمية بالغة لوقوعه على الحدود بين بلاد الروس والخزر وأرمينية من ناحية ودار الإسلام على ساحل بحر الخزر في إقليم أذربيجان من ناحية أخرى؛ ومن هنا نفهم اهتمام الأشعري بالإجابة عن مسائلهم.

ويرى ألار[1] أن ثم حججاً تؤيد نسبتها إلى الأشعري، وأخرى لنفيها: فيؤيد نسبتها إلى الأشعري ما ذكره ابن عساكر في ثبته الذي استدرك به

1 M. Allard : *Le problème des attributs Divins*…, p. 58.

على ابن فورك والأشعري، ثم المواضع المتناظرة بين « اللمع » والرسالة، والاتفاق عموماً في المذهب الوارد في الرسالة مع مذهب الأشعري. وينفي نسبتها أنه ورد فيها إشارة إلى تاريخ سنة ٢٦٧، ثم عدم ورود إشارة فيها إلى آراء المعتزلة، ثم التحفظ في تقرير الموقف للقول بأن القرآن قديم غير مخلوق. وينتهي إلى أنه رغم من هذه الصعوبات فإنه يميل إلى القول بصحة نسبة هذه الرسالة إلى الأشعري، ويفسر التاريخ المذكور بأنه ربما ورد محرفاً وصوابه ٢٩٧، وحينئذ يكون بعض الخلافات المذهبية بين الرسالة وبين « اللمع » مرجعه إلى كون الرسالة كتبها الأشعري قبل تركه لمذهب المعتزلة بوقت قليل، كان فيه قريباً من مذهب أهل السنة دون أن يقطع صلته نهائياً مع أساتذته المعتزلة.

مقالات الإسلاميين

ومن ثم ننتقل إلى الكتابيْن الرئيسيْن اللذين وصلا إلينا، ولا شك في صحة نسبتهما إلى الأشعري وهما:

١ ــ مقالات الإسلاميين.

٢ ــ اللمع.

والكتاب الأول نشره هلمرت رتر H. Ritter في استانبول سنة ١٩٢٩ ــ ١٩٣٠ م ضمن مجموعة « النشريات الإسلامية » برقم ١٢ Bibliotheca Islamica في مجلديْن يحتويان على النص، ومجلد فهارس. وقد استند في نشرته إلى خمسة مخطوطات، أهما أياصوفيا رقم ٦/٢٣٦٣، وحيدر أباد رقم ٢٩٢٠.

وعن هذه الطبعة النقدية الممتازة أعاد طبعه الأستاذ محيي الدين عبد الحميد في القاهرة في جزئيْن ١٩٥٠ ــ ١٩٥٤، دون فهارس ولا ذكر للفروق بين النسخ، ثم مع مزيد من الأخطاء والتحريفات، ومع حواش لا قيمة لها بل هي مجرد لغو وحشو!! ولهذا ينبغي الاقتصار على نشرة رتر.

والكتاب ــ كما يدل على موضوعه عنوانه ــ يتناول الفرق الإسلامية الرئيسية، وهو وينقسم إلى قسمين:

الأول (١ ــ ٢٩٧) يتناول جليل الكلام ومذاهب الفرق فيه، وهي أصناف: الشيعة ــ الخوارج ــ المرجئة ــ المعتزلة ــ أصحاب الحديث وأهل السنة. وكل صنف منها يندرج تحته فرق كثيرة؛ وإن كان قد استهل الكتاب بتقسيم المسلمين إلى عشرة أصناف هي: الشيع ــ الخوارج ــ المرجئة ــ المعتزلة ــ الجهمية ــ الضرارية ــ الحسينية ــ البكرية ــ العامة وأصحاب الحديث ــ الكُلاّبية أصحاب عبد الله بن كُلاب القطان. وأورد آراءها المختلفة في جليل الكلام.

والقسم الثاني يتناول ثلثاه الأولان (ص ٣٠١ ــ ٤٨٢) مسائل في دقيق الكلام وآراء مختلف الفرق فيها، وخصوصاً المعتزلة؛ والثلث (ص ٤٨٣ ــ ٦١١) الأخير فيه عود على بعض ما تناوله في القسم الأول من جليل الكلام. ومن هنا قيل إن في تأليف الكتاب اضطراباً أو سوء تنظيم. يقول هلموت رتر ناشر الكتاب في مقدمته لنشرته: « إن المؤلف ألّف كتابه: بعضه بحسب ترتيب الفرق الدينية، وبعضه بحسب ترتيب المسائل، وزاد في التقسيمات والتفريعات. وقسّم كتابه إلى قسميْن: الأول في المسائل الكبرى في علم الكلام (الجليل)، والثاني في المسائل الدقيقة في علم الكلام (الدقيق)، ويذكر تفصيلاً في القسم الثاني ما سبق أن أجمله في القسم الأول. ولهذا اضطر إلى التكرار، وذكر الشيء نفسه في مواضع متعددة »، وينتهي إلى القول بأن هذا يعد عيباً في

التأليف[1]. واستند رتر في تأييده لحكمه هذا إلى ما سبق أن لاحظه الحسن العسكري، وكان من المخلصين في مذهب الأشعري والمتقدمين في نصرته، إذ قال: « كان الأشعري تلميذاً للجبائي، يدرس عليه فيتعلم منه، ويأخذ عنه، لا يفارقه، أربعين سنة. وكان صاحب نظرٍ في المجالس، وذا إقدام على الخصوم. **ولم يكن من أهل التصنيف**. وكان إذا أخذ القلم يكتب ربما ينقطع، وربما يأتي بكلام غير مرضيّ[2] ». وإذن فقد لاحظ حتى تلاميذ الأشعري الأقدمين أنفسهم عدم اتقان الأشعري للتصنيف. وإن كان ابن عساكر ــ في دفاعه الشامل عن الأشعري، دون تمييز ــ يقول إن ذلك كانت « حالته في الابتداء، لا بعد ما منّ الله عليه به من الاهتداء فإن تصانيفه مستحسنة مهذبة، وتواليفه وعباراته مستجادة مستصوبة » (« تبيين كذب المفتري... »، ص ٩٢).

وحكم الحسن العسكري وحكم رتر صائب تماماً: إذ يلاحظ في هذا الكتاب، « مقالات الإسلاميين »، كثرة التفريع أحياناً بدون موجب، وكثرة التكرار للرأي الواحد في مواضع متعددة، وعدم الفصل بين مذاهب الفِرَق بوضوح.

ومن هنا تساءل البعض: هل الكتاب بنصه الحالي كتاب واحد ــ أو ثلاثة كتب؟ وهذه الكتب الثلاثة هي: الجزء الأول (ص ١ ــ ص ٢٩٧)، الجزء الثاني أو الكتاب الثاني (ص ٣٠١ ــ ٤٨٢)، والكتاب الثالث (ص ٤٨٣ ــ ٦١١).

فقال اشتروطمن[3] إن النص الحالي « لمقالات الإسلاميين » حدث فيه

---

١ هـ. رتر في « مقدمة الناشر »، ص ١٢ ــ ١٣. التي صدّر بها نشرته للكتاب.
٢ أورده ابن عساكر: « تبيين كذب المفتري... »، ص ٩١، دمشق، ١٣٤٧ هـ.
3 Strothman: Islamiche Konfessionskunde, S. 198 in *Der Islam* XIX 1931.

تملُّص وتحوّل في مواضعه بعضها إلى بعض Verrutschungen.

وأخيراً جاء ألار برأي عجيب هو أن هذا النص هو في الحقيقة نص لثلاثة كتب مختلفة متباينة هي: « المقالات » و« كتاب في دقيق الكلام »، و« كتاب في الأسماء والصفات ».

ولا أدلّ على سخف هذا الرأي من أنه كان يكفي صاحبه أن يرجع إلى أسماء مؤلفات الأشعري في الأثبات كلها، ليرى أنه لا يوجد له كتب بهذه العنوانات الثلاثة، وإنما يوجد فقط اسم « مقالات المسلمين »، فمن أين له إذن أن يزعم هذا الزعم الغريب؟! وهذه حجة فيلولوجية لا سبيل إلى دحضها، ولا معنى للدفاع عن مقدرة الأشعري على إحكام التأليف بانتحال هذا الافتراض الذي لا يقوم على أي أساس.

ثم من قال إن الأشعري كان محكم التأليف مرتب التنظيم بحيث لا نفترض في تأليفه تكراراً أو اضطراباً، خصوصاً وهو يتناول موضوعاً متشعباً كل الشعب وهو اختلاف المسلمين في مسائل الكلام؟ لقد استند ألار إلى كون « الابانة » و« اللمع » و« الرسالتين » ليس فيها مظهر الاضطراب المتجلي في كتاب « مقالات الإسلاميين ». ولكن هذا غير صحيح، ففي « الابانة » و« اللمع » تكرار؛ ثم إن موضوعهما مما لا يحتمل التكرار الكثير، إذ « اللمع » مثلاً عرض موجز لآراء الأشعري في عشر مسائل هي:

وجود الصانع وصفاته ــ القرآن والإرادة ــ الإرادة وانها تعم سائر المحدثات ــ الرؤية ــ القدر ــ الاستطاعة ــ التعديل والتجوير ــ الإيمان ــ الخاص والعام، والوعد والوعيد ــ الأمانة.

وعرض مذهبه فيها لا يمكّن من التكرار، لكنه لو كان يعرض آراء الفرق الإسلامية فيها لالتجأ أو أُلجئ إلى التكرار. ولا حاجة بعد هذا إلى تفنيد الفروض التي راح ألار يكدسها استناداً إلى مقدماته الخاطئة

هذه: من قوله مثلاُ بأن الكتاب الأول في زعمه، « كتاب المقالات » كتبه الأشعري قبل تركه الاعتزال، وأنه بعد تركه الاعتزال عاد إلى هذا الكتاب فعدّل فيه ليفند رأي المعتزلة في مشكلة الصفات الإلهية. لكن من قال إن عرض الأشعري لمذهب المعتزلة في الصفات في الجزء الأول من « مقالات الإسلاميين » يؤذن بأنه يأخذ به وأنه يقرره على أنه مذهبه؟ لقد عرضه الأشعري عرضاً موضوعياً في ذلك الجزء الأول، بحيث لا يحتاج بعد ذلك إلى التبرؤ منه بوضع ذلك القسم الثالث المزعوم، أو الكتاب الثالث « في الأسماء والصفات ». وكل ما يمكن أن يُقال هو أنه في هذا الشطر الأخير من القسم الثاني قد اتخذ موقفاً نقدياً حادّاً من المعتزلة، وهو بهذا يريد أن يعبر عن رأيه في مذاهبهم، بعد أن عرضها عرضاً موضوعياً في القسم الأول من الكتاب.

ولهذا نرى نحن أن هذا الشطر الأخير (ص ٤٨٣ ــ ٦١١ من نشرة رتر = ص ١٥٦ ــ ٢٥٤ من جـ ٢ من طبعة القاهرة سنة ١٩٥٤) هو جزء أساسي من الكتاب الأصلي، قد قصد فيه الأشعري إلى بيان موقفه من آراء المعتزلة في الأسماء والصفات. وإذن فلا تناقض في تأليف الكتاب، ولسنا بإزاء ثلاثة كتب مختلفة جمعها في كتاب واحد من لا ندري من هو!

وأخيراً ثم مسألة بسيطة بالنسبة إلى عنوان الكتاب: ففي الإثبات التي أوردناها يرد اسمه: « مقالات المسلمين » لا « مقالات الإسلاميين ». ثم إن استعمال هذا التعبير: « الإسلاميين » استعمال غير مألوف لا نعرف له نظيراً عند أحد غيره لا في عصر الأشعري ولا قبله[١]. وماذا يحوج الأشعري إلى استعمال المنسوب: إسلامي وإسلاميين وقد جرى العرف

١ أقدم نص عثرنا عليه فيه هو كتاب « الإرشاد » للجويني ثم نجده بعد ذلك في « الملل والنحل » للشهرستاني المتوفى ٥٤٨ هـ، مثل قوله: « وليس ذلك مذهب الإسلاميين » (جـ ١، ص ١٢٩، س ٨. القاهرة ١٣٢١ هـ).

واستقر الاستعمال في القرآن والسنة على استعمال اسم الفاعل: مسلم ومسلمين؟ لهذا نرى أنه ينبغي أن يسمى الكتاب كما ورد في الإثبات هكذا: « مقالات المسلمين »، مهما جاء في عنوانات المخطوطات.

اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع

نشر هذا الكتاب لأول[1] مرة الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي في بيروت سنة ١٩٥٣ في المطبعة الكاثوليكية، وأتبعه في نفس المجلد

١ ونشره مرة ثانية دكتور حموده زكي غرابه، في القاهرة ١٩٥٥ (مطبعة مصر)، ويقول في المقدمة إنه ينشره للمرة الثانية « لأن عمل مكارثي مع ذلك لم يخل من أخطاء في رأيي. وهذه الأخطاء تكفي مبرراً لإعادة النشر من جديد » (ص ١٢). والجملة الأولى صحيحة، فإن في نشرة مكارثي الكثير جداً من المواضع التي تحتاج إلى تصحيح، كذلك إضافاته، في مواضع الخروم، بحاجة إلى مزيد عناية وتهذيب. لكن نشرة الدكتور حموده غرابة لم تفعل شيئاً في سبيل هذا التصحيح، بل زادت أحياناً على الأغلاط الواردة في نشرة مكارثي بأغلاط كثيرة جديدة: ومن غريب ما يقوله في مقدمة نشرته عن نسخة بيروت ــ وهي النسخة الأصلية لكتاب « اللمع » ــ أن الناسخ قد ذكر أن المخطوط يشتمل بجانب كتاب « اللمع » على كتاب « الرسالة اللدنية في العلم اللدني » لحجة الإسلام الغزالي رضي الله عنه. **وإن كان المخطوط لا يحتوي إلاَّ على كتاب « اللمع فقط »** (ص ٩ ــ ١٠ من نشرته). وهذا الكلام يدل على أنه لم يرَ نسخة بيروت التي يتحدث عنها ويقول أنه اعتمد عليها، لأن هذا المخطوط يشتمل فعلاً على « اللمع » وعلى « الرسالة اللدنية... » من ص ١ ــ ٣٧ وبالعنوان التالي: « الرسالة اللدنية في العلم اللدني تصنيف الشيخ الإمام حجة الإسلام أبي حامد الغزالي رحمه الله »، ثم على كتاب ثالث هو « مسائل سئل عنها.. الغزالي ». والعجيب في الأمر كذلك أن مكارثي في مقدمة الترجمة

« برسالة في استحسان الخوض في علم الكلام » نقلاً عن الطبعة الثانية من النص المطبــوع في حيدر آباد الدكن في الهند سنة ١٣٤٤ هـ بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية.

وقد اعتمد في نشره لهذا الكتاب على مخطوط موجود بمكتبة الجامعة الأمريكية فــي بيروت، رقم MS 297. 3 A81 la، ويشمل:

١ ــ « كتاب اللمع » (ص ١ ــ ١١٧).

٢ ــ « الرسالة اللدنية » للغزالي (ص ١ ــ ٣٧).

٣ ــ « مسائل سُئل عنها... الغزالي » (ص ١ ــ ٢٤).

ويلاحظ أن الترقيم بالصفحات، وأنه يتعلق بكل رسالة على حــدة، فــلا يوجــد فــي المخطوط ترقيم واحد من أول صفحاته إلى آخرها. ويفترض ــ دون أدنى دليــل ــ مكــارثي أن المخطوط ليس متأخراً عن القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)، وربما كتب فــي القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي).

وعنوان الكتاب في المخطوط هو: « كتاب اللمع للشيخ أبي الحسن الأشعري »، وقــد أضاف الناشر سائر العبــارة: «... في الرد على أهل الزيغ والبــدع » نقلاً عن ابن عســاكر « في تبيين كذب المفتري » (ص ١٣٠، س ٦).

وترجم مكارثي إلى الإنجليزية:

= (*The Theology of Al-Ash'ari*, pp. XXIII – XXIV) وصف المخطوط تفصيلاً وإنه يحتوي فعلاً على هذه الرسائل الثلاث، كما أورد بدايات، وخواتم كل واحدة منهــا (ص XXVI - XXVIII) وكــان يكفــي الدكتور غرابة أن يقرأ مقدمة ترجمة « اللمع » هذه ليعرف هذا الأمر، ولكن يظهر أنه اكتفى فقط بقــراءة النص العربي الذي نشره مكارثي في نفس الكتاب واعتمد عليه في « نشرته » أو طبعته هذه!

أ ــ نص كتاب « اللمع » للأشعري.

ب ــ نص « الرسالة في استحسان الخوض في علم الكلام » المنسوبة إلى الأشعري.

جـ ــ جملة نصوص متعلقة بالأشعري هي:

١ ــ الترجمة التي كتبها الخطيب البغدادي في « تاريخ بغداد ».

٢ ــ فصول من « تبيين كذب المفتري... » لابن عساكر.

٣ ــ أسماء مؤلفات الأشعري بحسب الأثبات الواردة في ابن عساكر.

٤ ــ عقيدتان للأشعري: الأولى منتزعة من « مقالات الإسلاميين » (نشرة رتـر، جـ ١، ص ٢٩٠ ــ ٢٩٧ = جـ ١، ص ٣٢٠ ــ ٣٢٥ من طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠)؛ والثانية منتزعة من كتاب « الابانة » للأشعري بحسب ما ورد في « الابانة » (ص ٧ ــ ١٣ في طبعة حيدر أباد) وفي « تبيين كذب المفتري... » لابن عساكر (ص ١٥٨ ــ ١٦٣). وقد ظن مكارثي أن هاتيْن العقيدتيْن هما عقيدتا الأشعري على أساس أن الأولى وردت في كتاب « مقالات الإسلاميين » بهذا العنوان: « هذه حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة »، والثانية وردت في الابانة على أساس أنها مذهب « أهل الحق والسنة ». ومكارثي بهذا يفترض أن الأشعري يرى أن مذهبه هو مذهب « أصحاب الحديث وأهل السنة » أو « أهل الحق والسنة ». وهذا الافتراض في حاجة إلى فضل بيان وتدليل. ولا يكفي في ذلك أن يقرر الأشعري في آخر الفصل الوارد في « مقالات الإسلاميين » (جـ ١، ص ٢٩٧ من نشرة رتر = جـ ١، ص ٣٢٥، القاهرة) ويقول بعد عرض آراء وعقيدة أهل السنة وأصحاب الحديث: « وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب. » وما يقرره ابن عساكر (ص ١٦٣). فإن عقيدة الأشعري أكثر تدقيقاً

وأشد تركيباً من هذه العقيدة البسيطة التي لا تتجاوز عقيدة ابن حنبل. فأين مذهب الأشعري في الصفات؟ وأين قوله بالكسب؟ وأين الفروق الدقيقة التي وضعها في المسائل المتعلقة بخلق الأفعال، والإيمان؟ وكيف ينكر الأشعري « المناظرة فيما يتناظر فيه أهل الجدل » ـــ أي مسائل علم الكلام، وهو من أبرع الناس في المناظرة ومن الداعين إلى الخوض في مسائل علم الكلام؟ فهل يعقل أن يتخلى الأشعري عن كل مباحثه الكلامية ومناظراته وتدقيقاته ــ ويقتصر على هذه العقيدة الساذجة الأوَّلية؟

ولهذا نفترض ــ وإن كان الأمر لا يزال بحاجة إلى مزيد من التحقيق ــ أن تكون العبارة التي أوردناها والتي ختم بها الأشعري « حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة » (« مقالات الإسلاميين »، جـ١، ص ٢٩٧ = جـ ١، ص ٣٢٥ القاهرة)، وهي قوله: « وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب » ــ نقول ربما كانت هذه العبارة مقحمة مزورة، ليست من قول الأشعري، وربما يكون قد أقحمها أحد الأشاعرة المتأخرين الذين قربوا أو وحدوا بين مذهب ابن حنبل وبين المذهب الأشعري[1]. وربما كان ذلك في الفترة التي وقعت فيها المحنة للأشاعرة في الفترة ما بين سنة ٤٤٠ هـ و٤٥٥ هـ، والتي تكشف عنها خصوصاً[2] رسالة أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي إلى عميد

١ على أنه يلاحظ ــ في مقابل ذلك ــ أن ابن تيمية (المتوفى ٧٢٨) يورد هذه العبارة نقلاً عن « مقالات الإسلاميين » للأشعري ويستشهد بها على أن الأشعري اتبع مذهب أهل السنة الحديث ــ وذلك في كتابه « منهاج أهل السنة »، جـ ٤، ص ١٤٥.

٢ أورد نصها ابن عساكر في « تبيين كذب... »، ص ١٠٠ ــ ١٠٨؛ والسبكي في « طبقات الشافعية »، جـ ٢، ص ٢٧٢ ــ ٢٧٤.

الملك الكندي المتوفي سنة ٤٥٦ هـ، ثم رسالة[١] القشيري بتاريخ سنة ٤٤٥ وعنوانها: « شـكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة ».

حقيقة موقف الأشعري

وهذا يقودنا إلى المشكلة الرئيسية في عرض مذهب الأشعري وهي ما حقيقة موقـف الأشعري؟

هل كان مجرد متابع لمذهب « أصحاب الحديث وأهل السنة » ــ كمـا تـزعم هـذه العبارة الواردة في كتاب « مقالات الإسلاميين » في آخر الفصل المتعلق بعرض آرائهم؟

أو وقف موقفاً وسطاً بين مذهب أصحاب الحديث وأهل السـنة، ومـذهب المعتزلـة، وتوسّط بين الطُّرق على حد تعبير ابن خلدون؟

أو كان له موقف مستقل ركّبه من آراء استمد بعضها من الآخرين واسـتمد الـبعض الآخر من ذاته، فنتج عن ذلك مركب أصيل، هو ما يمكن أن يسمى بمذهب الأشعري؟

وهل نتحدث عنده عن « تطور » من الاعتزال إلى الموقف الجديد، أو عـن انقـلاب مفاجئ حاسم؟

أسئلة تعرّض لها الأقدمون في أحكامهم على مذهب الأشعري: أبو بكر البيهقي، أبـو القاسم القشيري، ابن خلدون، أبو المعالي بن عبد الملك، أبو محمد بن حزم، ابن تيميـة، ابـن عساكر، الخ.

كما تعرض لها المحدثون من الباحثين الأوربيين والمسلمين: اشپتا،

---

١ أوردها السبكي في « طبقات الشافعية »، ج ٢، ص ٢٧٥ ــ ٢٨٨. القاهرة بالمطبعة الحسينية.

ميرن، مكدونلد، فنسنك، تريتون، وات، حموده غرابة، مكارثي، فرتزماير، الخ.

ولخص آراء هؤلاء وأولئك ألار (« مشكلة الصفات الإلهية في مذهب الأشعري وكبار تلاميذه الأوائل »، ص ٧٤ ــ ٩٧)، بما لا محل لإعادتها ها هنا.

ونرى أن حل هذه المشكلة لن يتضح إلاَّ بعد دراسة مذهب الأشعري. ولهــذا نرجــئ التعرض لها حتى نفرغ من عرض مذهبه.

ولعرض مذهبه سنعتمد على الكتب والرسائل الخمسة الباقية لنا، ثم علــى عــروض أصحاب الكتب في النحل والفرق الإسلامية، وعلى رأسهم: الشهرستاني ــ ابن حزم ــ عبــد القاهر البغدادي.

وسنعتمد في عرضنا أولاً على « اللمع » لأننا نعدّه أنضج من « الابانة » وأقــرب أن يكون الأشعري الذي تصوره التاريخ وتأثر به التلاميذ واحتفل له علم الكلام، ولأنــه عــرض عقلي دقيق الحجة، وليس مجرد إعلان عقيدة Profession de Foi كما هي حــال « الابانــة ». فضلاً عن أننا نشك كثيراً في صحة نسبة « الابانة عن أصول الديانة » إلــى أبــي الحســن الأشعري، كما أشرنا إلى ذلك من قبل عند الكلام عنها.

مذهب الأشعري

ـ ١ ـ

براهين وجود الله

وأول مسألة نتعرض لهــا هي بعينها أول مســألة عرضها الأشعري نفسه في كتــاب « اللمع »، ومن الممكن أن نتخذ من تبويبه أساساً لتبويب عرضنا لمذهبه لأنه تبويــب محكــم مفصل شامل.

والبرهان الذي يورده الأشعري لإثبات وجود الله يقوم على الاستدلال من نقص حــال الإنسان على وجود علة كاملة وصانع مدبّر. وإذن فهو البرهان المعتاد عند المتكلمــين مــن الاستدلال على الصانع من إحكام صنعة العالم وتدبيره. وهذا يدل علــى أن الأشــعري كــان بمعزلٍ تماماً عن الحركة الفلسفية الإسلامية التي بدأها الكندي، وثنى عليــه الفــارابي وهــو عصريّ الأشعري. ومن عجب أنه لم يذكر اسميهما لا في « مقــالات الإسلاميين » ولا فــي « اللمع » ولا في أي كتاب ورد إلينا؛ وإشارته إلى الفلاسفة عادة إشارة غامضــة مبهمــة، لا يذكر أسماء إلاَّ في النادر، ويقتصر ذلك على أرسطوطاليس. وربما لو كانت وصلتنا رســالته في الرد على ابرقلس الدهري Proclus لكنا غيرنا رأينا هذا، وعرفنا إلى أيّ مدى كان علمــه بالفلسفة، خصوصاً ونحن نعلم أنــه رد على « علــل أرسطوطاليس في الســماء والعــالم » و« نقض كتاب الآثار العلوية على أرسطوطاليس ».

ثم إنه ألف « كتاباً في مقالات الفلاسفة خاصة » (ابن عساكر، ص ١٣٤). فلربما تعرّض في هذه الكتب لأقوال الفلاسفة المسلمين واليونانيين على السواء. ولكننا لا نستطيع أن نقرر أكثر من ذلك. ونبدي عجبنا من أنه لا يظهر له في كلامه عن وجود الصانع وصفاته أي تأثير للفلاسفة المسلمين أو اليونانيين، لا فيما ورد إلينا من كتبه، ولا في عرض مذهبه لدى الشهرستاني أو ابن حزم أو عبد القاهر البغدادي.

يتساءل الأشعري في أول كتاب « اللمع » فيقول:

« إن سأل سائل فقال: ما الدليل على أن للخلق صانعاً صنعه ومدبراً دبّره؟

قيل: الدليل على ذلك أن الإنسان ــ الذي هو في غاية الكمال والتمام ــ كان نطفةً ثم علَقة ثم مُضغة ثم لحماً وعظماً ودماً. وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حالٍ إلى حالٍ، لأنا نراه في حال كمال قوته وتمام عقله لا يقدر أن يُحدث لنفسه سمعاً ولا بصراً، ولا أن يخلق لنفسه جارحةً. يدلُّ ذلك على أنه في حال ضعفه ونقصانه عن فعل ذلك أعجز، لأن ما قدر عليه في حال النقصان فهو في حال الكمال عليه أقدر. وما عجز عنه في حال الكمال فهو في حال النقصان عنه أعجز. ورأيناه طفلاً ثم شابّاً ثم كهلاً ثم شيخاً. وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب إلى حال الكبر والهرم، لأن الإنسان لو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم ويردها إلى حال الشباب، لم يمكنه ذلك. فدلّ ما وصفنا على أنه ليس هو الذي ينقل نفسه في هذه الأحوال، وأن له ناقلاً نقله من حالٍ إلى حال، ودبّره على ما هو عليه، لأنه لا يجوز انتقاله من حالٍ إلى حالٍ بغير ناقلٍ ولا مدبّر.

مما يبيّن ذلك أن القطن لا يجوز أن يتحول غزلاً مفتولاً ثم ثوباً منسوجاً بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر. ومن اتخذ قطناً، ثم انتظر أن يصير غزلاً مفتولاً، ثم ثوباً منسوجاً بغير صانع ولا ناسج كان عن المعقول[١] خارجاً وفي الجهل والجاً. وكذلك من قصد إلى برية لم يجد

١ في طبعة مكارثي: معقول.

فيها قصراً مبنياً فانتظر أن يتحول الطين إلى حالة الآجُرّ وينتضد بعضهُ علــى بعــض بغيــر صانع ولا بانٍ ــ كان جاهلاً.

وإذا كان تحوّل النطفة علقةً ثم مضغةً ثم لحماً ودماً وعظماً أعظم فــي الأعجوبــة ــ كان أولى أن يدل على صانعٍ صنع النطفة ونقلها من حال إلى حال.

وقد قال الله تعالى: « أفرأيتم ما تمنون؟ أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون؟! » (٥٦ آيــة ٥٩ ــ ٦٠) فما استطاعوا أن يقولوا بحجة أنهم يخلقون ما يمنون مع تمنيهم الولد، فلا يكــون، ومع كراهتهم له فيكون. وقد قال الله تعالى منبهاً لخلقه على وحدانيته: « وفــي أنفســكم أفــلا تبصرون؟ » (٥١: ٢١) يبيّن لهم عجزهم وفقرهم إلى صانع صنعهم ومدبّر دبّرهم.

فإن قالوا: فما يؤمنكم أن تكون النطفة لم تزل قديمة؟

قيل لهم: لو كان ذلك كما ادعيتم لم يجز أن يلحقها الاعتمال والتــأثير ولا الانقــلاب والتغيير، لأن القديم لا يجوز انتقاله وتغيره وأن تجري عليه سماتُ الحدِث، لأن ما جرى ذلك عليه ولزمته الصفة لم ينفك من سمات الحدِث. وما لم يسبق المُحْدَث، كان مُحْــدَثاً مصــنوعاً. فبطل بذلك قدم النطفة وغيرها من الأجسام. »

وقد لخص الشهرستاني[١] هذا العرض هكذا: « قال الأشعري: الإنسان إذا فكّــر فــي خلقته من أيّ شيء ابتدأ، وكيف دار في أطوار الخلقة طوراً بعد طور حتى وصل إلى كمــال الخلقة، وعرف يقيناً أنه بذاته لم يكن ليدبر خلقته ويبلغه من درجة إلى درجة ويرقيه من نقص إلى كمال ــ عرف بالضرورة أن له صانعاً قادراً عالماً مريداً، إذْ لا يتصــور صــدور هــذه الأفعال المحكمة من طبعٍ، لظهور آثار الاختيار في الفطرة وتبيين آثار الأحكام والاتقــان فــي الخلقة ».

١ « الملل والنحل »، جـ ١، ص ١١٩ ــ ١٢٠.

ولم يتعرّض الأشعري لإثبات وجود الله في « الابانة » ولا في « مقالات الإسلاميين » ولا في الرسالتيْن (« استحسان الخوض... » والرسالة « إلى أهل الثغر »).

ومن الواضح أن الأشعري في برهانه هذا إنما اعتمد على الآيات القرآنية التالية: « ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين. ثم جعلناه نطفة في قرارٍ مكين. ثم خلقنا النطفة علقة، فخلقنا العلقة مُضغة، فخلقنا المضغة عظاماً، فكسونا العظام لحماً، ثم أنشأناه خلقا آخر، فتبارك الله أحسن الخالقين » (المؤمنون ١٢ ــ ١٤).

ــ ٢ ــ

صفات الله

أ ــ لا يشبهه شيء

الله لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئاً « لأنه لو أشبهها لكان حكمه في الحدَث حكمها. ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات، أو من بعضها. فإن أشبهها من جميع الجهات كان مُحْدَثاً مثلها من جميع الجهات. وإن أشبهها من بعضها كان مُحْدَثاً من حيث أشبهها. ويستحيل أن يكون المُحْدَث لم يزل قديماً. » (« اللمع »، ص ٧) ثم يتلو هذا البرهان العقلي ــ على عادته دائماً ــ بالأدلة السمعية، فيستشهد بالآيتيْن: « ليس كمثله شيء » (٤٢: ١١) و« لم يكن له كفواً أحدٌ » (١١٢: ٤).

والله قديم لنفسه (البغدادي: « أصول الدين »، ص ٩٠).

ب ــ واحد

« لأن الاثنين لا يجري تدبيرهما على نظام، ولا يتسق على إحكام، ولا بد أن يلحقهما العجز أو واحداً منهما، لأن أحدهما إذا أراد أن يحيي إنساناً وأراد الآخر أن يميته لم يخــل أن يتم مرادهما جميعاً، أو لا يتم مرادهما، أو يتم مراد أحدهما دون الآخــر. ويســتحيل أن يــتم مرادهما جميعاً، لأنه يستحيل أن يكون الجسم حياً ميتاً في حال واحدة. وإنْ لم يــتم مرادهمــا جميعاً وجب عجزهما، والعاجز لا يكون إلهاً ولا قديماً. وإن تم مراد أحدهما دون الآخر وجب العجز لمن لم يتم مراده منهما، والعاجز لا يكون إلهاً ولا قديماً.

فدلّ ما قلناه على أن صانع الأشياء واحد. »

ثم يسوق الدليل السمعي: قال تعالى: « لو كان فيهما آلهةٌ إلاَّ الله لفسدتا » (٢١: ٢٢)؛ وهو الدليل الذي يورده في الرسالة « في استحسان الخوض في الكلام » (ص ٨٩، س ١٣)، ويضيف إليه آيتين أخريين هما: « ما اتخذ الله من ولدٍ، وما كان معه من إله ــ إذاً لذهب كــلُّ إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض » (٢٣: ٩١) وقوله تعالى: « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم » (سورة ١٣ آية ١٦). ويقول فــي هــذا الموضــع إن « كــلام المتكلمين في الحجاج في التوحيد بالتمانع والتغالب فإنما مرجعه » إلى هذه الآيات الثلاث.

ج ــ عالم

والله عالم « لأن الأفعال المحكمة لا تتسق في الحكمة إلاَّ من عالم. وذلك

أنه لا يجوز أن يحوك الديباج بالتصاوير[1]، ويصنع دقائق الصناعة مَن لا يحسن ذلك ولا يعلمه. فلما رأينا الإنسان على ما فيه من اتساق الحكمة كالحياة التي ركبها الله فيه والسمع والبصر ومجاري الطعام والشراب واتقان فيه، وما هو عليه من كماله وتمامه، والفلك وما فيه من شمسه وقمره وكواكبه ومجاريها ـــ ودلّ ذلك على أن الذي صنع ما ذكرناه لم يكن يصنعه إلاَّ وهو عالم بكيفيته وكنهه.

ولو جاز أن تحدث الصنائع الحكمية لا من عالمٍ لم ندرِ لعل جميع ما يحدث من حكم الحيوان وتدابيرهم وصنائعهم يحدث منهم وهم غير عالمين. فلما استحال ذلك دلّ على أن الصنائع المحكمة لا تحدث إلاَّ من عالم. » (« اللمع »، ص ١٠).

---

١ أثبتها مكارثي في نشرته: النقاوير، وترجمها هكذا Patterned brocade (= (الديباج) المرسوم بحسب نماذج) ولكنه لم يفسر كلمة النقاوير التي أثبتها ولا من أين له بهذه الترجمة، واعترض غرابة على هذه الكلمة، وذكر أن مكارثي تركها « مع اليقين بخطئها من غير تصحيح. ففي ص ٩ يذكر المخطوط: وذلك أنه لا يجوز أن يحوك الديباج بالنقاوير، فما معنى ذلك لو بقيت العبارة من غير تصحيح؟ » (ص ١٢، مقدمة نشرته) ولكن ماذا فعل غرابة لتصحيحها؟ غيَّرها بما هو أفحش منها! إذ صححها بالفاء الموحدة: النفارير وقال في الهامش: النفارير جمع نفرور، وهو العصفور، والجملة في الأصل مكتوبة، وذلك أنه لا يجوز أن يحوك الديباج بالنقاوير، وقد تركها مكارثي كما هي في الأصل بغير تنبيه كما ترك ترجمتها، وهي على ذلك لا معنى لها، كما أنها تحتاج إلى إصلاح قطعاً. ولعل ما فعلناه هو المقصود للمؤلف، فإن المعنى على ذلك واضح لأن حياكة الديباج بواسطة العصافير مستحيل لانعدام العلم بذلك عندها » (ص ٢٤، تعليق ١). وهذا التصحيح في غاية الاضحاك والعبث، فما شأن العصافير ها هنا وما وجه إدخالها في المسألة؟! وصوابها بكل بساطة كما أثبتنا: (الديباج بالتصاوير)، إذ الكلام عن دقائق الصنعة، ودقائق الصنعة تتجلى في حياكة الديباج بالتصاوير التي اتصور فيه زخرفة له، وهذا من أدق فنون النسج. ومن هنا تمثل به الأشعري.

وهذا البرهان على أن الله عالم، المستمد مما يرى في العالم من آثار الحكمة واتساق التدبير، أشار إليه الأشعري مجملاً على أنه من أقوال المعتزلة، وذلك في كتاب « الابانة » (ص ٤٣، القاهرة سنة ١٣٤٨ هـ). ولعل الجديد فيما قاله الأشعري هو هذا التشبيه الذي أورده بين اتقان الصنعة الإنسانية ودلالة ذلك على الصانع الماهر العالم، وبين اتقان صنعة العالم ودلالة ذلك على الصانع الحكيم العالم.

د ــ حيّ قادر

وبالمثل « لا يجوز أن تحدث الصنائع إلاَّ من قادر حيّ، لأنه لو جاز حدوثها ممن ليس بقادر ولا حيّ لم ندر لعل سائر ما يظهر من الناس يظهر منهم. وهم عجزة موتى. فلما استحال ذلك دلت الصنائع على أن الله تعالى حيّ قادر. » (« اللمع »، ص ١٠ ــ ١١).

هـ ــ مريد

والصفة الإلهية التي يتوسّع الأشعري في شرحها هي: الإرادة، وذلك ما يترتب عليها من أمور إيمانية عديدة ذات تأثير بالغ في تحديد موقف الأشعري بوجه عام.

ويثبت الأشعري صفة الإرادة صفة من صفات ذات الله تعالى بأن يقول: « إن الحيّ إذا كان غير مريد لشيء أصلاً، وجب أن يكون موصوفاً بضد من أضداد الإرادات من الآفات: كالسهو، والكراهة، والإباء و(سائر[1]) الآفات، كما وجب أن (يكون) الحيّ إذا كان

[1] أضفناه على نص مكارثي، وإلا كان تكراراً لا معنى له لكلمة « الآفات » في قوله: من « الآفات ».

غير عالم بشيء أصلاً ــ موصوفاً بضد من أضداد العلوم من الآفات: كالجهل والسهو والغفلة أو الموت أو ما أشبه ذلك من الآفات. فلما[1] استحال أن يكون الباري تعالى لم يزل موصوفاً بضد الإرادة، لأن هذا يوجب أن لا يريد شيئاً على وجه من الوجوه، وذلك أن ضد الإرادة إذا كان الباري تعالى لم يزل موصوفاً به يوجب قدمه، محالٌ عدم القديم، كما محالٌ حدوث القديم؛ فإذا استحال عدمه ــ وجب أن لا يريد الباري شيئاً ويقصد فعله على وجه من الوجوه. وذلك فاسد. وإذا فسد هذا صح وثبت أن الباري تعالى لم يزل مريداً » (« اللمع »، ص ١٨).

وبرهان الأشعري هنا يقوم على ما يلي:

إنكار وصف الله بالإرادة يقتضي وصفه بضدها

ووصفه بضدها يوجب أن لا يريد شيئاً على وجه من الوجوه ــ لأن ضد الإرادة سيكون صفة قديمة قدم الباري نفسه

والشاهد يدل على أنه أراد أشياء

بطل إنكار وصف الله بالإرادة، وثبت أنه مريد، ولم يزل مريداً.

وبعد أن أثبت الإرادة صفةً ذات لله تناول المسائل المتعلقة بها:

١ ــ وأولها مدى هذه الإرادة. والأشعري يطلقها فيقول إن الله تعالى مريد لكل شيء يجوز أن يراد، ولم يحدها بحدود ولا ضوابط، لأن الإرادة إذا كانت من صفات الذات فيجب « أن تكون عامة في كل ما يراد على الحقيقة، كما إذا كان العلم من صفات الذات وجب عمومه بكل ما يجوز أن يُعلم على حقيقته. وأيضاً فقد دلت الدلالة على أن الله

---

١ حار الناشران (مكارثي وغرابة) في معرفة جواب « فلما ». والجواب هو قوله: « وجب أن لا يريد... »، وما سبق هذا الجواب هو تكرار لما جاء بعد « فلما » وبينهما جمل اعتراضية تعليلية.

تعالى خالق كل شيء حادث، لا يجوز أن يخلق ما لا يريده، وقد قال الله تعالى: « فعّال لما يريد » (١١: ١٠٧؛ ٨٥: ١٦). وأيضاً فإنه لا يجوز أن يكون في سلطان الله تعالى ما لا يريده، لأنه لو كان في سلطان الله تعالى ما لا يريده لوجب أحد أمريْن: إما إثبات سهو وغفلة، أو إثبات ضعف وعجز ووهن وتقصير عن بلوغ ما يريده. فلما لم يجز ذلك على الله تعالى استحال أن يكون في سلطانه ما لا يريده » (« اللمع »، ص ٣٤).

ومعنى هذا أن الله:

١ ــ مريد لكل شيء يجوز أن يراد.

٢ ــ لا يجوز أن يخلق ما لا يريده.

والقول الأول فيه تحفظ في قوله: « يجوز أن يراد »، أي أنه وضع لإرادة الله حداً، مع ذلك.

ويرتب على القول الثاني أنه يستحيل أن يقع من غير الله ما لا يريده، لأن كل شيء فعلٌ من أفعال الله. « ولو كان في العالم ما لا يريده الله تعالى لكان ما يكره كونه. ولو كان ما يكره كونه، لكان ما يأبى كونه. وهذا يوجب أن المعاصي كانت، شاء الله أم أبى. وهذا صفة الضعيف المقهور؛ وتعالى ربنا عن ذلك علوّاً كبيراً » (ص ٢٥). ولكن هذا إنما يتفق مع قول الأشعري بأن الله فاعل كل فعل: حسنة كان أو سيئة. وهو ما لا يسلم به خصمه المعتزلي، مثلاً. لهذا فإن حجته ها هنا تنبني على أصل لم يُسلَّم له.

كذلك قد يورد على الأشعري الرد التالي: إنْ وقوع ما لا يريده الله لا يقتضي بالضرورة ضعفاً وقهراً ووهناً، بل مجرد كراهية الله للأمر. ويجيب الأشعري فيقول إن وقوع ذلك لواحد من الناس وهو كاره له « يوجب الضعف والوهن لا محالة، لأنه إذا كان ما كره كونه، كان ما أبى

كونه. وإذا كان ما أبى كونه، فقد كان الشيءُ، شاءه أم أباه. وهذا يوجب أن الشيء كان، شاء الله تعالى ذلك أم أباه. وهذه صفة الضعف » (ص ٢٩).

ويسوق الأشعري على مقالتيه هاتيْن أدلة سمعية هي: قوله تعالى: « وما تشاؤون إلاَّ أن يشاء الله » (٧٦: ٣٠) فأخبر أنّا لا نشاء إلاَّ ما شاء أن نشاءه. وقال تعالى: « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً » (١٠: ٩٩)؛ وقال تعالى: « ولو شئنا لآتينا كلَّ نفسٍ هداها » (٣٢: ١٣)، وقال: « ولو شاء ربك ما فعلوه » (٦: ١١٢)؛ وقال: « ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد » (٢: ٢٥٣) فأخبر أنه لو لم يرد القتال لم يكن، وإن ما أراد من ذلك فقد فعله. ــ فإن قالوا: معنى هذا: « لو شاء الله ما اقتتلوا » ــ أي لو شاء أن يمنعهم من القتال لم يكن. يقال لهم: ولِمَ لا حملتم الآية على ظاهرها وقلتم على أي وجه شاء أن لا يكون القتال، لم يكن. وكذلك المطالبة عليهم في قول الله تعالى: « ولو شاء ربّك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً ». فإن قالوا: لو شاء الله أن يُلْجِهم إلى الإيمان لكانوا مؤمنين ــ قيل لهم: أوَليسوا مع الإلجاء قادرين على أن يكفروا كما هم قادرون على أن يؤمنوا؟ فكيف يجب بالإلجاء كون الإيمان منهم وهم قادرون ألا يكون منهم إيمان مع الإلجاء، كما هم قادرون على الإيمان مع عدم الإلجاء؟ » (« اللمع »، ص ٣١).

وفي كتاب « الابانة عن أصول الديانة » يتناول الأشعري نفس الموضوع بحجج أخرى يرد بها على المعتزلة بخاصة، إذ أفرد باباً بعنوان « باب الكلام في الإرادة » جعله على المعتزلة خاصة. ومن بين ما يسوق من حجج على كون الله هو المريد لما يشاء، وأن ما لا يشاؤه لا يكون ــ قوله: « ويقال لهم (أي للمعتزلة): إذا زعمتم أنه قد كان في سلطان الله

ـــ عزّ وجلّ ـــ الكُفر والعصيان وهو لا يريده، وأراد أن يؤمن الخلق أجمعون فلم يؤمنـــوا ـــ فقد وجب على قولكم: أن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن، وأكثر ما شـــاء الله أن لا يكـــون، كان؛ لأن الكفر الذي كان ـــ وهو لا يشاؤه الله عندكم ـــ أكثر من الإيمان الـــذي كـــان وهـــو يشاء، وأكثر ما شاء أن يكون لم يكن. وهذا جَحدٌ لما أجمع عليه المسلمون من أن ما شـــاء الله أن يكون، كان؛ وما لا يشاء، لا يكون. ويقال لهم: يستفاد من قولكم أن كثيراً مما شاءه إبلـــيس أن يكون، كان؛ لأن الكفر أكثر من الإيمان؛ وأكثر ما كان هو وشاءه. فقد جعلتم مشيئة إبلـــيس أنفذ من مشيئة رب العالمين ـــ جل ثناؤه وتقدست أسماؤه ـــ لأن أكثر ما شاءه كان، وأكثر ما كان قد شاءه. وفي هذا إيجاب أنكم قد جعلتم لإبليس مرتبةً في المشيئة ليس لـــربّ العـــالمين، تعالى الله عز وجل عن قول الظالمين علوّاً كبيراً » (« الابانة عن أصول الديانـــة »، ص ٤٦ ـــ ٤٧. القاهرة، ١٣٤٨ هـ).

ثم إن الاقتدار يكون أجلى إذا كان ما يشاؤه القادر يكون، وما لا يشاؤه لا يكون.

والأولى بالألوهية والسلطان هو أن لا يكون إلاَّ ما يعلمه، ولا يغيب عن علمه شـــيء، ولا يجوز أن يغيب عن علمه شيء.

ولو فعل العباد ما يسخطه الله لكانوا قد أكرهوه، وهذه الصفة، صفة القهر، مما يتعالى الله عنها.

* * *

وهكذا أثبت الأشعري أن الله عالم قادر حيّ مريد.

الصفات قائمة بالذات أزلية

وصفات الله قائمة بذاته، أي أنها ليست ذاته، ولا غير ذاته؛ إذ لا يتصور أن يكون الذات حياً بغير حياة، أو عالماً بغير علم، أو قادراً بغير قدرة، أو مريداً بغير إرادة. بل الله عالم بعلم، وقادر بقدرة، وحيّ بحياة، ومريد بإرادة. وذلك لأن من قال إنه عالم ولا علم، كان مناقضاً؛ وكذلك القول في القدرة والقادر، والحياة والحيّ، الخ.

ويورد الأشعري في « الابانة » (ص ٤٢) ردّاً ردَّ به على أبي الهذيل العلاف لما قال إن علم الله هو الله، وهو أنه « قيل له: إذا قلت إن علم الله هو الله، فقُل: يا عِلم الله اغفر لي وارحمني! فأبى ذلك. فلزمته المناقضة » (« الابانة »، ص ٤٢).

وأسماء الله مشتقة من صفات، فلا بد من إثبات هذه الصفات له. فقولنا: عالم ـــ مشتق من عِلم، وقادر ـــ مشتق من قدرة، وحيّ ـــ مشتق من حياة، ومريد ـــ مشتق من إرادة.

ثم يورد في « الإبانة » (ص ٤٤) الأدلة السمعية التالية: قال تعالى: « أنزله بعلمه » (٤: ١٦٦)، وقال: « وما تحمل من أنثى ولا تضع إلاَّ بعلمه » (٣٥: ١١)، وقال: « فإن لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أُنزل بعلم الله » (١١: ١٤). وفي « اللمع » (ص ١٤) يورد الآيتيْن الأوليين لإثبات العلم لله.

لكن يلاحظ أن هذه الآيات لا تتعارض مع ما يقوله أبو الهذيل وسائر المعتزلة. إنما الخلاف هو في: هل هذه الصفات هي عين الذات، أو زائدة على الذات. فالمعتزلة يثبتون الصفات، ولكن يقولون إنها عين الذات. والآيات التي استشهد بها الأشعري تثبت الصفات، ولا شأن لها

بالمشكلة التي نحن بصددها وهي: هل هذه الصفات هي عين الذات، أو زائدة عليها.

ويورد الشهرستاني[1] عرضاً أوفى لرأي الأشعري هذا في الصفات، يقول: « قال أبو الحسن (الأشعري): الباري تعالى عالمٌ بعلم، قادرٌ بقدرة، حيٌّ بحياة، مريد بإرادة، متكلم بكلام، سميع بسمع، بصير ببصر. وله في البقاء (أي في صفة البقاء) اختلافُ رأيٍ. قال: وهذه صفات أزلية قائمة بذاته، لا يقال: هي هو، ولا غيره، ولا لا هو، ولا لا غير. والدليل على أنه متكلم بكلام قديم، ومريد بإرادة قديمة ــ قال: قام الدليل على أنه تعالى مَلِك، والملك من له الأمر والنهي. فهو آمرٌ، ناهٍ. فلا يخلو: إما أن يكون آمراً بأمرٍ قديم، أو بأمر محدث. فإن كان محدثاً فلا يخلو: إما أن يحدثه في ذاته، أو في محل، أو لا في محل. يستحيل أن يحدثه في ذاته، لأنه يؤدي إلى أن يكون محلاً للحوادث، وذلك محال. ويستحيل أن يحدثه لا في محل، لأن ذلك غير معقول. فتعيّن أنه قديم، قائم به، صفة له. وكذلك التقسيم في الإرادة والسمع والبصر.

قال: وعلمه واحدٌ يتعلق بجميع المعلومات: المستحيل، والجائز، والواجب، والموجود، والمعدوم. وقدرته واحدة تتعلق بجميع ما يصحّ وجوده من الجائزات. وإراداته واحدة تتعلق بجميع ما يقبل الصفات. وكلامه واحد هو: أمر، ونهي، وخبر، واستخبار، ووعد، ووعيد. وهذه الوجوه ترجع إلى اعتبارات في كلامه، لا إلى عدد في نفس الكلام والعبارات؛ إذ للألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء

---

[1] « الملل والنحل »، جـ ١، ص ١٢٢ ــ ١٢٣.

عليهم السلام دلالات على الكلام الأزلي. والدلالة مخلوقة محدثة، والمدلول قديم أزلي. »

من أين استقى الشهرستاني هذا العرض؟ هذا ما لا تستطيع أن تجيب عنه المؤلفات الباقية لدينا للأشعري. فلا بد أنه نقله عن مؤلفات أخرى.

ولقد لجأ الأشعري في اللمع (ص ١٤) إلى برهان عقلي لإثبات أن الله تعالى عالم بعلم. وخلاصة هذا البرهان أنه:

لا يخلو: أن يكون الله عالماً بنفسه، أو بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه.

فإن كان عالماً بنفسه، كانت نفسه علماً

ويستحيل أن يكون العلمُ عالماً؛ ومن المعلوم أن الله عالم

يستحيل أن يكون الله عالماً بنفسه، وإلاَّ لكان علماً غير عالم

فإذا استحال ذلك، صحَّ أنه عالم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه.

وقد يعترض على التقسيم بأنه غير شامل لأنحاء الكلّ المقسم، إذ يمكن افتراض حالة ثالثة وهي أن يكون الله عالماً لا بنفسه، ولا بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه.

ويرد الأشعري على هذا الاعتراض فيقول: لو جاز هذا لجاز أن يكون قولنا: «عالم» لم يرجع به إلى نفسه، ولا إلى علم يستحيل أن يكون هو نفسه. وإذا لم يجز هذا بطل ما قالوه. « وهذا الدليل يدل على صفات الله تعالى لذاته كلها: من الحياة، والقدرة، والسمع، والبصر، وسائر صفات الذات » (« اللمع »، ص ١٤).

وعصب برهان الأشعري هنا يقوم في قوله: ويستحيل أن يكون العلم عالماً. وهذا مناط الخلاف بينه وبين أبي الهذيل وسائر المعتزلة ممن يقولون بقوله. ومعنى هذا أن الأشعري لا يتصور أن تكون العالمية هي

العلم نفسه، بل يريد أن يفترض ذاتاً هي غير صفاتها: ذاتاً هي شيء، وصفاتها شـــيء آخــر. وكأن لله ماهية غير صفاته. وعليه حينئذ أن يبين ماذا عسى أن تكون هذه الماهية التـــي هـــي غير الصفات القائمة فيها. وهو ما لم يفعله الأشعري. وهنا نقطة الضعف في مذهبـــه، وقـــوة حجة المعتزلة وهم خصومه ها هنا. والمشكلة كلها يمكن أن ينظر إليها في ضـــوء المشـــكلة الكبرى: مشكلة التمييز بين الوجود والماهية. ولكن الأشعري لا ينظر إليها حتـــى مـــن هـــذه الوجهة، وإلاَّ لكان ثم وجه لتبرير رأيه. إذ المخرج الوحيد له هو أن يحصر الموجود في صفة واحدة هي مجرد الوجود، وأن ما عداه هو صفات زائدة. فهل قصد الأشـــعري إلـــى هـــذا ـــ فنظر إلى أن صفة الذات هي مجرد الوجود، وأن ما عدا ذلك من صفات يعد صـــفات قائمـــة بالذات؟ هذا ما لا نستطيع أن نفترض أن الأشعري أخطره بباله أو فكر فيه.

جواز رؤية الله بالأبصار

رأينا كيف أنكرت المعتزلة إمكان رؤية الله تعالى سواء في الآخرة وفي الدنيا.

وقـــد اهتم الأشعري بهذه المسألة اهتماماً خاصاً: فتناولهـــا من ناحية أدلة السمع فـــي « الابانة »، ومن ناحية أدلة العقل، أو من باب القياس على حد تعبيره، في « اللمـــع ». وردّ على حجج المعتزلة في كلتا الناحيتيْن

أ ــ من ناحية العقل

ونبدأ بعرض حججه العقلية لإثبات جواز رؤية الله بالأبصار.

وبرهان الأشعري برهان سلبي وهو أن يبين أنه لا مانع عقلياً يمنع من إمكان رؤية الله بالأبصار، لأن هذا الإمكان لا يقتضي إثبات أن الله حادث، أو أنه يحدث معنى فيه، أو تشبيهه أو تجنيسه أو قلبه عن حقيقته، أو القول بأنه جائر، أو ظالم، أو كاذب. وما دام كذلك، فلا مانع منه:

١ ــ فليس في جواز الرؤية إثبات حدثه، لأن المرئي لا يكون مرئياً لأنه محدث، وإلا لكان من اللازم أن يُرى كل محدث، وهو باطل عند الجميع.

٢ ــ وليس في الرؤية إثبات حدوث معنى في المرئيّ، لأن الألوان مرئيات ولا يجوز حدوث معنى فيها، لأنها أعراض، والعرض لا يقوم بالعرض. وإلاَّ لكان ذلك المعنى هو الرؤية. « وهذا يوجب أنا إذا رأينا الميت فقد حدثت فيه الرؤية، وجامعت الرؤية الموت. وإذا رأينا عين الأعمى حدثت في عينه رؤية، فكانت الرؤية مجامعة للعمى. فلما لم يجز ذلك بطل ما قالوه.

٣ ــ « وليس في إثبات الرؤية لله تعالى تشبيه الباري تعالى ولا تجنيسه ولا قلبه عن حقيقته، لأنّا نرى السواد والبياض فلا يتجانسان ولا يشتبهان بوقوع الرؤية عليهما، ولا ينقلب السواد عن حقيقته إلى البياض بوقوع الرؤية عليه، ولا البياض إلى السواد.

٤ ــ « وليس في الرؤية تجويره، ولا تظليمه، ولا تكذيبه لأنّا نرى الجائر والظالم والكاذب، ونرى من ليس بجائر ولا ظالم ولا كاذب.

فلما لم يكن في إثبات الرؤية شيء مما لا يجوز على الباري لم تكن الرؤية مستحيلة. وإذا لم تكن مستحيلة كانت جائزة على الله. » (« اللمع »، ص ٣٢ ــ ٣٣).

ثم يورد اعتراضاً للمخالفين مفاده أنه إذا صحّ القول بجواز الرؤية على هذا الأساس، صحّ أيضاً القول بجواز لمسه وذوقه وشمه، إذ ليس في اللمس والذوق والشم إثبات للحدث ولا حدوث معنى في الباري تعالى.

ويرد الأشعري بما رد به « بعض أصحابنا » ــ ولا ندري إلى من يشير، ولعله يشير إلى أهل الحديث وأصحاب السنة ــ من « أن اللمس ضرب من ضروب المماسّات، وكذلك الذوق ــ وهو اتصال اللسان واللهوات بالجسم الذي له الطعم، وأن الشمَّ هو اتصال الخيشوم بالمشموم الذي يكون عنده الإدراك له؛ وأن المتماسّين إنما يتماسان بحدوث مماسين فيهما، وإن في إثبات ذلك إثبات حدوث معنى في الباري.

ومن أصحابنا من يقول: لا يخلو القائل أن يكون أراد بذكره اللمس والذوق أن يُحدث اللهُ تعالى إدراكاً في هذه الجوارح من غير أن يحدث فيه معنى؛ أو يكون أراد حدوث معنى فيه.

فإن كان أراد حدوث معنى فيه فذلك ما لا يجوز.

وإن كان أراد حدوث إدراك فينا فذلك جائز. والأمر في التسمية إلى الله تعالى: إن أمرنا أن نسمّيه لمساً وذوقاً وشمّاً سميناه، وإن منعنا امتنعنا.

وأما السمع فلم يختلف أصحابنا فيه، وجوزوه جميعاً، وقالوا إنه جائز أن يسمعنا الباري تعالى نفسه متكلماً؛ وقد أسمع موسى ــ عليه السلام ــ نفسه متكلماً. » (« اللمع »، ص ٣٣ ــ ٣٤).

ومعنى هذا الرأي الثاني أن « أصحاب » الأشعري هؤلاء قد جوزوا

ليس فقط رؤية الله، بل أيضاً لمسه وذوقه وشمّه، ولا يمنعنا عن قول ذلك إلاَّ عدم ورود ذلك صراحة في القرآن؛ وليس ثم دليل عقلي إذن ينفيه. وأما السمع فلا خلاف فيه، فكل « أصحابه » مجمعون على جوازه، ويستشهدون على ذلك بأن الله كلّم موسى تكليماً، وإذن يجوز يُسمع الله، كما يجوز أن يُرى.

* * *

والحجج التي ساقها الأشعري لجواز الرؤية هي بعينها التي سيوردها عبد القاهر البغدادي في « أصول الدين » (ص ٩٨) دون أن يضيف إليها شيئاً جديداً على ما قاله الأشعري.

ب ــ من ناحية السمع

والشواهد السمعية من القرآن يسوقها في « اللمع » وفي « الابانة »، مع اختلاف في التفاصيل والردود على الاعتراضات.

ومعتمده الأساسي في كلا العرضين على الآيتين: « وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة » (٧٥: ٢٢، ٢٣).

لكنه[١] يميز معاني مختلفة لكلمة « النظر »:

١ ــ منها: « النظر » بمعنى « الاعتبار »، كما في قوله تعالى: « أفلا ينظرون إلى الابل كيف خلقت » (٨٨: ١٧)، أي أفلا يعتبرون بالابل كيف خلقت.

٢ ــ « والنظر » بمعنى « الانتظار »، كما في قوله تعالى: « ما ينظرون إلاَّ صيحة واحدة » (٣٦: ٤٩).

١ « الابانة »، ص ١٣. القاهرة ١٣٤٨ هـ.

٣ ــ ومنها « النظر » بمعنى « الرؤية ».

٤ ــ ومنها « النظر » بمعنى « الرحمة » كما قال تعالى: « لا ينظــر (الله) إلــيهم » (٣: ٧٧) أي لا يرحمهم ولا يعطف عليهم.

« ولا يجوز أن يكون الله عز وجل عنى نظر التفكر والاعتبار، لأن الآخــرة ليســت بدار اعتبار؛ ولا يجوز أن يكون عنى نظر الانتظار، لأن النظر إذا ذكر مع ذكر الوجه فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه... وأيضاً فإن نظر الانتظار لا يكون في الجنــة، لأن الانتظــار معه تنغيص وتكدير، وأهل الجنة لهم في الجنة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت مــن العــيش السليم والنعيم المقيم. وإذا كان هذا هكذا لم يجز أن يكونوا منتظرين، لأنهم كلما خطر ببــالهم شيء أتوا به مع خطوره ببالهم. وإذا كان كذلك، فلا يجوز أن يكون الله عز وجل أراد نظــر التعطف، لأن الخلق لا يجوز أن يتعطفوا على خالقهم.

وإذا فسدت الأقسام الثلاثة صحّ القسم الرابع[1] من أقسام النظر، وهو أن معنى قــــوله « إلى ربها ناظرة »: أنها رائية ترى ربها عز وجل.

مما يبطل قول المعتزلة إن الله ــ عز وجل ــ أراد بقوله: « إلى ربها ناظرة »: نظر الانتظار ــ أنه قال: « إلى ربها ناظرة »؛ ونظر الانتظار بها لا يكون مقروناً بقوله « إلى »، لأنه لا يجوز عند العرب أن يقولوا في نظر الانتظار: « إلى ». ألا ترى أن الله عز وجل لمــا قال: « ما ينظرون إلاَّ صيحة واحدة » لم يقل: « إلى » إذ كان معناه الانتظــار، فقــال عــن بلقيس: « فناظرة بم يرجع المرسلون » (٢٧: ٣٥)

---

١ هكذا في النص، وصوابه: الثالث، لأنه لم يذكر غير ثلاثة أوجه في « الابانة »، والوجه الرابع إنما ذكــره في « اللمع » (ص ٣٤، س ٦ ــ س ٧). وربما كان في نص « الابانة » نقص هذا هو اكماله.

فلما أرادت الانتظار لم تقل: « إلى ».

وقال امرؤ القيس:

فإنكما إن تنظراني ساعةً　　من الدهر تنفعني لدى أمُ جندُب

فلما أراد الانتظار لم يقل « إلى ». فلما قال عز وجل: « إلى ربها ناظرة » علمنا أنه لم يرد الانتظار، وإنما أراد نظر الرؤية. ولما قرن الله النظر بذكر الوجه أراد نظر العينين اللتيْن في الوجه...

فإن قال قائل: لِمَ لا تقولون إن قوله « إلى ربها ناظرة » إنما أراد: إلى ثواب ربها ناظرة؟

قيل له: ثواب الله عز وجل غيره تعالى، والله تعالى قال: « إلى ربها ناظرة » ولم يقل: إلى غيره ناظرة. والقرآن على ظاهره، وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلاّ لحجة، وإلاَّ فهو على ظاهره. ألا ترى أن الله عز وجل لما قال: صلوا لي واعبدوني ــ لم يجز أن يقول قائل إنه أراد غيره ويزيل الكلام عن ظاهره. فلذلك لما قال « إلى ربها ناظرة » لم يجز لنا أن نزيل القرآن عن ظاهره بغير حجة.

ثم يقال للمعتزلة: إن جاز أن تزعموا أن قول الله عز وجل « إلى ربها ناظرة » إنما أراد به أنها إلى غيره ناظرة فلِمَ ما جاز لغيركم أن يقول إن قول الله عز وجل: « لا تدركه الأبصار » (٦: ١٠٣) أراد بها لا تدرك غيره، ولم يرد أنها لا تدركه؟ وهذا ما لا يقدرون على الغرق فيه. » (« الابانة عن أصول الديانة »، ص ١٣ ــ ١٤).

واعتراض آخر ورد في « اللمع[١] »، وهو: « أليس قد قال الله تعالى « وجوهٌ يومئذ باسِرةٌ، تظن أن يفعل بها فاقِرة » (٧٥: ٢٤، ٢٥)

---

١ « اللمع »، ص ٣٤.

والظن لا يكون بالوجه؟ وكذلك قوله « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربهـا نـاظرة » أراد: نظـر القلب.

ويرد الأشعري على هذا الاعتراض فيقول: الأمر ليس كذلك « لأن الظـن لا يكـون بالوجه، ولا يكون إلاَّ بالقلب. فلما قرن الظن بذكر الوجه كان معناه ظن القلـب، إذ لـم يكـن الظنّ إلاَّ به. فلو كان النظر لا يكون إلاَّ بالقلب لوجب إذا ذكره مع ذكر الوجه أن يرجـع بـه إلى القلب. فلما كان النظر قد يكون بالوجه وبغيره، وجب إذا قرنه بذكر الوجه أن يريـد بـه نظر الوجه، كما أنه إذا قرنه بذكر القلب، وجب أن يريد به نظر القلب » (« اللمـع »، ٣٤ ــ ٣٥).

واعتراض ثالث: إذن ما معنى قولـه تعالى « لا تدركـه الأبصـار وهـو يـدرك الأبصار »؟ (٦: ١٠٣).

ويرد الأشعري فيقول: هذا يكون في الدنيا، دون الآخرة « لأن القـرآن لا يتنـاقض. فلما قال في آية آخرى أنه تنظر إليه الأبصار علمنا أن الوقت الذي قال إنه لا تدركه الأبصار فيه غيرُ الوقت الذي أخبرنا أنها تنظر إليه فيه » (« اللمع »، ص ٣٥).

* * *

وقد عرضنا كيف ردّ المعتزلة والقاضي عبد الجبار بخاصة على أقوال الأشعري فـي هذه المسألة، وذلك في عرضنا إياها أثناء الكلام على مذهب القاضي عبد الجبار.

أفعال الإنسان

ومسألة أفعال الإنسان من المسائل الرئيسية في مذهب الأشعري، ومذهبه فيها أن أفعال العباد مخلوقة لله، وليس للإنسان فيها غير اكتسابها؛ أي أن الفاعل الحقيقي هو الله، وما الإنسان إلاَّ مكتسب للفعل الذي أحدثه الله على يدي هذا الإنسان. والكسب هو تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور المحدث من الله على الحقيقة.

ويستدل الأشعري على ذلك استدلالاً عقلياً أولاً فيقول:

« إنا وجدنا الكفر قبيحاً فاسداً باطلاً متناقضاً خلافاً لما خالف، ووجدنا الإيمان حسناً متعباً مؤلماً. ووجدنا الكافر يقصد ويجهد نفسه إلى أن يكون الكفر حسناً حقاً، فيكون بخلاف قصده. ووجدنا الإيمان لو شاء المؤمن أن لا يكون متعباً مؤلماً ولا مرمضاً لم يكن ذلك كائناً على حسب مشيئته وإرادته، وقد علمنا أن الفعل لا يحدث على حقيقته إلاَّ من محدث أحدثه عليها؛ لأنه لو جاز أن يحدث على حقيقته لا من محدث أحدثه على ما هو عليه لجاز أن يحدث الشيء فعلاً لا من محدث أحدثه فعلاً. فلما لم يجزْ ذلك صح أنه لم يحدث على حقيقته إلاَّ من محدث أحدثه على ما هو عليه، وهو قاصدٌ إلى ذلك. لأنه لو جاز حدوث فعلٍ على حقيقة لا من قاصدٍ، لم يؤمن أن تكون الأفعال كلها كذلك. كما أنه لو جاز حدوث فعلٍ لا من فاعل، لم يؤمن أن تكون الأفعال كلها كذلك.

وإذا كان هذا هكذا، فقد وجب أن يكون للكفر مُحدث أحدثه كفراً باطلاً قبيحاً وهو قاصدٍ إلى ذلك. ولن يجوز أن يكون المحدث له هو الكافر الذي يريد أن يكون الكفر حسناً صواباً حقاً فيكون على خلاف ذلك. وكذلك للإيمان محدث أحدثه على حقيقة متعباً مؤلماً مرمضاً، غير المؤمن الذي لو جهد أن يقع الإيمان خلاف ما وقع من إيلامه وإتعابه

وإرماضه لم يكن له إلى ذلك سبيل. وإذا لم يجز أن يكون المحدث للكفر على حقيقته الكافر، ولا المحدث للإيمان على حقيقته المؤمن ــ فقد وجب أن يكون محدث ذلك هو الله تعالى رب العالمين القاصد إلى ذلك، لأنه لا يجوز أن يكون أحدث ذلك جسمٌ من الأجسام، لأن الأجسام لا يجوز أن تفعل في غيرها شيئاً[1] ».

وخلاصة هذه الحجة أنه لو كان الإنسان هو الفاعل حقاً لأفعاله لأتت على نحو ما يشتهي ويقصد، ولما كانت لا تأتي كما يشتهي ويقصد، فلا بد أن ثمّ فاعلاً حقيقياً آخر غير الإنسان. وهذا الفاعل هو الله.

ويأخذ الأشعري بعد ذلك في الرد على الاعتراضات:

أ ــ ومنها: لماذا لا نقول أيضاً إنه لا مكتسب للأفعال على الحقيقة إلا الله؟

ويرد الأشعري فيقول إنه لا ضرورة لهذا، فمثلاً حركة الاضطرار تدل على أن الله هو الفاعل لها على حقيقتها، لكنها لا تدل على أن المتحرك بها في الحقيقة هو الله.

ب ــ ومنها: أن ذلك يؤدي إلى أن العبد لا يخلو أن يكون بين نعمة يجب عليه شكرها، وبليةٍ يجب عليه الصبر عليها.

والأشعري يرد قائلاً أن العبد لا يخلو من نعمة وبلية « والبلايا منها ما يجب الصبر عليها كالمصائب من الأمراض والأسقام وفي الأموال والأولاد وما أشبه ذلك؛ ومنها ما لا يجب الصبر عليها كالكفر وسائر المعاصي » (« اللمع »، ص ٤٥).

كذلك يؤدي مذهب الأشعري إلى كون الله هو الذي قضى المعاصي

---

١ « اللمع » من ٣٨ ــ ٣٩.

وقدّرها، بأن خلقها وكتبها وأخبر عن كونها. ولا نقول: قضاها وقدرها: بأن أمر بها.

جـ ـــ فإن قيل: أليس معنى هذا الرضا بقضاء الله وقدره الكفر على إنسان؟

« قيل له: نرضى بأن قضى الله تعالى الكفر قبيحاً وقدره فاسداً، ولا نرضى بأن كان الكافر به كافراً، لأن الله تعالى نهانا عن ذلك. وليس إذا أطلقنا الرضا بلفظ القضاء وجب أن نطلقه بلفظ الكفر، كما لا يجب إذا قلنا إن الخشبة حجة الله تعالى وإن الخشبة مكسورة، أن نقول: حجة الله تعالى مكسورة، لأن هذا يوهم حجة الله تعالى لا حقيقة لها. فكذلك نطلق الرضا بلفظ القضاء والقدر، ولا نطلقه بلفظ الكفر... ومن أصحابنا من يجيب بأن نرضى بقضاء الله تعالى وقدرة اللذين أمرنا أن نرضى بهما اتباعاً لأمره، لأنه لا يتقدم بين يديه ولا يعترض عليه. وهذا كما نرضى ببقاء النبيين عليهم السلام، ونكره موتهم، ونكره بقاء الشياطين؛ وكلٌّ بقضاء ربّ العالمين » (« اللمع »، ص ٤٦ ـــ ٤٧).

د ـــ وهنا يُواجَه الأشعري بمشكلة الشرّ وهل يقال إنه من الله. وهو يجيب صراحة فيقول: « إني أقول إن الشرّ من الله تعالى بأن خلقه شراً لغيره، لا له » (ص ٤٧، س ١٥ ـــ س ١٦). فهل معنى هذا أن الشرّ هو شرّ في نظر من يراه شرّاً، وليس كذلك في نظر الله؟ هذا غير ممكن، لأن الله قد وضع معايير للخير والشرّ، فالتقويم منه وليس من الإنسان. وعلى ذلك فلا وجه لما احتال به الأشعري لمواجهة هذا الاعتراض.

وفي شرح الشهرستاني[1] لمذهب الأشعري ما يدل على أن الأشعري فرَّق

[1] « الملل والنحل »، جـ ١، ص ١٢٤ ـــ ١٣٠.

بين الأفعال الاضطرارية مثل الرعشة والرعدة، وبين الأفعال الاختيارية « والتفرقـــة راجعـــة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة بحيث أن القدرة تكون متوقفة على اختيار القادر. فعن هذا قال: المكتسَب هو المقدور بالقدرة الحادثة، والحاصل تحت القدرة الحادثة. ثم على أصل أبـــي الحسن (الأشعري) لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث، لأن جهة الحدوث قضـــية واحـــدة لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض. فلو أثرت في قضية الحدوث لأثرت في قضية حـــدوث كل محدث حتى تصلح لإحداث الجواهر والأجسام، فيؤدي إلى تجويز وقـــوع الســـماء علـــى الأرض بالقدرة الحادثة. غير أن الله تعالى أجرى سُنّته بأن يخلق عقيـــب القـــدرة الحادثـــة أو تحتها ومعها: الفعلَ الحاصل إذا أراده العبد وتجرّد له. وسمّى هذا الفعل **كسباً**. فيكون خلقاً من الله تعالى: إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد مجعولاً تحت قدرته.

والقاضي أبو بكر الباقلاني تخطى عن هذا القدر قليلاً، فقال: الدليل قد قـــام علـــى أن القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد، لكن ليست تقْصر صفات الفعل أو وجوده واعتباراتـــه علـــى جهة الحدوث فقط، بل ها هنا وجوه أُخر وراء الحدوث: من كون الجـــوهر متحيّـــزاً، قـــابلاً للعرض؛ ومن كون العرض عرضاً ولوناً وسواداً، وغير ذلك. وهـــذه أحـــوالٌ عنـــد مثبتـــي الأحوال. ـــ قال: فجهة كون الفعل حاصلاً بالقدرة الحادثة أو تحتها، نسبة خاصة يسمى ذلـــك كسباً. وذلك هو أثر القدرة الحادثة. قالك فإذا جاز، على أصل المعتزلة، أن يكون تأثير القـــدرة أو القادرية القديمة في حال هو الحدوث والوجود، أو في وجهٍ من وجوه الفعل، فلِمَ لا يجـــوز أن يكون تأثير القدرة الحادثة في حالٍ هو صفةٌ للحادث، أو في وجه من وجوه الفعـــل، وهـــو كون الحركة مثلاً على هيئة مخصوصة؟ وذلك أن المفهوم من الحركة مطلقاً، ومن العَـــرَض مطلقاً: غير؛ والمفهوم من القيام والقعود: غير. وهما حالتان متمايزتان، فإن كل قيام حركة،

وليس كل حركة قياماً. ومن المعلوم أن الإنسان يفرق فرقاً ضرورياً بين قولنا: أوجـد، وبـين قولنا: صلى وصام وقعد وقام. وكما لا يجوز أن يضاف إلى الباري تعالى جهة ما يضاف إلى العبد، فكذلك لا يجوز أن يضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى الباري تعالى.

فأثبت القاضي (أبو بكر الباقلانيّ) تأثيراً للقدرة الحادثة. وأثرها هي الحالة الخاصـة، وهي جهة من جهات الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل. وتلك الجهة هي المتعينـة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب. فإن الوجود، من حيث هو وجود، لا يُستحق عليـه ثـوابٌ وعقابٌ، خصوصاً على أصل المعتزلة. فإن جهة الحسن والقبح هي التـي تقابـل بـالجزاء. والحسن والقبح صفتان ذاتيتان وراء الوجود. فالموجود، من حيث هو موجود، ليس بحسَنٍ ولا قبيح. قال (أي الباقلاني): فإذا جاز لكم إثبات صفتيْن هما حالتان، جاز لي إثبات حالـة هـي متعلقة بالقدرة الحادثة. ومن قال هي حالة مجهولة فبيَّنا بقدر الإمكان جهتها، وعرفناها ايـش هي، ومثلناها كيف هي.

ثم إن إمام الحرميْن أبا المعالي الجويني ــ قدَّس الله روحه ــ تخطى عن هذا البيـان قليلاً، قال: أما نفي القدرة والاستطاعة، فما يأباه العقل والحس. وأما إثبات قدرةٍ لا أثـر لهـا بوجه فهو كنفي القدرة أصلاً. وأما إثبات تأثيرٍ في حالة، فلا يعقل كنفـي التـأثير، خصوصـاً والأحوال ــ على أصلهم ــ لا توصف بالوجود والعدم. فلا بد إذاً من نسبة فعل العبـد إلـى قدرته حقيقةً، لا على وجه الإحداث والخلق. فإن الخلق يُشعِر باستقلال إيجـاده مـن العـدم. والإنسان، كما يحس من نفسه الاقتدار، يحس من نفسه أيضاً عدم الاستقلال. فالفعـل يسـتند وجوداً إلى القدرة، والقدرة تستند وجوداً إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة إلـى ذلـك السـبب كنسبة الفعل إلى القدرة. وكذلك يستند سببٌ إلى سبب حتى ينتهي إلى مسبب الأسـباب. فهـو الخالق للأسباب ومسبباتها، المستغني على

الإطلاق. فإن كل سبب مستغنٍ من وجه، محتاج من وجه. والباري تعالى هو الغنيّ المطلــق، الذي لا حاجة له ولا فقر.

وهذا الرأي إنما أخذه (أي الجويني) من الحكماء الإلهيين، وأبرزه في معرض الكلام. وليس تختص نسبة السبب إلى المسبب على أصلهم بالفعل والقدرة، بل كــل مــا يوجــد مــن الحوادث فذلك حُكمه. وحينئذ يلزم القول بالطبع وتأثير الأجسام في الأجسام إيجــاداً، وتــأثير الطبائع في الطبائع إحداثاً. وليس ذلك مذهب الإسلاميين. كيف، ورأي المحققين من الحكمــاء أن الجسم لا يؤثر في إيجاد الجسم. قالوا: الجسم لا يجوز أن يصدر عن جسم، ولا عن قوةٍ ما في جسم. فإن الجسم مركب من مادة وصورة، فلو أثّر لأثّر من جهته، أعني بمادته وصورته. والمادة لها طبيعة عدمية. فلو أثرت لأثرت بمشاركة العدم. والتالي محال، فالمقدم إذن محــال. فنقيضه حق، وهو أن الجسم وقوة ما في جسم لا يجوز أن يؤثر في جسم. ـــ وتَخطَّى من هو أشدُّ تحققاً وأغوص تفكراً عن الجسم وقوة في الجسم ـــ إلى كل ما هو جائزٌ بذاته، فقال: كــل ما هو جائز بذاته لا يجوز أن يحدث شيئاً ما، فإنه لو أحــدث لأحــدث بمشــاركة الجــواز، والجواز له طبيعة عدمية. فلو خُلي الجائز وذاته، كان عدماً. فلو أثّر الجواز بمشــاركة العــدم لأدى إلى أن يؤثر العدم في الوجود. وذلك محال. فإذاً لا يوجد على الحقيقة إلاَّ واجب الوجود بذاته، وما سواه من الأسباب معدات لقبول الوجود، لا محدثات لحقيقة الوجود... فمن العجــب أن مأخذ كلام الإمام أبي المعالي إذا كان بهذه المثابة، فكيف يمكن إضافة الفعل إلى الأســباب حقيقةً ».

وبهذا بيّن الشهرستاني تطور نظرية الكسب لدى الأشاعرة: من الأشعري فالبــاقلاني فالجويني حتى الشهرستاني نفسه. ومنه يظهر أن موقف أبي الحسن الأشعري لا يمكن قبولــه ولا بد من تعديله: فعدّله الباقلاني بأن أثبت للقدرة الإنسانية تأثيراً هو حال به يتصف صــاحب القدرة بكسبه

لهذا الفعل. وجعل هذه الحال هي التي ينالها العقاب أو الثواب. لكن الجويني رأى أن هذا غير معقول، ويساوي نفي التأثير الذي قال به الأشعري. ولهذا خطا خطوة أبعد فأقر قيام نسبة حقيقية بين فعل العبد وبين قدرته، لكن في غير أمور الإحداث والخلق. وهذه النسبة تَطّرِد من فعل إلى سببه، باستمرار حتى نصل إلى مسبب الأسباب، أي الله، الذي هو العلة النهائية. ومعنى هذا أن الجويني يقرر قيام نسبة السببية بين الفعل والفاعل المباشر، وبصريح العبارة يقول إن الإنسان سبب ما يصدر عنه من أفعال إرادية. ولكنه يرجع هذه الأسباب، الجزئية الخاصة بكل حالة حالة — في نهاية الأمر إلى مسبب الأسباب كلها، وهو الله. وإذا فهم مذهب الجويني على أساس تفسيرنا هذا تبيّن أنه قريب جداً من مذهب المعتزلة، إذْ يتفق كلاهما في أن الفاعل للفعل الجزئي هو الإنسان. ومن هنا نفهم لماذا اتهمه الشهرستاني بأنه أخذ رأيه هذا عن « الحكماء الإلهيين، وأبرزه في معرض الكلام » (جـ ١، ص ١٢٨ — ١٢٩) أي صاغه بعبارة المتكلمين. ورأى أن في ذلك قولاً بتأثير الطبائع « وتأثير الأجسام في الأجسام إيجاداً، وتأثير الطبائع في الطبائع إحداثاً، وليس ذلك مذهب الإسلاميين »، ويقصد الفلاسفة الإسلاميين، ولا ندري إلى من يشير على وجه التحقيق؛ فليس هذا رأي الفارابي ولا ابن سينا، وقد عرض الشهرستاني آراء ابن سينا تفصيلاً (جـ ٣، ص ٩٣ — ص ٢١٥) ولم يورد فيها رأياً كهذا لابن سينا.

الاستطاعة

ويتصل بمسألة الفعل الإنساني الكلام في الاستطاعة، وقد تناولها الأشعري في «اللمع» (ص ٥٤ — ٦٩) تفصيلاً وأورد الحجج ورد على الاعتراضات.

وخلاصة رأيه أن الإنسان يستطيع باستطاعة هي غيره، « لأنه يكون تارةً مستطيعاً وتارةً عاجزاً، كما يكون تارة عالماً، وتارة غير عالم، وتارة متحركاً، وتارة غير متحرك، فوجب أن يكون مستطيعاً بمعنى هو غيره، كما وجب أن يكون عالماً بمعنى هو غيره وكما وجب أن يكون متحركاً بمعنى هو غيره، لأنه لو كان مستطيعاً بنفسه أو بمعنى تستحيل مفارقته أنه لم يوجد إلاَّ وهو مستطيع. فلما وجد مرةً مستطيعاً، ومرةً غير مستطيع ــ صحّ وثبت أن استطاعته غيرُه.

فإنْ قال قائل: فإذا أثبتم له استطاعة هي غيره، فلِمَ زعمتم أنه يستحيل تقدُّمها للفعل؟

قيل له: زعمنا ذلك مِنْ قِبَلِ أن الفعل لا يخلو أن يكون حادثاً مع الاستطاعة في حال حدوثها، أو بعدها. فإن كان حادثاً معها في حال حدوثها، فقد صح أنها مع الفعل للفعل. وإن كان حادثاً بعدها، ــ وقد دلت الدلالة على أنها لا تبقى ــ وجب حدوث الفعل بقدرة معدومة. ولو جاز ذلك، لجاز أن يحدث العجز بعدها، فيكون الفعل واقعاً بقدرةٍ معدومة. ولو جاز أن يفعل ــ في حالٍ هو فيها عاجزٌ ــ بقدرة معدومة، لجاز أن يفعل بعد مائة سنة من حال حدوث القدرة، وإن كان عاجزاً في المائة سنة كلها، بقدرةٍ عدمت من مائة سنةٍ. وهذا فاسد.

وأيضاً فلو جاز حدوث الفعل مع عدم القدرة، ووقع الفعل بقدرةٍ معدومةٍ، لجاز وقوع الإحراق بحرارة نارٍ معدومة، وقد قلب الله النار برداً، والقطعُ بحد سيف معدوم وقد قلب الله تعالى السيف قصباً، والقطع بجارحة معدومة ــ وذلك محال. فإذا استحال ذلك، وجب أن الفعل يحدث مع الاستطاعة في حال حدوثها.

فإن قال: ولِمَ زعمتم أن القدرة لا تبقى؟

قيل له: لأنها لو بقيت، لكانت لا تخلو: أن تبقى لنفسها، أو لبقاء يقوم بها. فإنْ كانــت تبقى لنفسها، وجب أن تكون نفسُها بقاءً لها وأن لا توجد إلاّ باقية. وفي هــذا مــا يوجــب أن تكون باقية في حال حدوثها. وإنْ كانت تبقى ببقاءٍ يقوم بها، والبقاء صفة، فقد قامــت الصــفةُ بالصفة والعَرَضُ بالعَرَض ـــ وذلك فاسد. ولو جاز أن تقوم بالصفة صــفةٌ لجــاز أن تقــوم بالقدرة قدرةٌ، وبالحياة حياةٌ، وبالعلم علمٌ ـــ وذلك فاسد. » (« اللمع »، ص ٥٤ ـــ ٥٥).

فعصب البرهان هنا هو:

١ ـــ أن الاستطاعة غير الإنسان، لأنها لو كانت إياه لكانت ملازمة لــه بالضــرورة. ومن المعلوم أنه يكون أحياناً مستطيعاً، وأحياناً أخرى غير مستطيع.

٢ ـــ أن الاستطاعة مع الفعل؛ وإلاَّ فلو تقدمته لكان وقوعه بقدرة معدومة، لأن القدرة لا تبقى زمانيْن؛ لأنها عَرَض، والعَرَض لا يبقى زمانيْن.

التعديل والتجوير

عارض الأشعري المعتزلة في قولهم بوجوب فعل الأصلح على الله، وأطلــق حريــة المشيئة الإلهية دون قيد ولا شرط. وعلى هذا قال إن لله أن يؤلم الأطفال في الآخــرة، ويعــد ذلك منه عدلاً إن فعله. وله أن يعاقب على الجُرم الصغير بعقوبــة لا تتنــاهى، وأن يُسَــخّر الحيوان بعضه لبعض، وأن ينقم على بعضه دون بعض. ولــه أن يخلــق مــن يعلــم أنهــم سيكفرون. وله أن يلطف بالكفار ليؤمنوا. وكل ذلك عدلٌ منه.

« ولا يقبح من الله لو ابتدأهم بالعذاب الأليم وأدامه، ولا يقبح منه أن يعذب المؤمنين ويُدخِل الكافرين الجنان. وإنما نقول إنه لا يفعل ذلك لأنه أخبرنا أنه يعاقب الكافرين، وهو لا يجوز عليه الكذبُ في خبره.

والدليل على أن كل ما فَعَله فله فِعْلُه أنه المالك القاهرة الذي ليس بمملوك، ولا فوقه مُبيح، ولا آمر، ولا زاجر، ولا حاظر، ولا من رسم له الرسومَ وحَدَّ له الحدود. فإذا كان هذا هكذا، لم يقبح منه شيء؛ إذ كان الشيءُ إنما يقبح منا لأنا تجاوزنا ما حَدَّ ورسم لنا وأتينا ما لم نملك إتيانه. فلما لم يكن الباري مملّكاً ولا تحت أمر، لم يقبح منه شيء.

فإن قال (قائل): فإنما يقبح الكذب لأنه قبحه — قيل له: « أجل! ولو حَسَّنه لكان حَسَناً، ولو أمر به لم يكن عليه اعتراض » (« اللمع »، ص ٧١).

وإذن فالتحسين والتقبيح ليسا عقليين، بل كلاهما من الله، وهو وحده مصدر التقويم، ولو شاء أن يجعل ما هو وحرام حلالاً وما هو حلال حراماً لفعل، لأنه لا سلطان لغير سلطانه، ولا مصدر للتشريع غيره؛ ولا تحسن الأفعال أو تقبح لذاتها؛ أو لأسباب توجب ذلك، بل الخير والشر كلاهما من تقدير الله.

لكن إذا كنا لا نجوّز عليه الكذب، فليس ذلك لقبح الكذب، وإنما لأنه يستحيل عليه الكذب.

الإيمان

والإيمان عند الأشعري هو التصديق بالله فقط. ولهذا يرى أن الفاسق

من أهل القبلة مؤمن بإيمانه، فاسق بفسقه وكبيرته. ولا يجوز أن يقول إنه لا مؤمن ولا كافر، لأنه « لو كان الفاسق لا مؤمناً ولا كافراً، لم يكن منه كفر ولا إيمان، ولكان لا موحداً ولا ملحداً، ولا ولياً ولا عدواً. فلما استحال ذلك استحال أن يكون الفاسق لا مؤمناً ولا كافراً كما قالت المعتزلة. ــ وأيضاً فإذا كان الفاسق مؤمناً قبل فسقه بتوحيده، فحدوث الزنا بعد التوحيد لا يُبطل اسم الإيمان الذي لم يفارقه. » (« اللمع »، ص ٧٥ ــ ٧٦).

وعبد القاهر البغدادي[١] يذكر أن الأشاعرة بعامة اختلفوا في الإيمان على ثلاثة مذاهب:

أ ــ « فقال أبو الحسن الأشعري إن الإيمان هو التصديق لله ولرسله عليهم السلام في أخبارهم. ولا يكون هذا التصديق صحيحاً إلاَّ بمعرفته[٢]. والكفر عنده هو التكذيب. وإلى هذا القول ذهب ابن الراوندي، والحسين بن الفضل البجَلي.

ب ــ وكان عبد الله بن سعيد يقول: إن الإيمان هو الإقرار بالله ــ عزَّ وجلَّ ــ وبكتبه وبرسله، إذا كان ذلك عن معرفة وتصديقٍ بالقلب. فإن خلا الإقرارُ عن المعرفة بصحته لم يكن إيماناً.

جـ ــ وقال الباقون من أصحاب الحديث: إن الإيمان جميعُ الطاعات: فرضها ونفلها. وهو على ثلاثة أقسام:

١ ــ قسم منه يَخرُجُ (صاحبُه) به من الكفر ويتخلص به من الخلود في النار إن مات عليه: وهو معرفته بالله تعالى وبكتبه ورسله وبالقدر: خيره وشره من الله، مع إثبات الصفات الأزلية لله تعالى، ونفي التشبيه والتعطيل عنه، ومع إجازة رؤيته واعتقاد سائر ما تواترت الأخبار الشرعية به.

---

١ « أصول الدين »، ص ٢٤٨ ــ ٢٥٠.
٢ أي المعرفة بصحة ما أقر به وصدقه.

٢ ــ وقسم منه يوجب العدالة وزوال اسم الفسق عن صاحبه، ويتخلص به من دخول النار، وهو أداءُ الفرائض واجتناب الكبائر.

٣ ــ وقسم منه يوجب كون صاحبه من السابقين الذين يدخلون الجنة بلا حساب، وهو أداءُ الفرائض والنوافل مع اجتناب الذنوب كلها.

وزعمت الجهمية أن الإيمان هو المعرفة وحدها.

وروي عن أبي حنيفة أنه قال: الإيمان هو المعرفة والإقرار.

وقالت النجارية: الإيمان ثلاثة أشياء: معرفة، وإقرار، وخضوع.

وقالت القدرية والخوارج برجوع الإيمان إلى جميع الفرائض، مع ترك الكبائر. وافترقوا في صاحب الكبيرة: فقالت القدرية (= المعتزلة) إنه فاسق، لا مؤمن ولا كافر، بل هو في منزلة بين المنزلتيْن. وقالت الخوارج: كل من ارتكب ذنباً فهو كافر. ــ ثم افترقوا بينهم: فزعمت الأزارقة منهم أنه كافر مشرك بالله. وقالت النجدات منهم إنه كافر بنعمة، وليس بمشرك.

وزعمت الكرّامية: أن الإيمان إقرارٌ فردٌ، وهو قول الخلائق: بلى، في الذَّرّ[1] الأول حين قال الله تعالى لهم: « ألست بربكم؟ قالوا: بَلَى » (سورة الأعراف، آية ١٧١). وزعموا أن ذلك القول باقٍ في كل من قاله مع سكوته وخرسه إلى القيامة، لا يبطل عنه إلا بالردة. فإذا ارتد، ثم أقرَّ ثانياً، كان إقراره الأول بعد الردة إيماناً. وزعموا أن تكرير الإقرار ليس بإيمان. وزعموا أيضاً أن إيمان المنافقين كإيمان الأنبياء والملائكة وسائر المؤمنين. وزعموا أيضاً أن المنافقين مؤمنون حقاً. وأجازوا أن يكون مؤمنٌ حقاً مخلداً في النار، كعبد الله بن أُبَيّ رئيس المنافقين، وأن يكون كافرٌ حقاً في الجنة، كعَمّار بن ياسر في حال ما أُكْرِه على كلمة الكفر، لو مات فيه. »

---

١ الذر: مخفف ذرء: خلق. ذرأ الله الخلق يذرؤهم ذرءاً: خلقهم.

هل في الإيمان زيادة ونقصان؟

وأما من حيث زيادة الإيمان ونقصانه فلا نجد الأشعري تعرض لذلك في « اللمع » ولا « الابانة ». وعلى كل حال فإن موقفه من تحديد الإيمان يمنع الزيادة فيه والنقصان، ما دام الإيمان عنده هو مجرد الإقرار. ولا مجال للتحدث عن الزيادة والنقصان في الإيمان إلاَّ بالنسبة إلى من يقرر أن الطاعات كلها من الإيمان، وفي هذه الحالة يزيد أو ينقص بقدر ما يحققه صاحبه من طاعات. والذين قالوا إن الإيمان هو التصديق بالقلب منعوا من النقصان فيه، واختلفوا في زيادته فمنهم من منعها، ومنهم من أجازها[1].

إيمان من اعتقد تقليداً

وتعرّض الأشعري ــ فيما يروي عبد القاهر البغدادي[2] ــ لمسألة إيمان من اعتقد تقليداً. فقال « إن معتقد الحق قد خرج باعتقاده عن الكفر، لأن الكفر واعتقاد الحق في التوحيد والنبوات ضدّان لا يجتمعان؛ غير أنه لا يستحق اسم « المؤمن » إلا إذا عرف الحق في حدوث العالم وتوحيد صانعه وفي صحة النبوة ببعض أدلته، سواءٌ أحسن صاحبها العبارة عن الدلالة أو لم يحسنها. وهذا اختيار الأشعري؛ وليس المعتقد للحق بالتقليد عنده مشركاً ولا كافراً، وإن لم يُسَمّه على الإطلاق « مؤمناً ». وقياس أصله يقتضي جواز المغفرة له، لأنه غير مُشرك ولا كافر. »

أعني أن مذهب الأشعري في هذه المسألة هو أن الاعتقاد بالتقليد ليس

١ راجع: عبد القاهر البغدادي: « أصول الدين »، جـ ١، ص ٢٥٢.
٢ الكتاب نفسه، ص ٢٥٥.

إيماناً بالمعنى الصحيح؛ ولكن صاحبه لا يعد مشركاً ولا كافراً، وتبعاً لهذا يجوز المغفرة لــه. وإنما « المؤمن » حقاً عند الأشعري هو من يعرف الله ويوحده ويعتقد صحة النبــوة بــبعض الأدلة، حتى لو لم تكن مصوغة صياغة سليمة. وهذا الموقف يتمشى مع رأيه القائل باستحسان الخوض في علم الكلام، وهو الذي عرضناه تفصيلاً من قبــلُ وأوردنــا نــص رســالته فــي استحسان الخوض في علم الكلام بحروفها.

وهذا قد يتنافى مع ما سبق أن ذكرناه في أول هذا الفصل من أنه يرى أن الإيمان هــو التصديق المفرد. لكن هذا في الظاهر فحسب، لأن التصديق المفرد هو في مقابل التصديق مع العمل بالطاعات، وليس في مقابل الإيمان العقلي؛ ولهذا يمكن أن نحــدد تعريــف الأشــعري للإيمان بطريقة أدق فنقول: « الإيمان عند الأشعري هو التصديق المفرد القائم علــى الأدلــة العقلية والسمعية على السواء ».

الباقلاني*

حياته

هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد، القاضي، المعروف بابن الباقلانيّ.

ولد في البصرة (الخطيب البغدادي، جـ ٥، ص ٣٧٩، س ٥). ولم يحدد أحدٌ من المصادر تاريخ مولده.

وسكن بغداد، ولم يحدد أحد متى انتقل إليها. لكن يظهر أن ذلك كان في مطلع الطلب، لأنه سمع بها « الحديث من أبي بكر بن مالك القطيعي، وأبي محمد بن ماسي، وأبي أحمد الحسين بن علي النيسابوري »

* راجع: الخطيب البغدادي: « تاريخ بغداد »، جـ ٥، ص ٣٧٩ ــ ٣٨٣؛ السمعاني: « الانساب »، ورقة ٦١ ب ــ ٦٢ أ؛ ابن عساكر: « تبيين كذب المفتري »، دمشق سنة ١٣٤٧، ص ٢١٧ ــ ٢٢٦؛ ابن خلكان: « وفيات الأعيان » برقم ٥٨٠؛ ابن فرحون: « الديباج المذهب »، ص ٢٤٤ ــ ٢٤٥؛ قاضي عياض: « ترتيب المدارك... » نشر الفصل الخاص بالباقلاني في طبعة القاهرة من « التمهيد » للباقلاني ص ٢٤٢ ــ ٢٥٩؛ « شذرات الذهب » لابن العماد، تحت سنة ٤٠٣، جـ ٣، ص ١٦٨ ــ ١٧٠.

(المرجع نفسه). وقد سكن في درب المجوس بالكرخ.

وينقل قاضي عياض على أن الخطيب البغدادي يروي في تاريخ البغداديين أن الباقلاني: « درس على أبي بكر بن مجاهد: الأصولَ، وعلى أبي بكر الأبهري: الفقه » (« التمهيد »، ص ٢٤٢). ولكن هذا الكلام لم يرد في النسخة المطبوعة من « تاريخ بغداد » للخطيب البغدادي.

* * *

وقام بالتدريس في بغداد فكانت له حلقة عظيمة من التلاميذ. واشتهر بالقدرة على الجدل وإفحام الخصوم من الرافضة والمعتزلة والجهمية. يدلّ على ذلك ما ذكره الخطيب البغدادي من أنه « حدث أن ابن المعلم ــ شيخ الرافضة ومتكلمها ــ حضر بعض مجالس النظر مع أصحاب له. إذ أقبل القاضي أبو بكر الأشعري (= الباقلاني)، فالتفت ابن المعلم إلى أصحابه وقال لهم: قد جاءكم الشيطان! فسمع القاضي كلامهم ــ وكان بعيداً من القوم ــ فلما جلس أقبل على ابن المعلم وأصحابه وقال لهم: قال الله تعالى: « أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزّا » (مريم: ٨٣) ــ أي: إن كنتُ شيطاناً فأنتم كفار، وقد أُرْسِلْتُ عليكم[١]. ».

ويقول ابن خلكان عنه: « وكان كثير التطويل في المناظرة، مشهوراً بذلك عند الجماعة. وجرى يوماً بينه وبين أبي سعيد الهاروني مناظرة. فأكثر القاضي أبو بكر... فيها الكلامَ ووسع العبارة وزاد في الإسهاب. ثم التفت إلى الحاضرين وقال: اشهدوا عليَّ أنه إنْ أعاد ما قُلْتُ لا غير، لم أطالبه بالجواب. فقال الهاروني: اشهدوا عليَّ أنه إنْ أعاد

١ تاريخ بغداد، جـ ٥، ص ٣٧٩.

كلام نفسه سَّلمتُ له ما قال[1]. ».

أما عن تقواه، فيقول الخطيب البغـدادي (جـ ٥، ص ٣٨٠، س ٥ ـــ س ٦): « كـان وِرد القاضي أبي بكر محمد بن الطيب في كل ليلة عشرين ترويحة، ما يتركها في حضـر ولا سفر.. »

غزارة إنتاجه

وكان غزير التصنيف، يكتب في كل ليلة خمساً وثلاثين ورقة « تصنيفاً من حفظه ». وكان يذكر أن كَتْبه بالمداد أسهل عليه من الكتب بالحبر. فإذا صلى الفجر دفـع إلـى بعـض أصحابه ما صنفه في ليلته وأمر بقراءته عليه. وأملى عليه الزيادات فيه.

قال أبو الفرج: وسمعت أبا بكر الخوارزمي يقول: كل مُصنِّف ببغداد إنما ينقـل مـن كتب الناس تصانيفه، سوى القاضي أبي بكر:فإنْ صدره يحوي علمه وعلم الناس.

أخبرنا علي بن محمد بن الحسن الحربي المالكي، قال: كان القاضي أبو بكر الأشعري يهم بأن يختصر ما يصنفه فلا يقدر على ذلك لسعة علمه، وكثرة حفظه. قال: وما صنّف أحـدٌ خلافاً إلاَّ احتاج أن يطالع كتب المخالفين غير القاضي أبي بكر، فإن جميع مـا كـان يـذكر خلاف الناس فيه صنفه من حفظه » (الخطيب البغدادي: « تاريخ بغداد »، جـ ٥، ص ٣٨٠).

---

١ ابن خلكان: « وفيات الأعيان » برقم ٥٨٠، جـ ٣، ص ٤٠٠، القاهرة ١٩٤٨.

ولكن هذا لو صحّ لكان مما يطعن في صحة نقله آراء الخصوم، مهما تكن قوة ذاكرته، على أن الحكاية التي أوردناها من قبل عن مناظرته مع الهاروني تجعل قوة هذه الذاكرة مشكوكاً فيها، إذ تحداه الهاروني أن يعيد ما قاله هو، أي الباقلاني. فلو كانت ذاكرته هائلة القوة، لما تحداه بهذا.

ولايته القضاء

اشتهر الباقلاني بلقب: « القاضي »، حتى يقتصر أحياناً على ذكر هذا اللقب في كتب الكلام، فيقال « قال القاضي » ـــ ويقصدون الباقلاني.

ومع ذلك يلوح أنه لم يتولّ هذا المنصب طويلاً، وأنه إنما تولاه في مكان بعيد، إذ يقول قاضي عياض: « ولي القضاء بالثغر » (« التمهيد »، ص ٢٤٣، س ٥ ـــ س ٦). ولا ندري أيَّ ثغر يقصد. وقد أخطأ ألار في فهم ما ورد في « تبيين كذب المفتري » لابن عساكر في ترجمة أبي حامد أحمد بن محمد... بن دلوية الاستوائي الدلوي من أن هذا: « ولي القضاء بعكبرا من قبل القاضي أبي بكر محمد بن الطيب » (ص ٢٤٧، س ١٧)، إذ فهم من هذا النص أن الباقلاني ولي القضاء بعكبرا، والصحيح أن ابن دلوية الاستوائي هو الذي ولي القضاء بعكبرا مِنْ قِبَل، أي بقرار صادر من الباقلاني، ولا بد أنه كان قاضياً للقضاة أو له الحق في تعيين القضاة ليصدر أمراً بتعيين ابن دلوية الاستوائي الذي توفي في الثاني والعشرين من شهر ربيع الأول سنة أربع وثلاثين وأربعمائة (« تبيين كذب المفتري »، ص ٢٤٨، س ١ ـــ ٢).

وفاتـــه

حكى الخطيب البغدادي (« تاريخ بغداد »، جـ ٥، ص ٣٨٢) أن أبـــا بكـــر البـــاقلاني توفي يـــوم السبت لتسع بقين من ذي القعدة سنة ثلاث وأربعمائة. ونقل ذلك قاضي عيـــــاض (« التمهيد »، ص ٢٤٥) وعقب على ذلك بقوله: ووجدت عن غيره: سنة أربع (أي أربعمائـــة ٤٠٤)، أيام بهاء الدولة والخليفة القادر بالله؛ وهذا خطأ، والأول هو الصحيح ».

ورواية الخطيب، وهي الصحيحة، هي عن علي بن أبي علي المعدل. وقد عقب عليها فقال: قلتُ (أي الخطيب البغدادي): وصلى عليه ابنه الحسن، ودفنه في داره بدرب المجـــوس من نهر طابق. ثم نقل بعد ذلك فدُفن في مقبرة باب حرب » (جـ ٥، ص ٣٨٢).

ويضيف أبو المعالي عن غير الخطيب البغدادي: ثم نقل إلى باب حـــرب ودُفـــن فـــي تربةٍ بقرب قبر الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبـــل ــ رضـــي الله عنـــه وأرضـــاه. ومنقوش على علم عند رأس تربته ما هذه نسخته: هذا قبر القاضي الإمام السعيد، فخر الأمة، ولسان الملّة، وسيف السنة، عماد الدين، ناصر الإسلام: أبي بكر محمد بن الطيب البصـــري، قدس الله روحه وألحقه بنبيه محمد صلوات الله عليه وسلامه. ويُزار ويُستسقى ويتبرك به[١] ».

وعلى ذلك فإن أبا بكر ابن الطيب الباقلاني توفي في بغداد في ٢١ من ذي القعدة سنة ٤٠٣ هـ الموافق لليوم السادس من شهر يونيو سنة ١٠١٣ ميلادية.

---

١ ابن عساكر: « تبيين كذب المفتري... »، ص ٢٢٣. دمشق، ١٣٤٧ هـ.

مذهبه في الفقه

أجمعت المصادر على أنه كان في الفقه مالكيّ المذهب. وحرص خصوصـــاً قاضـــي عياض على توكيد ذلك مراراً في ترجمته، وقال إنه انتهت إليه رياسة المـــالكيين فـــي وقتـــه. يقول: « قال القاضي أبو الوليد[1]: كان القاضي أبو بكر مالكياً. وحُدِّث عن أبـــي ذر الهـــروي[2] قال: كان سبب أخذي عن القاضي أبي بكر ومعرفتي بقدره أني كنت مرةً ماشـــياً مـــع أبـــي الحسن علي الدارقطني[3]، إذ لقينا شاباً. فأقبل الشيخ أبو الحسن عليه وعظّمه ودعا لـــه. فقلـــت للشيخ: من هذا الذي تصنع به هذا؟ فقال لي: هذا أبو بكر ابن الطيـــب نَصَـــر السُّـــنّة وقمَـــع المعتزلة. وأثنى عليه. فقال أبو ذر: فاختلفت إليه وأخذت عنه من يومئذ. وأخذ عنه جماعـــة لا تُعَدّ، ورسوا عليه أصول اللغة والدين والفقه. وخرج منهم من الأئمة أبو محمد عبد الوهاب بن نصر المالكي وعلي بن محمد الحربي، وأبو جعفر السمناني، وأبـــو عبـــد الله الأَزْدي، وأبـــو الطاهر الواعظ ــ رحمهم الله؛ ومن أهل المغرب: أبو عمرو بن سعد، وأبو عمران الفاســـي: رحل إليه وأخذ عنه. قال أبو عمران: رحلت إلى بغداد وكنت قد تفقهت بـــالمغرب والأنـــدلس عند أبي الحسن القابسي، وأبي

---

١ هو أبو الوليد سليمان بن خلف.. التجيبي المالكي الأندلسي. أقام في الشرق نحو ثلاثة عشر عاماً. ولد فـــي منتصف ذي العقدة سنة ٤٠٣، وتوفي بالمرية في الأندلس في ١٩ رجب ٤٧٤ هـ، وأخـــذ عـــن أبـــي ذر الهروي وأبي جعفر السمناني.

٢ عبد الله بن أحمد بن محمد الهروي، ولد سنة ٣٦٥ أو ٣٦٦، وتوفي بمكة في ٥ من ذي القعدة ســـنة ٤٣٤ هـ.

٣ هو الحافظ أبو الحسن علي بن عمر البغدادي الدارقطني من أعلام علم الحديث، ولد في ٣٠٦ وتوفي فـــي ٣٨٥ هـ.

محمد الأصيلي، وكانا عالمين بالأصول. فلما حضرت مجلس القاضي أبي بكر ورأيت كلامه في الأصول والفقه مع المؤالف والمخالف، حقَّرتُ نفسي وقلت: لا أعلم من العلم شيئاً، ورجعت عنه كالمبتدئ. وتفقه عند القاضي: أبو محمد بن نصر، وعلّق عنه، وحكى في كتبه ما شاهد في مناظرته في الفقه بين يديّ ولي العهد ببغداد للمخالفين[1] ».

سفارته إلى إمبراطور بيزنطة

ومن أهم أحداث حياته أن عضد الدولة البويهي أرسله في سفارة إلى إمبراطور بيزنطة باسيليوس الثاني في سنة ٣٧٢ هـ (٩٨٢ ــ ٩٨٣ م) في القسطنطينية.

ذكر قاضي عياض هذه السفارة فقال: « وجه عضد الدولة في بعض سفرائه إلى ملك الروم الأعظم القاضي أبا بكر بن الطيب. واختصه بذلك ليظهر رفعة الإسلام ويغُصّ من النصرانية. » (« التمهيد »، ص ٢٥٠ ــ ٢٥١).

وباسيليوس[2] الثاني، إمبراطور الروم، الملقب بـ « قاتل البلغار » خلف أباه رومانو الثاني في سنة ٩٦٣ تحت وصاية نيقفور فوكاس أولاً،

١ « التمهيد »، ص ٢٤٣ ــ ٢٤٤.
٢ راجع عنه
G. Schlumberger : *Nicéphore Phocas, Paris, 1890; L'épopée byzantine à la fin du dixème siècle*, I: *Jean Tzimicès, Les jeunes années de Basile* II (969-989), Paris, 1896 (2e éd. 1925), II: *Basile II le Tueur des Bulgares*, Paris 1900.

ثم حنا زيمسيس بعده؛ ولما توفي هذا في سنة ٩٧٦ أعلن امبراطوراً هــو وأخــاه الأصــغر قسطنطين الثامن؛ لكنه لم يتول الحكم الفعلي إلاَّ في سنة ٩٨٩ بعد أن أسقط الوزير باســيليوس وأخمد الثورة التي قام بها القائدان: برداس اسكليروس، وفوكاس. ومن ثم سيطر سيطرة تامة، ويعد أعظم أباطرة الدولة المقدونية. وكان مستبداً بالأمر، حريصاً على امتيازات الامبراطور، قاسياً، قليل الثقة بالناس. وفيما يتعلق بالدولة الإسلامية نراه بغير غارتيْن على الحدود الجنوبية والشرقية لآسيا الصغرى في عامي ٩٩٥ و٩٩٩، وكان المصريون يحاصرون حلب فــأزالهم عنها.

أما عضد الدولة فأكبر رجال الدولة البويهية، وأول من خوطــب بـ « المَلِــك » فــي الإسلام، وأول من خُطِب له على المنابر ببغداد بعد الخليفة. وهو أبو شجاع فنّاخســرو، ابــن ركن الدولة. ولد في أصفهان في ٥ ذي القعدة سنة ٣٢٤ هـ (= ٤، سبتمبر سنة ٩٣٦). ولمــا توفي عمه عماد الدولة في سنة ٣٣٨ هـ (٩٤٤ م) تولى فنّا خسرو الملك بعده بوصية منه فــي إقليم فارس؛ ومنحه الخليفة المطيع لقب « عضد الدولة » في ســنة ٣٥١ هـ (٩٦٢ م). ولمــا توفي عمه الآخر، معز الدولة، في سنة ٣٥٦ هـ (٩٦٧ م) تملّك عُمان؛ وفي السنة التالية غــزا كِرمان، وأقره الخليفة على ذلك. وفي سنة ٣٦١ هـ (٩٧١ ــ ٢ م) مد سلطانه ناحية الجنــوب الغربي فشمل مكران. وبهذا استولى على كل إيران الجنوبية. وهنالك سعى لاقصاء ابن عمــه بختيار بن معز الدولة عن ولاية العراق. وتم له ذلك ودخل بغداد في جمادى الأولى سنة ٣٦٤ هـ (يناير سنة ٩٧٥). ورحل بختيار إلى الشام، فدعاه أبو تغلب الحمداني للتحالف معــه ضــد عضد الدولة، لكن عضد الدولة استطاع هزيمة كليهما في ١٢ شوال ســنة ٣٦٧ هـ (٢٤/ ٥/ ٩٧٨ م) في سامرا (قصر الجص). وقُبض على بختيار وقتل في ســاحة المعركــة. وطــارد عضد الدولة أبا تغلب الحمداني

حتى استولى على كل بلاده، واضطر هذا الأخير إلى الالتجاء إلى الفاطميين. وكانــت نتيجــة هذه العمليات أنه حينما عاد عضد الدولة إلى بغداد في ذي القعدة سنة ٣٦٨ هـ (يونيــو ســنة ٩٧٩ م) صار له الملك ليس فقط على العراق، بل وأيضاً على ديار ربيعة وديار بكر ومعظــم بلاد الجزيرة.

وفي السنوات الأخيرة من حكمه جرت له مفاوضات مع البيزنطيين ومع الفــاطميين. ففي سنة ٣٦٩ هـ (٩٨٠ م) لجأ الثائر برداس اسكليروس Bardas Sclerus إلــى ديــار بكــر وسعى للحصول على تأييد عضد الدولة ضد بيزنطة. لكن بيزنطة أرسلت وفادة إلــى عضــد الدولة فأحسن استقبالها، ورد على الإمبراطور برسالة كتبها القاضي أبو بكر الباقلاني؛ ولهــذا رفض عضد الدولة مساعدة الثائر برداس وأبقاه هو وبعض أقاربه أسرى عنده طوال حكمه.

وتوفي عضد الدولة وهو في الثامنة والأربعين في ٨ شوال سنة ٣٧٢ هـ (٢٦ مــارس سنة ٩٨٣) في بغداد.

وله أعمال عمرانية عظيمة في بغداد. « وهو الذي أظهر قبر على بن أبي طالــب ــ رضي الله عنه ــ بالكوفة، وبنى عليه المشهد الذي هناك، وغرم عليه شيئاً كثيــراً، وأوصــى بدفنه فيه. وللناس في هذا القبر اختلاف كثير، حتى قيل: إنه قبر المغيرة بن شعبة الثقفي، فإن عليــاً ــ رضي الله عنه ــ لا يعرف قبره. وأصح ما قيل فيه إنه مــدفون بقصــر الإمــارة بالكوفة[1] ».

وهو الذي أمر بإنشاء البيمارستان العضدي ــ وهو منسوب إليه ــ في الجانب الغربي من بغداد « وغرم عليه مالاً عظيماً، وليس في الدنيا مثل ترتيبه. وفُرغ من بنائه ســنة ثمــان وستين وثلثمائة. وأعد له من الآلات

١ ابن خلكان: « وفيات الأعيان »، جـ ٣، ص ٢٢٢. القاهرة ١٩٤٨.

ما يقصر الشرح عن وصفه » (ابن خلكان، الموضع نفسه).

وقصده الأدباء والشعراء، وعلى رأسهم المتنبي الذي مدحه بعدة قصائد، وكان المتنبي قد ورد عليه وهو بشيراز في جمادى الأولى سنة أربع وخمسين وثلثمائة. وصنف له أبو اسحق الصابي كتاب « التاجي » في أخبار بني بويه. وكذلك صنف له الشيخ أبو علي الفارسي كتابي « الإيضاح » و« التكملة » في النحو.

* * *

وقد أرسل عضد الدولة وفداً باسيليوس الثاني امبراطور بيزنطة في سنة ٣٧٢ ه (سنة ٩٨٢ ــ ٩٨٣ م) ردّاً على الوفد الذي بعث به الامبراطور ليحول بين نجدة عضد الدولة للثائر برداس اسكليروس. ومن ضمن هذا الوفد كان القاضي أبو بكر الباقلاني. وأوفر ما ورد لنا من معلومات عن هذه الوفادة ما أورده قاضي عياض في « ترتيب المدارك وتقريب المسالك، لمعرفة أعلام مذهب الإمام مالك[١] ».

وهذه الرواية تكشف عن أنفه القاضي بإزاء امبراطور الروم؛ وكيف أنه احتال حتى لا يؤدي الطقوس المعتادة في حضرته. فينقل ما ذكره الخطيب البغدادي من أن « القاضي لما وصل إلى مدينة الطاغية (= القسطنطينية) وعرف به وبمحله من العالم فكر الطاغية في أمره. وعلم أنه لا يفكر إذا دخل عليه ــ كما جرى رسم الرعية ــ أن يقبل الأرض بين يدي ملوكها. فرأى أن يضع سريره وراء باب لطيف لا يمكن أن يدخل أحدٌ منه إلا راكعاً، ليدخل القاضي من ذلك الباب. فلما رآه القاضي،

١ نشر الفصل الخاص بالباقلاني محققاً كتاب « التمهيد » في ذيل تحقيقهما ص ٢٤٢ ــ ٢٥٩. عنه ننقل هنا. وهما نشراه بحسب مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٢٢٩٣ تاريخ (ورقة ١١٦ ب ــ ١٢٠ أ).

تفكّر وأحنى رأسه راكعاً، ودخل من الباب مستقبلاً الملك بدبُره حتى صار بين يديه. ثم رفع رأسه ونصب ظهره. ثم أدار وجهه إلى الملك حينئذ. فعجب الملك من فطنته، ووقعت له الهيبة في قلبه. » (ص ٢٥٣).

ويورد عياض بعض الأحاديث التي جرت بين الامبراطور وبين الباقلاني عقب مائدة طعام لم يشأ الباقلاني أن يتناول منه شيئاً خوفاً من أن يكون فيه شيء من لحوم الخنازير. وهذا هو الحديث جرى بينهما، وهو يرويه على لسان الباقلاني نفسه:

قال الامبراطور: « هذا الذي تدّعونه في معجزات نبيكم: من انشقاق القمر، كيف هو عندكم؟

قلت (أي الباقلاني): هو صحيح عندنا: انشق القمر على عهد رسول الله حتى رأى الناسُ ذلك، وإنما رآه الحضور ومن اتفق نظره إليه في تلك الحال.

فقال الملك (= الامبراطور): وكيف ولم يره جميع الناس؟

قلت (= الباقلاني): لأن الناس لم يكونوا على أهبة ووعد لشقوقه وحضوره.

فقال: وهذا القمر بينكم وبينه نسبة وقرابة؟! لأي شيء لم تعرفه الروم وغيرها من سائر الناس، وإنما رأيتموه أنتم خاصة؟

قلت: فهذه[1] المائدة بينكم وبينها نسبة، وأنتم رأيتموها دون اليهود والمجوس والبراهمة وأهل الإلحاد وخاصة يونان جيرانكم، فإنهم كلهم منكرون لهذا الشأن، وأنتم رأيتموها دون غيركم؟!

---

١ يشير إلى المائدة التي نزلت على عيسى من السماء بالطعام وهي مذكورة في سورة المائدة آية ١١٢ — ١١٥. وقد ذكرت هذه المعجزة في إنجيل يوحنا: إصحاح ١٨، آية ١٠.

فتحيَّر الملك، وقال بكلامه: سبحان الله!

وأمر بإحضار فلانٍ القسيس ليكلمني وقال: نحن لا نطيقه، لأن صاحبه قال: مـــا فـــي مملكتي مثله، ولا للمسلمين في عصره مثله.

فلم أشعر إذ جاء برجلٍ كالذئب أشقر الشعر ملبسه[1]. فقعد، وحُكيــت عليــه المســألة، فقال: الذي قاله المسلم لازم (و) هو الحق، لا أعرف له جواباً إلاَّ ما ذكره.

فقلت له: أتقول إن الخسوف إذن كان يراه جميع أهل الأرض، أم يراه أهــل الإقلــيم الذي بمحاذاته؟

قال: لا يراه إلاَّ من كان محاذاته.

قلت: فما أنكرت من انشقاق القمر إذا كان من ناحية ألا يراه إلاَّ أهل تلك الناحية ومن تأهب للنظر له؟ فأما من أعرض عنه، أو كان في الأمكنة التي لا يُرى القمر منها، فلا يراه.

فقال: كما قلت، ما يدفعك عنه دافع. وإنما الكلام في الرواة الذين نقلوه فأما الطعن في غير هذا الوجه فليس بصحيح.

فقال الملك: وكيف يطعن في النَّقلة؟

فقال النصراني: شبه هذا من الآيات إذا صحّ وجب أن ينقله الجمُّ الغفير حتى يتصــل بنا العلم الضروري به. (ولما لم نعلم ذلك بالضرورة) دلّ على أن الخبر مفتعل باطل.

فالتفت الملك إلي وقال: الجواب!

قلتُ: يلزمه في نزول المائدة ما يلزمني في انشقاق القمر، ويقال: لو كان نزول المائدة صحيحاً لوجب أن ينقله العدد الكثير فلا يبقى يهودي

---

[1] كذا في المطبوع!

ولا نصراني ولا وثني إلاَّ ويعلم هذا بالضرورة. ولما لم يعلموا ذلك بالضرورة دلّ أن الخبر كذب.

فبُهِت النصراني والملك من ضمّه المجلس. وانفصل المجلس عن هذا.

قال القاضي: ثم سألني الملك في مجلسٍ ثانٍ فقال: ما تقولون في المسيح عيسى بن مريم عليه السلام؟

قلت: روح الله وكلمته وعبده ونبيُّه ورسوله، كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون ــ وتلوتُ عليه النصّ.

فقال: يا مسلم! تقولون: المسيح عبدٌ؟

فقلت: نعم! كذا نقول وبه ندين.

قال: ولا تقولون إنه ابن الله؟

قلت: « معاذ الله ما اتخذ الله من ولدٍ وما كان معه من إله » (سورة ٢٣: ٩١). إنكم تقولون قولاً عظيماً: إذا جعلتم المسيح ابن الله، فمن أبوه وأخوه وجده وعمه وخاله ــ وعددت عليه الأقارب.

فتحير، وقال: يا مسلم! العبدُ يخلق ويحيى ويميت ويبرئ الأكمه والأبرص؟

فقلت: لا يقدر العبدُ على ذلك؛ وإنما ذلك كله من فعل الباري عز وجل.

قال: وكيف يكون المسيح عبداً لله وخلقاً من خلقه ــ وقد أتى بهذه الآيات وفعل ذلك كله؟

قلت: معاذ الله! ما أحيا المسيحُ الموتى ولا أبرأ الأكمه والأبرص.

فتحيّر وقلّ صبره وقال: يا مسلم! تنكر هذا مع اشتهاره في الخلق وأخذ الناس له بالقبول؟

فقلت: ما قال أحد من أهل الفقه والمعرفة (إن) الأنبياء عليهم السلام يفعلون المعجزات من ذاتهم؛ وإنما هو شيء يفعله الله تعالى على أيديهم تصديقاً لهم يجري مجرى الشهادة.

فقال: قد حضر عندي جماعةٌ من أولاد نبيكم وأهل دينكم المشهورين فيكم وقالوا: إن ذلك في كتابكم.

فقلت: أيها الملك! في كتابنا أن ذلك كله بإذن الله تعالى. وتلوت عليه منصوص القرآن في المسيح: « بإذني[1] »، وقلت: إنما فعل ذلك كله بالله وحده لا شريك له، لا من ذات المسيح. ولو كان المسيح يحيي الموتى، ويبرئ الأكمه والأبرص من ذاته لجاز أن يقال: موسى فَلَقَ البحر وأخرج يده بيضاء من غير سوء، من ذاته. وليست معجزات الأنبياء عليهم السلام من ذاتهم وأفعالهم دون إرادة الخالق. فلما لم يَجُزْ هذا لم يجز أن تسند المعجزات التي ظهرت على يد المسيح إليه.

فقال الملك: وسائر الأنبياء كلهم من آدم إلى من بعده كانوا يتضرعون للمسيح حتى يفعل ما يطلبون.

قلت: أو في لسان اليهود عظمٌ لا يقدرون أن يقولوا: إن المسيح كان يتضرع إلى موسى؟ وكل صاحب نبي يقول: إن المسيح كان يتضرّع إلى نبيه. فلا فرق بين الموضعين في الدعوى.

* * *

قال القاضي رحمه الله: في تكلُّمنا في مجلسٍ ثالثٍ قلتُ: لِمَ اتحد اللاهوت بالناسوت؟

---

١ إشارة إلى ما ورد في آية ١١٠ من سورة المائدة: « إذ تخلق من الطين كهيئة الطير بأذني فتنفخ فيها فتكون طيراً بأذني، وتبرئ الأكمه والأبرص بأذني وإذ تخرج الموتى بأذني ».

قال: أراد أن ينجي الناس من الهلاك.

فقلت: وهل درى بأنه يُقتل ويُصلب ويُفعل به كذا، ولم يأمن من اليهود؟ فإن قلت: إنه لم يدر ما أراد اليهود به، بطل أن يكون إلهاً. وإذا بطل أن يكون إلهاً، بطل أن يكون ابناً. وإنْ قلت: قد درى ودخل في هذا الأمر على بصيرة ــ فليس بحكيم، لأن الحكمة تمنع من التعرض للبلاء.

فبُهِت، وكان آخر مجلس معه ».

ويروى بعد ذلك عن ابن حيّان رواية أخرى عن اجتماع بين الباقلاني وإمبراطور الروم « والملك في أبهته وخاصته، عليه التاج، وذريته ورجال مملكته على مراتبهم. وجاء البطرك، قيّم ديانتهم، وقد أوعز الملك إليه في التيقظ وقال له: إن فنّا حُسرو، ملك الفرس، الذي سمعت بدهائه وكرامته لا يُنفذِ إلاَّ من يشبهه في رجولته وحيله. فتحفّظ، وأظهِر دينك، فلعلك تتعلق منه بسقطة أو تعثّر منه على زلة تقضي بفضلنا عليه. فجاء البطرك، قيم الديانة ووليّ النحلة؛ فسلّم القاضي عليه أفضل سلام، وسأله أصفى سؤال، وقال له: كيف الأهل والولد؟

فعظم قوله عليه (أي على البطرك) وعلى جميعهم وتغيروا له وصلَّبوا على وجوههم، وأنكروا قول أبي بكر عليه.

فقال (أي الباقلاني): يا هؤلاء! تستعظمون لهذا الإنسان (أي البطرك) اتخاذ الصاحبة والولد، وتتبرؤون به على ذلك ــ ولا تستعظمونه لربكم عز وجهه فتضيفون ذلك إليه؟! سوءة لهذا الرأي! ما أبين غلطه! فسقط في أيديهم ولم يردوا جواباً؛ وتداخلهم هيبةٌ عظيمة، وانكسروا.

ثم قال الملك للبطرك: ما ترى في أمر هذا الشيطان؟

قال (البطرك): تقضي حاجته وتلاطف صاحبه وتبعث بالهدايا إليه،

وتخرج العراقي عن بلدك من يومك إنْ قدرت، وإلاّ لم آمن الفتنة به على النصرانية.

ففعل الملك ذلك، وأحسن جواب عضد الدولة وهداياه، وعجّل تسريحه ومعه عدة من أسارى المسلمين والمصاحف. ووكل بالقاضي مِن جنده من يحفظه حتى يصل إلى مأمنه[1] ».

* * *

تلك أوفى رواية لدينا عن هذه الإفادة، ونلاحظ عليها ما يلي:

١ ــ أنها معقولة في مجموعها، فيما عدا بعض التفاصيل الجزئية التافهة التي قصد بها إلى المبالغة في الازدراء بالخصم.

٢ ــ أنه لا محل للتشكك في أسئلة الامبراطور وأجوبته، لأنها من الأمور البسيطة التي كان من السهل تلقينها للامبراطور ليتولى هو بنفسه وبما له من هيبةٍ الدفاع عن المسيحية والرد على الإسلام.

٣ ــ أن من المتصور حدوث مثل هذه المناظرة، ما دام في الوفد الإسلامي متكلم فذّ مثل الباقلاني، ونحن نعرف من ردوده على النصرانية في « التمهيد » أنه كان واسع الاطلاع جداً على المذاهب المسيحية واليهودية. فحتى لو لم يستثره الامبراطور بالأسئلة، لما تردد القاضي في إثارة النقاش في هذه الأمور المتصلة بالعقيدة، وهو كان على علم تام بقدرته الهائلة في الجدل، ومدركاً لسعة اطلاعه على أقوال النصارى. وإن من دبّج هذه الصفحات العميقة الدقيقة من كتاب « التمهيد » في الرد على النصارى ليسهل عليه جداً أن يورد تلك الحجج البسيطة الأولية التي أوردها في هذه المناظرات مع إمبراطور بيزنطة، وبساطتها تشهد بأنها جرت مع الامبراطور نفسه حتى تكون في مستواه الذهني في أمور العقيدة.

---

١ « التمهيد »، ص ٢٥٣ ــ ٢٥٦. القاهرة ١٩٤٧ م.

مؤلفات الباقلاني

ذكر لـــه القاضي عياض، نقـــلاً عن خط شيخه قاضي أبي علي الصَّـــدفي، الكتـــب الآتية:

١ ــ كتاب الإبانة عن إبطال مذهب أهل الكفر والضلالة

٢ ــ كتاب الاستشهاد

٣ ــ كتاب إكفار الكفار المتأولين وحكم الدار

٤ ــ التعديل والتجوير

٥ ــ التمهيد

٦ ــ شرح اللمع

٧ ــ الامامة الكبيرة

٨ ــ الامامة الصغيرة

٩ ــ شرح أدب الجدل

١٠ ــ الأصول الكبير في الفقه

١١ ــ الأصول الصغير

١٢ ــ مسائل الأصول

١٣ ــ أمالي إجماع أهل المدينة

١٤ ــ فضل الجهاد

١٥ ــ المسائل والمجالسات المنثورة

١٦ ــ كتاب على المتناسخين[١]!

١٧ ــ كتاب الحدود على أبي طاهر محمد بن عبد الله بن القاسم

١٨ ــ كتاب على المعتزلة فيما اشتبه عليهم من تأويل القرآن

١٩ ــ كتاب المقدمات في أصول الديانات

١ لعل صوابه: التناسخيين، أي القائلين بمبدأ تناسخ الأرواح.

٢٠ ــ في أن المعدوم ليس بشيء.

٢١ ــ نصرة العباس وإمامة بنيه

٢٢ ــ في المعجزات

٢٣ ــ المسائل القسطنطينية

٢٤ ــ الهداية[1]، وهو كتاب كبير

٢٥ ــ جواب أهل فلسطين

٢٦ ــ البغداديات

٢٧ ــ النيسابوريات

٢٨ ــ الجرجانيات

٢٩ ــ مسائل سأل عنها ابن عبد المؤمن

٣٠ ــ الاصبهانيات

٣١ ــ التقريب والإرشاد في أصول الفقه، كتاب كبير

٣٢ ــ المقنع في أصول الفقه

٣٣ ــ الانتصار في القرآن

٣٤ ــ دقائق الكلام

٣٥ ــ الكرامات

٣٦ ــ نقض الفنون للجاحظ

٣٧ ــ تصرف العباد، والفرق بين الخلق والاكتساب

٣٨ ــ الاحكام والعلل[2]

٣٩ ــ كتاب الدماء التي جرت بين الصحابة، رضي الله عنهم.

---

١ نقل عنه الجويني في « الشامل »، ص ٣٥٠، الاسكندرية ١٩٦٩، وأشار إليه في ص ٥٧٠.
٢ نقل عنه الجويني في « الشامل »، ص ٤٧٨، ص ٧١٦، الاسكندرية سنة ١٩٦٩.

ثم قال عياض: ومما لم أجده بخط الشيخ (الصدفي) مما وقفت عليه:

٤٠ ــ كتاب البيان عن فرائض الدين وشرائع الإسلام، ووصف ما يلزم ممـــا جـــرت عليه الأقلام من معرفة الأحكام.

٤١ ــ مختصر التقريب والإرشاد الأصغر.

٤٢ ــ وله الأوسط، ولم أره.

٤٣ ــ وكتاب مناقب الأئمة.

٤٤ ــ وكتاب التبصرة.

٤٥ ــ وكتاب رسالة الحرة.

٤٦ ــ وكتاب رسالة الأمير.

٤٧ ــ وكتاب كشف الأسرار في الرد على الباطنية.

٤٨ ــ وكتاب إعجاز القرآن.

٤٩ ــ وكتاب « إمامة بني العباس[١] ».

وأضاف ناشراً « التمهيد » الكتب التالية مما وقفا عليها:

٥٠ ــ كتاب الإنصاف في أسباب الخلاف، وهو محفوظ بدار الكتب المصرية (خـــط برقم ٧٢٣ علم الكلام) وموصوف في فهرست الدار ج ١، ص ١٦٥.

٥١ ــ كتـــاب الإيجـــاز، ذكـــره الحسن بـــن عبد المحسن المشهور بأبي عُـــذبة في « الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية » (طبع حيدر آباد الدكن ســـنة ١٣٢٢هـ، ص ١٨، ٣٥، ٥٨).

٥٢ ــ كتاب نقض النقض ــ ذكره الاسفراييني في « التبصير »

---

١ « التمهيد »، ص ٢٥٩، القاهرة سنة ١٩٤٧ م.

(ص ١١٩) وإمام الحرمين في « الشامل[١] ».

وقد وصلنا من هذه الكتب:

١ ــ إعجاز القرآن.

مخطوط في المتحف البريطاني برقم ٧٧٤٩ شرقي؛ الاسكوريال، الفهرست الثاني، برقم ١٣٥٩، ١٤٣٥؛ داماد زاده برقم ٣٢؛ فاس، القرويين ٢٠١؛ دار الكتب المصرية الفهرست الطبعة الأولى جـ ١، ص ٥٤، برقم ١٥، الطبعة الثانية، جـ ١، ص ٣٢؛ برلين Oct. 1436، كوبريلي ٤٠.

طبع في القاهرة سنة ١٣١٥، ١٣١٧، ١٣١٨، (على هامش « الإتقان » للسيوطي)، ١٣٤٩، ١٩٣٥ م (على هامش « الاتقان » للسيوطي)، بدون تاريخ في مطبعة دار المعارف بالقاهرة (ضمن مجموعة « ذخائر العرب » برقم ١٢).

٢ ــ التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة.

مخطوط في باريس برقم ٦٠٩٠؛ عاطف باستانبول برقم ١٢٢٣؛ أياصوفيا باستانبول برقم ٢٢٠١ (راجع رتر في Isl. XVIII 41).

وقد نشره لأول مرة عن مخطوطة باريس وحدها الدكتور عبد الهادي أبو ريدة والأستاذ المرحوم محمود الخضيري، القاهرة سنة ١٩٤٧ مع مقدمته في ٣١ ص ونشرا معه ترجمة القاضي أبي بكر الباقلاني الواردة في كتاب « ترتيب المدارك وتقريب المسالك، لمعرفة أعلام مذهب الأمم مالك » للقاضي عياض بن موسى اليحصُبي السِّبتي المتوفى بمراكش سنة ٥٤٤ هـ، وذلك عن المخطوط رقم ٢٢٩٣ تاريخ بدار الكتب المصرية.

---

١ ورد في « الشامل » باسم: « النقض الكبير » (« الشامل »، ص ٥٧٠، س ١٧، ص ٦٨٠، س ٣. الاسكندرية ١٩٦٩).

وقد لاحظ الناشران أن ثم ما يدعو إلى الشك في تمام النص الذي نشراه، وذلــك لأن في مخطوط باريس فهرساً واقعاً في ظهر الورقة الأولى من المخطوط بينه وبين نص التمهيد اختلافٌ كبير، إذ يحتوي هذا الفهرس على خمسة وعشرين عنواناً لفصول غير موجودة فـي نص مخطوط باريس، كما أنه لا يشير إلى أبواب كثيرة وردت في « التمهيد ». ومــع ذلــك اكتفيا بمخطوط باريس، لعدم تمكنهما ــ فيما قالا ــ من الحصول على المخطوطين التــركيين الآخرين.

ولهذا جاء الأب رتشرد يوسف مكــارثي اليســوعي، فأعــاد تحقيــق الــنص وفقــاً للمخطوطات الثلاثة، وقد تبين له أن الأبواب المذكورة في فهرس مخطوط باريس موجودة في مخطوطتي استانبول. وتبين فوق ذلك أن النقص في مخطوط باريس لــيس مــن المخطــوط الأصلي، بل وقع بعد كتابة المخطوط الأصلي، والدليل على ذلك وجود ترقيم في شمال أعلــى بعض الأوراق، وهذا الترقيم مطابق للأرقام المكتوبة فوق عناوين الأبواب في الفهرس. وهذه الأرقام كانت موجودة لما كان المخطوط بحالته الأصلية الكاملة. وعلى هذا فإن الــنقص فــي مخطوط باريس نقص عارض، أصاب المخطوط الأصلي الذي كان كــاملاً. والــنقص فــي مخطوط باريس يشمل من ص ٢١٢ ــ ٣٧٩ في نشرة مكارثي.

لكن مكارثي مع الأسف لم يصدر نشرة كاملة للكتاب، إذ أسقط نشر الأبواب المتعلقــة بالإمامة، واعتذر عن ذلك بسببيْن: الأول أن هذه الأبواب مدخل لكتاب « مناقــب الأئمــة »، ومنه نسخة خطية بدار الكتب الظاهرية في دمشق تتضمن المجلد الثاني من كتــاب « مناقــب الأئمة ». وهو يرى أن الأفضل أن يطبع في كتاب واحد: باب الإمامة من كتاب « التمهيــد » والمجلد الثاني من كتــاب « مناقب الأئمة »؛ وجزؤه الأول مفقود؛ والثاني أنه لا يرى نفســه « مستعداً لتولي هذا العمل الشاق » (ص ٢٢ من المقدمة). لكن هذيْن العذرين غير مقبــولين، إذ لا يجوز

بتر كتاب، من أجل ضمه إلى بقية كتاب آخر؛ ثم إن من يتصدى لتحقيق كتـــاب « التمهيــد » حتى باب الإمامة، لا بد قادر على تحقيق هذا الباب، الذي هو في العادة أسهل أبواب كتب علم الكلام.

وعلى هذا فلا بد من قيام ناشر جديد لتحقيق كتاب « التمهيد » بكامله، اعتماداً علـــى المخطوطات الثلاثة المذكورة، وما عسى أن يكتشف من مخطوطات أخرى.

وكانت نشرة مكارثي بعنوان: « كتاب التمهيد تأليف الإمام القاضي أبي بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني. عني بتصحيحه ونشره الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي »، المكتبـــة الشرقية، بيروت سنة ١٩٥٧، ضمن « منشورات جـــامعة الحكمة في بغـــداد: سلســـلة علـــم الكلام ».

* * *

٣ ــ « هداية المسترشدين، والمقنع في أصول الدين ».

بقي منه قسم في مكتبة الأزهر، بخط محمد بن عبد الله العدوي بمدينة صور في ســـنة ٤٥٩ هـ، ويشتمل على ٢٤٨ ورقة؛ تتضمن أحد عشر جزءاً من تجزئة المؤلف، وتبتدئ بأول الجزء السادس، وتنتهي بانتهاء الجزء السابع عشر. وكلها تقتصر على القول في النبوات. لكن المخطوطة سيئة الحال، أصاب التلف كثيراً من أوراقها، خصوصاً من ورقة ٨٦ إلى ١٠٥.

* * *

٤ ــ « مناقب الأئمة ونقض المطاعن على سلف الأمة ».

يوجد منه الجزء الثاني في المكتبة الظاهرية بدمشق، عام رقم ٨٥ (٦٦).

* * *

٥ ــ « البيان عن الفرق بين معجزات النبيين وكرامات الصالحين ».

وفي نسخة توبنجن بعنوان: « كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنرنجيات ».

منه نسخة في مكتبة توبنجن بألمانيا، تحت رقم ٩٢.

* * *

٦ ــ « الإنصاف في أسباب الخلاف ».

منه نسخة في دار الكتب المصرية بالقاهرة (فهرس الدار، الطبعة الثانية ١: ١٦٠) برقم ٣٢٧ علم الكلام وقد نشره محمد زاهد الكوثري في القاهرة سنة ١٣٦٩ عن هذه المخطوطة.

مذهب الباقلاني

وأمام هذا النقص الشديد فيما بقي لنا من مؤلفات الباقلاني، لا يسعنا إلاَّ تقديم مخطط عام لمذهبه استناداً خصوصاً إلى كتاب « التمهيد ». ويلاحظ مع ذلك أن هذا الكتاب يبدو أنه كتب من أجل « الأمير » ابن عضد الدولة؛ أثناء مقام الباقلاني في بلاط عضد الدولة في شيراز. يقول عياض (« التمهيد »، ص ٢٥٠، القاهرة سنة ١٩٤٧): « ودفع إليه الملكُ (= عضد الدولة فنّاخسرو بن بويه الديلمي) ابنه يعلمه مذهب أهل السُّنّة، وألّف له « التمهيد » ». والباقلاني يقول في مقدمته (ص ٣، نشرة مكارثي): أما بعد! فقد عرفت إيثار سيدنا الأمير — أطال الله في دوام العز بقاءه، وأدام بالتمسُّك بالتقوى ولزوم الطريقة المثلى نعماءه.. لعمل كتاب جامع مختصر، مشتمل على ما يُحتاج إليه في الكشف عن معنى العلم وأقسامه وطرقه ومراتبه، وضروب المعلومات، وحقائق الموجودات؛ وذكر الأدِلّة على حدوث العالم وإثبات محدثه، وأنه مخالفٌ لخلقه؛ وعلى ما يجب كونه عليه من وحدانيته، وكونه حياً عالماً قادراً في أزله، وما جرى مجرى ذلك من صفات ذاته؛ وأنه عادل حكيم فيما أنشأه من مخترعاته، من غير حاجة منه إليها ولا محركٍ وداعٍ وخاطر وعِلَلٍ دَعَتْه إلى إيجادها — تعالى

عن ذلك! وجواز إرساله رسلاً إلى خلقه وسفراءَ بينه وبين عباده؛ وأنه قد فعل ذلــك وقطــع العذر في إيجاب تصديقهم بما أبانهم به من الآيات ودل به على صدقهم من المعجزات؛ وجملٍ من الكلام على سائر الملل المخالفين لملة الإسلام، من اليهود والنصارى والمجــوس وأهــل التثنية وأصحاب الطبائع والمنجمين. ــ ونُعقِب ذلك بذكر أبواب الخلاف بين أهل الحق، وأهل التجسيم والتشبيه، وأهل القدر والاعتزال، والروافض، والخوارج، وذكر جُمــل مــن مناقــب الصحابة وفضائل الأئمة الأربعة، وإثبات إمامتهم، ووجه التأويل فيما شجر بيــنهم، ووجــوب موالاتهم[1] ».

وهذا البرنامج قد حققه الباقلاني في كتاب « التمهيد »، وعلى أساســه كســر أبــواب الكتاب:

١ ــ فالباب الأول في العلم وأقسامه وطرقه.

٢ ــ والثاني في المعلومات والموجودات.

٣ ــ والثالث في وجود الله وصفاته.

ثم أخذ في الرد على سائر الملل والمخالفين لملة الإسلام، فكان،

٤ ــ الباب الرابع في الكلام على القائلين بفعل الطبائع.

٥ ــ والخامس في الكلام على المنجمين.

٦ ــ والسادس في الكلام على أهل التثنية.

٧ ــ والسابع في الكلام على المجوس.

٨ ــ والثامن في الكلام على النصارى.

٩ ــ والتاسع في الكلام على البراهمة.

وخص الباب العاشر بالكلام في إثبات نبوة محمد صلى الله عليه، والــرد علــى مــن أنكرها.

---

١ « التمهيد » نشرة مكارثي، ص ٣ ــ ص ٤.

وأفضى به ذلك إلى الكلام في الباب الحادي عشر في إعجاز القرآن.

ثم عاد إلى الرد على سائر الملل فتكلم على اليهود في الأخبار، ورد على منكري نسخ شريعة موسى.

وتكلم على فرقة العيسوية منهم ويتناول ذلك في الأبواب ١٢، ١٣، ١٤، ١٥.

ويأخذ في الرد على الفرق الإسلامية المخالفة للأشاعرة: فتكلم على المجسّمة (الباب ١٦) والصفات، والأحوال عند أبي هاشم (١٧)، ومعنى الصفة وهل هي الوصف أم معنى سواه (١٨) والاسم ومما اشتقاقه وهل هو المسمى أو غيره (١٩)، ونفى خلق القرآن (٢٠) وهذا يدعوه إلى الحديث عن مذهب المعتزلة (٢١)؛ ويتناول بعد ذلك أبواباً شتى في الصفات (٢٢)، ويتكلم في جواز رؤية الله تعالى بالأبصار (٢٣)، وفي كون الله مريداً لجميع المخلوقات (٢٤)، وفي الاستطاعة (٢٥) وفي إبطال التولد (٢٦)، وفي خلق الأفعال (٢٧).

وعقد فصلاً (٢٨) لبيان وجوب تسمية المعتزلة باسم القدرية؛ وتلاه بباب (٢٩) في القول في أن الله قضى المعاصي وقدرها قبيحة على خلقها. وتلا ذلك بأبواب في الأرزاق (٣٠)، والأسعار (٣١)، والآجال (٣٢)، والهدى والإضلال (٣٣)، واللطف (٣٤)، والتعديل والتجوير (٣٥)، ومعنى الدين (٣٦)، ومعنى الإيمان والإسلام والأسماء والأحكام (٣٧)، والوعد والوعيد (٣٨)، والخصوص والعموم (٣٩)، والشفاعة (٤٠).

ويختم الكتاب بالكلام في الإمامة وذكر جُمَل من أحكام الأخبار: معنى الخبر، أقسام الأخبار، التواتر واستحالة الكذب على أهله، إبطال النص وتصحيح الاختيار للإمام، حكم الاختيار للإمام؛ العدد الذي تنعقد به الامامة؛ صفة الإمام الذي يلزم العقد له؛ ما أقيم الإمام لأجله؛ ما يوجب خلع الإمام وسقوط فرض طاعته. ثم يأخذ في الكلام على

إمامة أبي بكر، ثم عمر وصحة عهد أبي بكر له، وإمامة عثمان وصحة فعل عمر في الشورى، والكلام في مقتل عثمان والدليل على أنه قُتِل مظلوماً، وامامة علي والرد على الواقف فيها والقادح في صحتها. ويستغرق هذا القسم المتعلق بالامامة حوالي ربع الكتاب. وربما كانت شدة اهتمام الباقلاني في هذا الكتاب بمسألة الإمامة وتخصيص هذا القدر الكبير لها إنما ترجع إلى كون الكتاب مهدى إلى « أمير »، يهتم خصوصاً بالجانب السياسي من العقائد.

كذلك يلفت النظر في كتاب الباقلاني هذا اهتمامه الكبير بالرد على النصارى، ولا بد أنه كان ثم حركة مناظرة قوية بين الإسلام والنصرانية، خصوصاً في بغداد حيث وجد أفذاذ من علماء النصرانية المشاركين في اللاهوت والفلسفة معاً، وعلى رأسهم: عيسى بن زرعة، ويحيى بن عديّ، وأبو الفرج بن الطيب. وقد درس ا. أبل A. Abel ما كتبه الباقلاني في الرد على النصارى[١]، كما درس ر. برونشفج ما كتبه الباقلاني عن اليهود في كتاب « التمهيد[٢] ».

وتقسيم الكتاب سيصبح التقسيم التقليدي لمتون علم الكلام، إذ يتناول: العلم ــ تقسيم الموجود ــ وجود الله وصفاته ــ الرد على المخالفين من غير أهل الملة (النصارى، المجوس، اليهود، البراهمة) ــ إثبات نبوّة محمد ــ الرد على المخالفين من أهل الملة (المجسّمة، المعتزلة) ــ الأرزاق ــ الأسعار ــ الآجال ــ الهدى والاضلال ــ اللطف ــ الإيمان

١ مقال في سفر الدراسات المهدى إلى ذكرى ليفي بروفنصال:

A. Abel : « Le Chapitre sur le christianisme dans le *Tamhid* d'Al-Baqillani » in *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi Provençal*, Paris, 1962, I, pp. 1-11.

٢ مقال في السفر المُهدى إلى مياس فيكروسا

R. Brunschvig : « Un théologien musulman contre le judaïsme », in *Homenaje a Millas-Vallicrosa*, Barcelone, 1954, I, pp. 225-244.

والإسلام والأسماء والأحكام ــ الشفاعة ــ الامامة.

ومن هنا كان كتاب « التمهيد » أول متن مُفَصّل شامل لموضـوعات علـم الكـلام، وسيصبح النموذج الذي سيتحذى لدى الأشاعرة: عبد القاهر البغدادي في « أصول الـدين »، الشهرستاني في « نهاية الاقدام في علم الكلام »، أمام الحرمين في « الإرشاد » و«الشـامل»، النسفي في « العقائد النسفية »، الدوّاني في شرح « العقائد العضدية »، الخ

وسنعرض فيما يلي زبدة آراء الباقلاني في هذه الموضوعات حتـى يتيسـر إعطـاء عرض شامل لموضوعات علم الكلام. ومن الواضح أن الآراء المعروضة هي خلاصة لآراء الأشعري وما أضافه تلاميذه، ثم آراء الباقلاني نفسه. ولما كانت كتب الأشعري الرئيسية فـي علم الكلام وكتب تلاميذه المباشرين مفقودة. فلن نستطيع أن نميز ما هو للباقلاني بخاصة ممـا هو للأشعري وهؤلاء التلاميذ المباشرين.

العـلم

العلم ومعرفة المعلوم على ما هـو به. وهو تعريف جامع مـانع. ولم يقـل: معرفـة « الشيء»، لأن العلم يشمل الشيء وما ليس بشيء، إذ المعدوم معلوم، وهو ليس بشيء. لهـذا قال: معرفة « المعلوم » حتى يشمل المعرفة بالموجود والمعدوم معاً.

والعلم نوعان: علم قديم، وهو علم الله تعالى؛ وعلم مُحْدَث، وهو كـل مـا يعلـم بـه المخلوقون من الملائكة والجن والإنس وغيرهم من الحيوان.

وعلم المخلوقين ينقسم قسميْن: علم ضرورة، وعلم نظر واستدلال.

فالضروري هو العلم الذي « يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه معه الخروجُ عنه ولا الانفكاك منه ولا يتهيأ له الشك في متعلقه ولا الارتياب فيه » (« التمهيد »، ص ٧ مكارثي). أما علم النظر والاستدلال فهو « علم يقع بعقب استدلال وتفكر في حال المنظور فيه أو تذكر نظر فيه. فكل ما احتاج من العلوم إلى تقدم الفكر فيه والرويّة وتأمُّل حال المعلوم، فهو الموصوف بقولنا: علم نظري. » (ص ٩).

والعلم الضروري يقع من ستة طرق هي: الحواس الخمس، والضرب السادس هو « ضرورةٌ تُخْتَرَع في النفس ابتداءً، من غير أن تكون موجودة ببعض هذه الحواس — كعلم الإنسان بوجود نفسه وما يجده فيها من الصحة والسقم، واللذة والألم، والغم والفرح، والقدرة والعجز، والإرادة والكراهة، والإدراك والغيّ، وغير ذلك مما يحدث في نفسه مما يدركه الحيُّ إذا وجد به. » (ص ١٠)، وهو أيضاً العلم بالقوانين الضرورية لفكر من مثل أن الخبرين المتضاد مخبرهما لا يجوز أن يكونا جميعاً صدقاً أو كذباً، والعلم بعدم إمكان اجتماع النقيضين، والعلم بخجل الخجِل ووجل الوجل عند مشاهدة أمارات ذلك.

أما الاستدلال فيقع على وجوه يكثر تعدادها. « منها أن ينقسم الشيء في العقل على قسميْن أو أقسام يستحيل أن تجتمع كلها في الصحة والفساد. فيبطل الدليل أحد القسميْن، فيقضي العقل على صحة ضده. وكذلك إن أفسد الدليلُ سائر الأقسام، صحح العقلُ الباقي منها لا محالة. نظير ذلك علمنا باستحالة خروج الشيء عن القِدَم والحدَث. فمتى قام الدليل على حِدَثه، بطل قِدَمُه، ولو قام على قدمه لأفسد حِدَثه.

« ومنها: أن يجب الحكمُ والوصفُ للشيء في الساهد لعلة ما، فيجب القضاء على كل من وصِف بتلك الصفة في الغائب فحكمه في أنه مستحق لها لتلك العلة حكم مستحقها في الشاهد، لأنه يستحيل قيام

دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مع عدم ما يوجبها. وذلك كعلمنا بأن الجسم إنما كان جسماً لتأليفه، وأن العالِم إنما كان عالماً لوجود علمه. فوجب القضاء بإثبات علم كلّ من وصِف بأنه عالم، وتأليف كل من وصِف بأنه جسم أو مجتمع، لأن الحكم العقلي المستحق لعلة لا يجوز أن يستحق مع عدمها ولا لوجود شيء يخالفها، لأن ذلك يخرجها عن أن تكون علةً للحكم.

« ومن ذلك أن يستدل بصحة الشيء على صحة مثله وما هو في معناه، وباستحالته على استحالة مثله وما كان بمعناه ــ كاستدلالنا على إثبات قدرة القديم سبحانه على خلق جوهر ولون مثل الذي خلقه، وإحياء ميت مثل الذي أحياه، وخلق الحياة فيه مرة أخرى بعد أن أماته، وعلى أنه محال منه خلق شيء من جنس السواد والحركات لا في مكان في الماضي، كما استحال ذلك في جنسهما الموجود في وقتنا هذا » (ص ١١ ــ ١٢).

والنوع الأول من الاستدلال المذكور هنا هو الاستدلال بالتقابل استدلالاً مباشراً، والنوعان الثاني والثالث يدخلان في الاستدلال بالنظير Raisonnement par analogie: وذلك يكون إما بنقل الحكم من الشاهد إلى الغائب، أو بنقل الحكم من النظير إلى نظيره. ونراه يدرج فيه بعد ذلك القياس الفقهي بالمعنى المحدود، أي الاستناد إلى أدلة التوقيف والسمع (= الكتاب والسنة) للاستدلال منها ــ قياساً عليها ــ على غير ما ورد بنصه من أمور وأشياء.

والغريب أننا لا نراه يستعمل اصطلاحات أهل المنطق، بل نجد كلامه ها هنا شبيهاً بما يرد في كتب أصول الفقه، ولا نعثر أبداً على أي تأثر بمنطق أرسطو: سواء في نصه، وفي عروض الفارابي وغيره من المشتغلين بالفلسفة، مما يدل دلالة قاطعة على قلة بضاعته، إن لم يكن جهله التام، بالفلسفة الأرسطية بخاصة، والفلسفة اليونانية بعامة. ولو

استعرضنا ثبت مؤلفاته لازددنا يقيناً بصحة هذه الملاحظة، إذ لا نعثر بين عنواناتها على عنوان واحد يدل على خوضه في علوم الفلسفة أخذاً أو رداً.

أقسام المعلومات

« جميع المعلومات على ضربيْن: معدوم، وموجود. فالموجود هو الشيء الثابت الكائن... والمعدوم مُنْتَفٍ ليس بشيء » (ص ١٥).

ويقسم المعدوم أقساماً:

١ ــ « فمنه معدوم لم يوجد قط، ولا يصح أن يوجد، وهو المحال الممتنع الذي ليس بشيء، وهو القول المتناقض: نحو اجتماع الضدّين، وكون الجسم في مكانين، وما جرى مجرى ذلك. فهذا مما لم يوجد قط، ولا يصحّ أن يوجد أبداً.

٢ ــ ومنه معدوم لم يوجد قط ولا يوجد أبداً، وهو مما يصحّ ويمكن أن يوجد، نحو ما علم الله أنه لا يكون من مقدرواته وأخبر أنه لا يكون ــ من نحو رده أهل المعاد إلى الدنيا، وخلق مثل العالم، وأمثال ذلك مما علم وأخبر أنه لا يفعله، وإن كان مما يصحّ فعله تعالى له.

٣ ــ ومنه معلوم معدوم في وقتنا هذا وسيوجد فيما بعد ــ نحو الحشر والنشر، والجزاء والثواب والعقاب، وقيام الساعة، وأمثال ذلك مما أخبر الله تعالى أنه سيفعله وعلم أنه سيوجد.

٤ ــ ومعلوم آخر، هو معدوم في وقتنا هذا، وقد كان موجوداً قبل ذلك ــ نحو ما كان وتقضَّى من أحوالنا وتصرُّفنا، من كلامنا

وقيامنا وقعودنا، الذي كان في أمس يومنا وتقضَّى ومضى.

٥ ــ ومعلوم آخر معدوم، يمكن عندنا أن يكون، ويمكن أن لا يكون، ولا يدرى أيكون أم لا يكون، نحو ما يقدر الله تعالى عليه مما لا نعلم نحن، أيفعله، أم لا يفعله ــ نحو تحرك الساكن من الأجسام، وتسكين المتحرك منها، وأمثال ذلك » (ص ١٥ ــ ١٦).

فالمعدوم على هذا ينقسم إلى خمسة أنواع:

١ ــ المتناقض؛

٢ ــ غير الموجود حالياً وسيوجد فيما بعد؛

٣ ــ غير الموجود فيما مضى وفي المستقبل، لكن يصح أن يوجد؛

٤ ــ الماضي أي ما كان ولم يَعُدْ بَعْدُ؛

٥ ــ الممكن Contingent.

أما **الموجودات** فعلى ضربيْن: قديم لم يزل، ومحدث لوجوده أول. والقديم هو المتقدم في الوجود على غيره، ويشمل ما لم يزل، وما هو مستفتح في الوجود. إذ القديم إما أن يقال بالنسبة إلى لاحق، أو إلى غير غاية. والأول موقت، والثاني غير موقت. ــ والمُحْدَث هو الموجود عن عدم.

والمحدثات ثلاثة أقسام: جسم، وجوهر، وعَرَض. فالجسم هو المؤلف؛ والجوهر هو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضاً واحداً، والعرض هو ما لا يصح بقاؤه، وهو يعرض في الجوهر والجسم. والدليل على إثبات الأعراض تحرُّك الجسم بعد سكونه، وسكونه بعد حركته. وذلك يكون إما لنفسه أو لعلة. فإن كان متحركاً لنفسه، لم يجز أن يسكن. أما إذا تحرك بعد سكون فلا بد أن يكون ذلك لعلة هي التي حركته. والأعراض هي مثل: الألوان، والطعوم،

والأراييح، والتأليف (التركيب)، والحياة، والموت، والعلم والجهل، والقدرة والعجز، وغير ذلك من ضروبها.

إثبات وجود الله

وهذه المقدمات تهدف إلى إثبات وجود الله، وذلك ببيان أن الموجودات من أجسام وجواهر وأعراض هي مُحْدَثة، فتحتاج إلى مُحْدِث، هو الله.

وللتمهيد للدليل على وجود الله يقرر أولاً أن جميع العالم: العلوي والسفلي ــ لا يخرج عن هذيْن الجنسيْن، أي الجواهر والأعراض. وهو مُحْدَثٌ بأسره، وذلك لأن « « الأعراض حوادث، والدليل على حدوثها هو بطلان الحركة عند مجيء السكون، لأنها لو لم تبطل عند مجيء السكون لكانا موجودين في الجسم معاً، ولوجب لذلك أن يكون متحركاً ساكناً معاً ــ وذلك مما يعلم فساده ضرورةً. » (ص ٢٢).

كذلك الأجسام حادثة، والدليل على حدوثها « أنها لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها، وما لم يسبق المحدث هو مُحْدَث مثله، إذ لا يخلو إما أن يكون موجوداً معه، أو بعده، وكلا الأمرين يوجب حدوثه. « والدليل على أن الجسم لا يجوز أن يسبق الحوادث أنّا نعلم باضطرار أنه متى كان موجوداً فلا يخلو من أن يكون مُتماسَّ الأبعاض مجتمعاً، أو متبايناً مفترقاً، لأنه ليس بين أن تكون أجزاؤه متماسةً أو متباينةً ــ منزلةٌ ثالثة. فوجب ألا يصح أن يسبق الحوادث. وما لم يسبق الحوادث فواجبٌ كونه محدثاً، إذ كان لا بد أن يكون إنما وجِد مع وجودها أو بعدها. وأيّ الأمرين ثبت، وجب به القضاءُ على حدوث الأجسام. » (ص ٢٢ ــ ٢٣) أي الحكم بحدوث الأجسام.

ويمكن تلخيص هذه المقدمة هكذا:

العالم كله محدث لأنه مؤلَّف من جواهر وأعراض، والأعــراض حــوادث، لــبطلان الحركة عند مجيء السكون،

والأجسام حادثة لأنها لا تسبق الحوادث ولم توجد قبلها، وما لا يسبق المحــدث هــو محدث مثله؛

والجسم لا يجوز أن يسبق الحوادث لأنه متى وجد فهو بحالٍ ما

وما لم يسبق الحوادث فمن الضروري أنه مُحْدَث، إذ يوجد مع وجودها أو بعدها.

إذن العالم بأسره مُحْدَث.

إثبات الصانع

وكل ما هو مُحْدَث فله مُحْدِث بالضرورة، فالكتابة لا بد لها من كاتب، والصورة لا بد لها من مُصوِّر، والبناء لا بد له من بانٍ، وهكذا. « فوجب أن تكون صور العــالم وحركــات الفلك متعلقةً بصانعٍ صنعها، إذ كانت ألطفَ وأعجب صنعاً من سائر ما يتعذر وجوده لا مــن صانع من الحركات والتصويرات » (ص ٢٣).

ودليل آخر هو « علمنا بتقدم بعض الحوادث على بعض وتأخر بعضها عــن بعــض، مع العلم بتجانسها. ولا يجوز أن يكون المتقدم منها متقدماً لنفسه وجنسه، لأنه لو تقدّم لنفســه لوجب تقدُّم كل ما هو من جنسه. وكذلك لو تأخر المتأخر منها لنفسه وجنسه، لم يكن المتقــدم منها

بالتقدم أولى منه بالتأخر. وفي العلم بأن المتقدم من المتماثلات لم يكن بالتقدم أولى منه بالتأخر ــ دليلٌ على أن له مُقدِّماً قدمه وجعله في الوجود مقصوراً على مشيئته » (ص ٢٣).

فالدليل الأول يقوم على فكرة الصُّنع، والثاني على فكرة وجود نظام وترتيب في الموجودات، ولا يمكن أن يقع ترتيبٌ ونظام بين أمور متجانسة إلا بمُرتبٍ ومـنَظِّمٍ. وإثبات وجود الله على أساس فكرة وجود نظام في العالم هو البرهان الرابع عند القديس توما الأكويني[1] الذي عاش بعد الباقلاني بأكثر من قرنين.

ودليل ثالث هو أن لكل شيء شكلاً معيناً مخصوصاً؛ بحيث لا يمكن أن يجتمع في الشيء الواحد أشكال متضادة. ولا يمكن أن يكون هذا كذلك إلاَّ بمؤلّف ألف شكل الشيء وقصد كونه كذلك.

ودليل رابع أن الحيّ كان في البدء مواتاً، فكيف يصير حيّاً بغير حيّ قادر!

صانع المحدثات لا يشبهها

« ولا يجوز أن يكون صانع المحدثات مشبهاً لها؛ لأنه لو أشبهها لكان لا يخلو أن يشبهها في الجنس، أو في الصورة. ولو أشبهها في الجنس لكان مُحْدَثاً كهي، ولكانت قديمة كما أنه قديم، لأن المشتبهين هما ما سدّ أحدهما مسدَّ صاحبه وناب منابه. ودليل ذلك أن السواديْن المشتبهيْن يسدان

١ راجع كتابنا: « فلسفة العصور الوسطى »، ص ١٥١ ــ ص ١٥٢. القاهرة، ١٩٦٠.

في المنظر مسداً واحداً، وكذلك البياضان والتأليفان. ولو أشبهها في الصورة والتأليف، لم يكن شيئاً واحداً، ولوجب أن يكون له مصوّر جامع ــ لأن الصورة لا تقع إلاَّ مــن مُصــوِّر، لمــا قدمناه من قبل ــ ولوجب أن يكون من جنس الجواهر المتماسّة، وأن يكون مُحدثاً كهي، وذلك محال.

« ولا يجوز أن يكون فاعل المحدثات مُحدَثاً، بل يجب أن يكون قديماً. والدليل علــى ذلك أنه لو كان مُحْدَثاً لاحتاج إلى مُحدِث، لأن غيره من الحوادث إنما احتاج إلى مُحْدِث مــن حيث كان مُحْدَثاً. وكذلك القول في مُحدِثه ــ إن كان محدَثاً ــ في وجوب حاجته إلى مُحْــدِث آخر. وذلك محال، لأنه كان يستحيل وجود شيء من الحوادث، إذ كان وجوده مشروطاً بوجود ما لا غاية له من الحوادث شيئاً قبل شيء. وهذا هو الدليل على إبطال قول مَنْ زعم من أهــل الدهر أن الحوادث لا أول لوجودها » (ص ٢٤ ــ ٢٥).

والكلام هنا هو في إبطال التسلسل إلى غير نهاية في المحدثات، لأن ذلك يؤدي إلــى استحالة وجود شيء من الحوادث، على أساس أن اللامتنــاهي لا يمكــن قطعــه وعبــوره. والبرهان هنا مستمد من آراء الفلاسفة المسلمين.

صانع العالم واحد

والبرهان الذي يسوقه الباقلاني هنا هو بعينه ما قاله الأشعري، ويرجع في الأصل إلى الآية القرآنية: « لو كان فيهما آلهة إلاَّ الله لفَسدتا » (الأنبياء ٢٢)، والآية: «... وما كان معــه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعضٍ » (المؤمنون ٩١). وهو

دليل التمانع المشهور. وخلاصته بلغة الباقلاني: « أن الاثنين يصحّ أن يختلفا ويريد أحـــدهما ضدّ مراد الآخر. فلو اختلفا وأراد أحدهما إحياء جسمٍ وأراد الآخر إماتته، لوجب أن يلحقهمـــا العجز أو واحداً منهما، لأنه محالٌ أن يتم ما يريدون جميعاً لتضاد مراديهمـــا. فوجـــب أن لا يتما، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر، فيلحق من لم يتم مرادُه ــ العجزُ، لا يجـــوز أن يكـــون عاجزاً » (ص ٢٥).

صفـــات الله

١ ــ حي

لأنه فاعل عالم قادر، والفاعل العالم القادر لا يكون إلاَّ حياً.

٢ ــ عالم

والدليل على ذلك وجود الأفعال المحكمات منه، لأن الأفعال المحكمات لا تقع منّا على ترتيب ونظام إلاَّ من عالم، وأفعال الله أدق وأحكم؛ لذا فهي أولى بأن تدل على أنه عالِم.

٣ ــ مريد

والدليل على ذلك وجود الأفعال منه وتقدم بعضها على بعض فـــي الوجـــود، وتـــأخر بعضها عن بعضها في الوجود.

٤ ـــ سميع، بصير، متكلم

لأنه حي، « والحي يصح أن يكون سميعاً بصيراً متكلماً. ومتى عري من هذه الأوصاف ـــ مع صحّة وصفة بها ـــ فلا بد من أن يكون موصوفاً بأضدادها من الخرس والسكوت والعمى والصمم. وكل هذه الأمورِ آفات قد اتفق على أنها تدل على حدث الموصوف بها. فلم يجز وصفُ القديم بشيء منها. فوجب أن يكون سميعاً بصيراً متكلماً » (ص ٢٦ ـــ ٢٧).

٥ ـــ غضبان، راض

يرى الباقلاني أنه يجوز وصف الله بذلك، و« غضبه على من غضب عليه ورضاه عمّن رضي عنه هما إرادته لإثابة المرضيّ عنه، وعقوبة المغضوب عليه، لا غير ذلك » (ص ٢٧)

الصانع لم يزل حياً عالماً قادراً سميعاً بصيراً
متكلماً مريداً، كما أنه اليوم موصوف بذلك

« لأنه لو كان، فيما لم يزل، غير حيّ ولا عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا متكلم ولا مريد، لكان لم يزل ميتاً عاجزاً أخرس ساكناً ـــ تعالى عن ذلك علواً كبيراً. ولو كان لم يزل موصوفاً بالموت، الذي يضادّ الحياة والعلم والقدرة، لكن إنما يوصف بذلك: لنفسه، أو لعلة قديمة. ولو كان لنفسه كذلك، لاستحال أن يحيا ما دامت نفسه كائنة. وكذلك لو كان... لعلة قديمة، لاستحال أن يحيا اليوم لاستحالة عدم موته القديم ـــ لأن القديم لا يجوز عدمه. ولو استحال ذلك، لاستحال أن يفعل ويوجد منه ما يدل على أنه اليوم حيٌّ قادر. وفي صحّة ذلك منه ووجودِه ـــ دليل على أنه لم يزل حياً. كذلك لو كان لم

يزل حياً، وهو غير متكلم ولا سميع ولا بصير ولا مريد ولا عالم ولا قادر، لوجب أن يوصف بأضداد هذه الصفات في أزله: من الخرس والسكوت والصمم والعمى والاستكراه والسهو والجهل والعجز — تعالى عن ذلك أجمع! ولو كان لم يزل موصوفاً بهذه الأوصاف — لنفسه أو لمعنى قديم — لاستحال أن يخرج اليوم عنها لما وصفنا من استحالة عدم القديم، ولَوَجب أن يكون في وقتنا هذا غير حيّ ولا عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير. وذلك خلاف إجماع المسلمين » (ص ٢٨ — ٢٩).

ويعود الباقلاني في « التمهيد » (ص ١٩٧ — ١٩٩) إلى الكلام على صفات الله هذه بما لا يخرج عما قاله في هذه الفصول الأُول من الكتاب (ص ٢٦ — ٢٩). والفارق بين العرضيْن هو أن الباقلاني في العرض الأول (ص ٢٦ — ٢٩) يتكلم خصوصاً على الصفات بصيغة اسم الفاعل (حي، قادر، عالم، مريد، الخ)، وفي العرض الثاني يتكلم خصوصاً على الصفات بصيغة المصدر (حياة، قدرة، علم، إرادة، الخ)، لأنه يريد أن يدخل من ذلك إلى الكلام في وجود هذه الصفات: هل هي عين الذات، أو منفصلة عن الذات — ولهذا نراه يتبع هذا العرض الثاني بالكلام على « الأحوال » عند أبي هاشم. فإذن هذا العرض الثاني مدخل إلى الرد على المعتزلة في بيانهم لأحوال وجود صفات الله، ولم يجد غضاضة في تكرار بعض ما قاله في مستهل الكتاب.

العلاقة بين الصفات والذات

والباقلاني يتناول هذه المسألة تفصيلاً، ويتعرض في ثنايا ذلك لأبحاث لغوية طريفة.

فهو يعقد باباً للكلام « في معنى الصفة، وهل هي الوصف، أم معنى سواه » (ص ٢١٣ ــ ٢٢٤)؛ يبدؤه بأن يعرّف الصفة بأنها: « الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له، ويُكسبه الوصف الذي هو النعت الذي يصدر عن الصفة. فإن كانت مما يوجد تارة ويُعدَم أخرى، غيرت حكم الموصوف وصيرته عند وجودها على حكمٍ لم يكن عليه عند عدمها، وذلك: كالسواد والبياض والإرداة والكراهة والعلم والجهل والقدرة والعجز، وما جرى مجرى ذلك مما يتغير به الموصوف إذا وُجد به ويُكسبه حكماً لم يكن عليه. وإن كانت الصفة لازمةً كان حكمها أن تُكْسِب مَنْ وُجِدَتْ به حكماً يخالف حكم من ليست له تلك الصفة، وذلك نحو حياة الباري سبحانه وعلمه وقدرته وكلامه وإرادته، وما عدا ذلك من صفاته الثابتة الموجِبة له مفارقة من ليس على هذه الصفات، وإن لم يتغير القديم سبحانه بوجودها به عن حالةٍ كان عليها، إذ كانت لم تزل موجودة، ولم يكن قط سبحانه موجوداً وليس بذي حياة ولا علم ولا قدرة ولا سمع ولا بصر، ثم وُجدت هذه الصفات بعد أن لم تكن له. ولا يجوز أيضاً أن يوجد وقتاً ما وليس له هذه الصفات، إذ كان العدم عليها مستحيلاً. وإنما يتغير بوجود الصفات من لم تكن له من قبل، ومن جاز أن يفارقه الصفات ــ والله سبحانه يتعالى عن ذلك » (ص ٢١٣ ــ ٢١٤).

ويعرّف الوصف بأنه « قول الوصف ــ لله تعالى ولغيره ــ بأنه عالم حيّ قادر منعم متفضل. وهذا الوصف، الذي هو كلامٌ مسموع أو عبارة عنه، غيرُ الصفة القائمة بالله تعالى التي لوجودها به يكون عالماً وقادراً ومريداً. وكذلك قولنا: « زيد حيّ عالم قادر » إنما هو وصف لزيد وخبرٌ عن كونه على ما اقتضاه وجودُ الصفات به. وهو قولٌ يمكن أن يدخله الصدق والكذب. وعلم زيد وقدرته هما صفتان له موجودتان بذاته يصدر الوصفُ والاسمُ عنهما، ولا يمكن دخول الصدق

والكذب فيهما » (ص ٢١٤ ــ ٢١٥).

فالوصف غير الصفة، من حيث أن الوصف قول، أي قضية، تحتمل الصدق والكذب، أما الصفة فاسم مفرد، وبالتالي لا يحتمل الصدق والكذب. لكن « كل وصف صفة، وليس صفة وصفاً » (ص ٢١٦، س ٢١ ــ س ٢٢).

ووصف الله لنفسه بصفات ذاته هو صفات الذات. أما وصفه لنفسه بصفات أفعاله فهو غير صفاته، لأن هذه الصفات هي أفعال الله تعالى، وهي محدثات، ومن صفات أفعاله.

وصفات الذات هي غير صفات الأفعال.

أما المعتزلة فإنهم ــ حسبما يقول الباقلاني ــ يرون أن الصفة ليست بمعنى أكثر من الوصف الذي هو قول القائل وإخبار المخبر عمّن أخبر عنه بأنه عالم قادر. وتفخّموا القول بأن الله تعالى كان في أزله بلا صفة ولا اسم من أسمائه وصفاته العليا. قالوا: لأنه لا يجوز أن يكون في القِدم واصفاً لنفسه ــ لاعتقادهم خلق كلامه ــ ولا يجوز أن يكون معه في القِدم واصفاً لنفسه ــ لاعتقادهم خلق كلامه ــ ولا يجوز أن يكون معه في القِدم واصفٌ له مخبر عمّا هو عليه. فوجب أنه لا صفة لله سبحانه قبل أن يخلق خلقه، وأن الخلق هم الذين يجعلون لله الأسماء والصفات، لأنهم هم الخالقون لأقوالهم التي هي صفات الله سبحانه وأسماؤه. ولأنهم أيضاً يزعمون أن الاسم هو التسمية، وهو قول المُسَمّي لله تعالى، وأن الله سبحانه كان، قبل خلق كلّ مَنْ كلّمه وأمره نهاه، بلا اسم ولا صفة. فلما أوجد العباد خلقوا له الأسماء والصفات » (ص ٢١٧).

وهذه النظرية ــ لو صحّت نسبتها إلى المعتزلة ــ طريفة وتحتاج إلى مزيد من التفصيل. والمسألة هنا دينية لاهوتية؛ وليست لغوية. وهي تدل على المدى الذي وصل إليه المعتزلة في تجريدهم لماهية الألوهية. ولولا أن كتب المعتزلة الباقية لا تشير إلى هذه النظرية، لأمكن التوسّع في بيانها والأسباب التي دعتهم إلى اعتناقها.

الاسم والمسمى

وقد ربط الباقلاني بهذه المسألة مسألة أخرى هي مسألة الاسم والمسمى، وهل هما شيء واحد أو هما مختلفان. ومن رأي « أهل الحق » ـــ ويقصد بهم أهل السنة والجماعة، أو الأشاعرة ـــ أن الاسم هو المُسَمّى نفسه أو صفة متعلقة به، وأنه غير التسمية. أما المعتزلة ـــ ومن وافقهم ـــ فقالوا إن الاسم غير المسمى وأنه قول المسمِّي وتسميته ما سماه.

ويستند الباقلاني في تأييد مذهب أهل السنة، أي مذهبه، إلى ما يقوله أهل اللغة من أمثال أبي عبيدة وغيره من أن الاسم هو المسمى نفسه؛ واستشهد ببعض الآيات مثل قوله تعالى: « ما تعبدون من دونه إلاّ أسماءً سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان » (سورة يوسف: ٤٠) فأخبر تعالى أنهم يعبدون أسماء، وهم إنما عبدوا الأشخاص، لا القول الذي هو التسمية، وكذلك قوله تعالى: « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه » (الأنعام: ١٢١) ـــ أي مما لم يذكر الله عليه؛ وكذلك قوله: « سبِّح اسم ربك الأعلى » (سورة الأعلى: ١) أي سبِّح ربك الأعلى. « وكل هذا يؤيد أن كثيراً أن كثيراً من الأسماء هي المُسَمّيات. وأن الاسم ليس من التسمية في شيء » (ص ٢٣٠).

أسماء الله

ويقسّم بعد ذلك أسماء الله تعالى على ضربيْن: ضرب منها هو هو تعالى، إذ كان اسماً عائداً إلى ذاته، مثل كونه: موجوداً، وشيئاً،

وقديماً، وذاتاً، وواحداً، وغيراً لما غاير وخلافاً لما خالف، وأمثال ذلك من الأسماء المراجعة إلى ذاته تعالى. والضرب الآخر اسم هو لله تعالى « وهو الصفة الحاصلة له. وهي على ضربين: إما أن تكون صفة ذاتٍ، أو صفة فعل. فإن كانت صفة ذات ــ كقولنا « عالم » الراجع إلى العلم، و« قادر » و« حي » وما جرى مجرى ذلك ــ فهي أسماء له؛ ولا يقال هي غيره، لاستحالة مفارقتها له على بعض وجوه المفارقات الموجبة للغيرية. وما كان من أسمائه راجعاً إلى إثبات صفة من صفات فعله ــ ككونه عدلاً ومحسناً ومتفضلاً ومحيياً ومميتاً ــ فهي غيره، لأنه قد كان موجوداً متقدماً عليها ومع عدمها. غير أن تسميته ــ سبحانه! ــ لنفسه ترجع إلى إثبات صفةٍ لنفسه. وصفات ذاته غير مختلفة، لا يقال هي لله، ولا يقال هي غيره، لأن تسميته هي قوله، وكلامه من صفات نفسه كسائر صفاته الذاتية، فوجب أن يقال إنها كلامٌ له فقط » (ص ٢٣٠ ــ ٢٣١).

ومعنى هذا أن الباقلاني يرى أن الاسم هو المسمى، وأنه غير التسمية. وبهذا رد على من اعترض بأنه لو كان الاسم هو المسمى لكان من قال « نار » احترق فوره، ومن قال « زيد » وجِد زيد في فيه، لأن اسم النار واسم زيد في فيه. يقول إن هذا « من كلام العامة وتعلق الأغبياء، لأن القول « نار » والقول « زيد » الموجودين في الفم ليس باسم زيد واسم النار، وإنما هو تسمية ودلالة على الاسم » (ص ٢٣٢).

ويترتب على رأي الباقلاني هذا أنه لا توجد أسماء مشتركة بين الله وخلقه، « لأن أسماءه هي نفسه أو صفة تتعلق بنفسه، ونفسه تعالى وصفات نفسه لا يجوز أن تكون مشتركة بينه وبين خلقه. إلا أن التسمية التي تُجرى عليه، التي تدل بها على اسمه، يجوز أن يجري بعضها على خلقه ليدل بها على أن للخلق أسماءً هي هم أو أوصافٌ تعلقت بهم ــ

نحو القول بأن الله حيّ عالم قادر سميع بصير متكلم مريد وخـالق ورازق وعـادل. ومنهـا تسميات لا يجوز أن تجرى إلاَّ على الله سبحانه، مثل قولنـا الله، الـرحمن، الإلـه، الخـالق، المبدع، وما جرى مجرى ذلك مما لا يجوز إجراؤه على الخلق » (ص ٢٣٣).

وهكذا يتخلص الباقلاني دائماً من الاعتراضات بالتفرقة بين الاسم والتسمية، وفهم هذه بما يفهم الآخرون به « الاسم ». فهنا إذن مماحكة لفظية أكثر منها حقيقية.

صفات الذات وصفات الأفعال

صفات الذات هي التي لم يزل الله ولا يزال موصوفاً بهـا، وهـي: الحيـاة، والعلـم، والقدرة، والسمع، والبصر، والإرادة، والبقاء، والوجه والعينان واليدان، والغضب والرضـا ــ أي السخط أو الإيثار، وإدراكه تعالى لكل جنسٍ يدركه الخلق من الطعوم والروائح والحـرارة والبرودة وغير ذلك من المدركات.

وصفات الفعل وهي الدالة على أفعاله تعالى، وهي: الخلق، الرزق، العدل، الإحسـان، التفضل، الإنعام، الثواب، العقاب، الحشر والنشر ــ وكل صفة كان موجوداً قبل فعله لها.

ولا يجوّز الباقلاني أن يقال إن الله في كل مكان؛ « بل هو مستوٍ على العـرش، كمـا خبر في كتابه فقال: « الرحمن على العرش استوى » (طه: ٥)، وقال تعالى: « إليـه يصـعد الطيبُ والعمل الصالح يرفعه » (فاطر: ١٠)، وقال: « أأمنتم مَنْ في السماء أن يخسـف بكـم الأرضَ » (الملك: ١٦). ولو كان في كل مكان، لكان في

جوف الإنسان وفمه وفي الحشوش والمواضع التي يُرغَب عن ذكرها ــ تعالى في ذلك! ولوجب أن يزيد بزيادة الأماكن إذا خلق منها ما لم يكن خلقه، وينقص بنقصانها إذا بطل منها ما كان؛ ولصح أن يُرغَب إليه إلى نحو الأرض وإلى وراء ظهورنا وعن أيماننا وشمائلنا. وهذا ما قد أجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائله » (ص ٢٦٠).

لكنه يقرر أن لله وجهاً ويدين، مستنداً في ذلك إلى قوله تعالى: « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » (الرحمن: ٢٧) وقوله: « ما مَنَعك أن تسجد لما خَلَقْتُ بيديّ؟ » (سورة ص: ٧٥). ويرد على المتأولين لذلك أن اليد معناها القدرة أو النعمة.

جواز رؤية الله تعالى بالأبصار

ويقرر جواز رؤية الله بالأبصار. « والحجة على ذلك أنه موجود ــ تعالى! والشيء إنما يصحُّ أن يُرى من حيث كان موجوداً، إذ كان لا يرى لجنسه، لأنّا لا نرى الأجناس المختلفة؛ ولا يرى لحدوثه، إذ قد نرى الشيء في حالٍ لا يصح أن يحدث فيها، ولا لحدوث معنى فيه، إذ قد ترى الأعراض التي لا تحدث فيها المعاني. » (ص ٢٦٦).

ويستند في جواز ذلك إلى الآية في قوله تعالى مخبراً عن موسى: « رَبِّ أرِني أنْظُر إليك » (الأعراف: ١٤٣). ويستدل على وجوب رؤيته لا محالة في الآخرة بقوله تعالى « وجوه يومئذٍ ناضرةٌ إلى ربها ناظرة » (القيامة ٢٢ ــ ٢٣). ويرد على الاعتراضات الواردة على هذا التفسير الحرفي، ويطيل في هذه المسألة كثيراً، مما يدل على أنها كانت تشغل بال المتكلمين كثيراً في عصره (راجع « التمهيد »،

ص ٢٦٦ ــ ٢٧٩)، ولا حاجة بنا إلى مزيد القول فيها، لأننا تعرضنا لها مراراً مــن قبــل[١]، ولا تخرج حجج الباقلاني عن حجج أسلافه ممن ردوا على المعتزلة في هذه المسألة.

إرادة الله شاملة

وإرادة الله شاملة للطاعات والمعاصي وسائر الحوادث، ويستشهد الباقلاني على ذلــك بالآيات: « فعّال لما يريد » (هود ١٠٧)، « ولو شاء الله ما فعلوه » (الأنعام: ١٣٧)، « ولــو شاء ربُّك لآمن مَنْ في الأرض كلهم جميعاً » (يونس: ٩٩). ويستدل على ذلك أيضاً بأنه « لو كان في سلطانه منها ما ليس بمريدٍ لكونه، للحقه العجز والتقصير عن بلوغ المراد. وكذلك لو أراد منها ما لم يكن... لدلّ ذلك على عجزه وتقصيره وتعذر الأشياء عليه » (ص ٢٨١).

فإن قيل: « كيف يكون آمراً بما لا يريده ويكون بذلك حكيماً؟ قيل لهم: هذا ممــا ورد به القرآن، واتفق عليه سلف الأمة، لأن الله تعالى أمر إبراهيم بذبح اسماعيل، عليهما الســلام، ولم يرد ذلك منه، بل نهاه عنه بعد أمره به وفداه مما أمره بفعله من ذبحه. ولو كان قد فعــل الذبح، لم يكن لافتدائه معنى. ولو كان إنما أمره بالإضجاع وإمرار السكين فقط دون الذبح، لم يكن ذلك امتحاناً منه ولم يكن لقوله: « إن هذا لهو البلاء المبين » (الصافَّات: ١٠٦) معنــى، ولا كان لافتدائه من إضجاع ــ قد وقع معنى. وكذلك لو ذبحه ثم التحم، لم يكن للفداء معنــى ولا لبلائه معنى. وكذلك لو كان قد منعه من ذبحه بقلب صفحة عنقه نحاساً، على مــا يقولــه بعض جُهَّالهم، لكان

---

١ راجع ص ٥٤٨ ــ ٥٥٤.

عندهم بذلك سفيهاً ومكلِّفاً للفعل مع العجز عنه والمنع منه ــ وذلك عندهم باطل » (ص ٢٨٢ ــ ٢٨٣).

الاستطاعة والكسب

الإنسان مستطيع للكسب، « لأن الإنسان يعرف من نفسه فرقاً بين قيامه وقعوده وكلامه إذا كان واقعاً بحسب اختياره وقصده، وبين ما يضطر إليه مما لا قدرة له عليه، (بسبب) من الزمانة والمرض والحركة من الفالج وغير ذلك: وليس يفترق الشيئان في ذلك لجنسهما، ولا للعلم بهما، ولا لاختلاف محلهما، ولا للإرادة لأحدهما. فوجب أن يحصل مع كسبه على هذه الصفة، لكونه قادراً عليه » (ص ٢٨٦).

وهو يكتسب ذلك بقدرة تحدث له.

وهو لا يستطيع الفعل قبل اكتسابه، بل في حال اكتسابه، ولا يجوز أن يقدر عليه قبل ذلك. ويدل على ذلك أمور: « منها أن القدرة على الكسب عَرَضٌ لا يصحَّ أن يبقى. فلو وجد الفعل في ثاني حال حدوثها، وهي معدومة في تلك الحال، لكان قد وجد بقدرة معدومة قد كانت وفنيت. ولو جاز ذلك، لجاز وقوع الإحراق بحرارة معدومة كانت وفنيت، والبطش بيد معدومة ــ وذلك أجمعُ محالٌ باتفاقٍ. ولأن الإنسان لو كان يستطيع أن يفعل الفعل قبل كونه، لكان في حال اكتسابه له مستغنياً عن ربه وغير محتاج إليه في أن يُعينه على الفعل. ولو جاز أن يستغني عن معونة الله في حال الفعل، لكان بالاستغناء عنه ــ إذا لم يكن فاعلاً ــ أولى. وذلك محالٌ باتفاق. فوجب أن **الاستطاعة مع الفعل للفعل** » (٢٨٧). والسبب في أن القدرة لا يجوز أن تبقى

إلى حين وجود الفعل هو أنه لو جاز بقاؤها لكانت إنما تبقى لنفسها، أو لعلّة. فإن بقيت لنفسها لبقيت في حال حدوثها، وهذا محال. ولو بقيت لعلة، لوجب أن تقوم بها العلل، وذلك يوجب أن تكون جسماً أو جوهراً، وليس عرضاً، وهذا فاسد.

* * *

أما الكسب فيعرفه الباقلاني بأنه « تصرُّفٌ في الفعل بقدرةٍ تقارنه في محله فتجعله بخلاف صفة الضرورة، من حركة الفالج وغيرها. وكل ذي حِسّ سليم يفرق بين حركة يده على طريق الاختيار وبين حركة الارتعاش من الفالج؛ وبين اختيار المشي والإقبال والادبار وبين الجر والسحب والدفع. وهذه الصفة المعقولة للفعل حِسّاً هي معنى كونه كسباً » (٣٠٧ ــ ٣٠٨).

ويؤكد الباقلاني نظرية الكسب هذه، ويرد على شُبَه الخصوم، وهم هنا المعتزلة:

١ ــ الشبهة الأولى: لو كانت أفعالنا خلقاً من الله، لكانت مقدورة لنا وله. ولو كان ذلك كذلك لجاز أن نفعلها نحن ويتركها هو، أو نتركها نحن ويفعلها هو، فيكون الشيء الواحد مفعولاً ومتروكاً معاً.

ويرد الباقلاني على هذه الشبهة قائلاً إن هذا القول باطل، لأن الإنسان لا يقدر على الفعل إلاَّ في حال وجوده، فلا يجوز أن يتركه في حال وجوده. ولا يجوز أن يتركه الله في تلك الحال لأنه هو الموجد لعينه دون العبد الذي يكسبه، فلو تركه لم يكن موجوداً.

وفي رد الباقلاني مصادرة على المطلوب، لأنه يفترض أن الموجد للفعل هو الله؛ وهو ما لا يسلم له به الخصم، وإلا لما كان ثم وجه للاختلاف.

٢ ــ الشبهة الثانية: قال الخصوم إن الدليل على أن أفعالنا خلقٌ لنا

كونها تقع بحسب قصودنا وإرادتنا وامتناعنا منها إذا شئنا.

ويرد الباقلاني قائلاً: « ما أنكرتم أن يكون الله هو الخالق لها والخالق لقصودكم إليها، وهو التارك لخلقها في حال انصرافكم عنها وإعراضكم عن القصد إلى اكتسابها؟ » (ص ٣٠٧).

٣ ــ الشبهة الثالثة: الدليل على أن أفعالنا ليست مخلوقة لله هو أنه لو كان هو الخالق لها، لم يصح أمره بها ونهيه عن بعضها، وإثابته على الحَسَن الجميل منها، وعقابه على القبيح من جملتها.

ورد الباقلاني هنا في غاية الضعف. فهو يقول: « لم قلتم ذلك؟ فلا يجدون في ذلك وجهاً » وهذا رد غريب منه. ويضيف: « ثم يقال لهم: ما أنكرتم أن لا يكون الله تعالى آمراً لأحد من خلقه بخلق شيء من الأفعال، ولا ناهياً له عن ذلك، ولا مثيباً لأحدٍ على أن خَلَق شيئاً، ولا معاقباً له على ذلك، لأن الخلق مستحيل من العبد، وأن يكون إنما أمر باكتساب ما خلقه ونهى عن ذلك وأثاب وعاقب وذمّ ومدح ووعد وتوعد ــ على أن اكتسب العبد ما نهى عنه وأمر به فقط؟ بل ما أنكرتم أن يكون إنما جعل هذه الأفعال علماً على إثابة من أحب إثابته، وعقاب من أحب عقابه فقط؟ » (ص ٣٠٧) ومحصل كلام الباقلاني هذا هو أن الله جعل هذه الأفعال علامة على إثابة من يحب الله إثابته، وعلى عقاب من يحب الله عقابه! ويبقى بعد هذا أن نسأل الباقلاني: وأي معنى بقي بعد هذا للإثابة أو العقاب؟ لن يكون لهما بعد هذا أيّ معنىً أو مدلول.

وهكذا نجد ردود الباقلاني متهافتة تماماً.

ونراه بعد ذلك يؤول الآيات التي يستخدمها القدرية في إثبات أن العباد يخلقون أفعالهم. وطريقته في التأويل تشبه طريقة خصومه في تأويل الآيات التي تؤذن بأن الله هو خالق أفعال العباد: تأويلات لفظية لغوية تتسع لها

اللغة العربية بمجازاتها واشتراك معاني الكثير من ألفاظها. ولا حاجة بنا إلى ايراد نماذج عنها، فلتراجع في « التمهيد » (ص ٣٠٩ ــ ٣١٩).

* * *

وينتهي الباقلاني إلى تأكيد أن الله خلق العصيان، وجعله على حسب قصده، ولكنه لم يقض به، أي لم يأمر به. ويوضح معاني القضاء:

١ ــ القضاء بمعنى الخلق، كما في قوله تعالى: « فقضاهن سبع سموات في يومين » (فصّلت ١٢).

٢ ــ القضاء بمعنى الإخبار والكتابة والاعلام، كما في قوله تعالى: « وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتُفْسِدُنّ في الأرض مرّتيْن » (الاسراء ٤) ـــ أي أعلمناهم ذلك وأخبرناهم به.

٣ ــ القضاء بمعنى الأمر، قال تعالى: « وقضى ربُّك ألا تعبدوا إلاَّ إياه » (الاسراء ٢٣) ــ أي أمر ربُّك.

٤ ــ القضاء بمعنى الحكم والالزام، وهو مأخوذ من قولهم: « قضى القاضي على فلان بكذا » ــ أي حكم عليه به وحتمه.

والله ــ كما يقول الباقلاني ــ قضى المعاصي وقدّرها على الوجهين الأول والثاني من هذه الوجوه الأربعة، لا على الوجهين الثالث والرابع وهو أن يكون فرضها وأمر بها وحتم على العباد أن يفعلوها. أي أنه قضى المعاصي بمعنى خلقها، وأخبر عنها، لكنه لم يأمر بها ولم يحتم على العباد أن يفعلوها.

وكان يترتب على هذا أن يرضى الباقلاني بقضاء الله وقدره، ولكنه يفرّق فيقول: « نرضى بقضاء الله الذي هو خلقه الذي أمرنا أن نريده ونرضاه. ولا نرضى من ذلك ما نهانا أن نرضى به، ولا نتقدم بين يديه ولا نعترض على حكمه. وجواب آخر وهو أننا نقول: إنّا نرضى

بقضاء الله في الجملة على كل حال. فإن قالوا: أفترضون الكفر والمعاصي التي هي من قضاء الله؟ قيل لهم: نحن نطلق الرضا بالقضاء في الجملة، ولا نطلقه في التفصيل لموضع الإبهام، كما يقول المسلمون كافةً على الجملة: « الأشياء لله »، ولا يقولون على التفصيل: « الولد لله، والصاحبة والزوجة والشريك له »، وكما نقول: « الخلق يفنون ويبيدون ويبطلون »، ولا نقول: « حجج الله تفنى وتبطل وتبيد » ـ في نظائر لهذا من القول الذي يُطلق من وجه، ويُمنع من وجه » (ص ٣٢٧).

وهكذا نرى تحرّج الباقلاني من إطلاق القول بالرضا بقضاء الله وقدره، لما يترتب على ذلك من الرضا بالكفر والمعاصي، وهو أمرٌ يلزمه ويلزم أصحابه من الأشاعرة.

ونرى نفس الحرج حينما يتعرض لمسألة الهدى والاضلال (« التمهيد »، ص ٣٣٥ ـ ٣٣٧) فيفسر هدى المؤمنين بأن الله يخلق هداهم وينور بالإيمان قلوبهم، أو يشرح صدورهم ويتولى توفيقهم وإعانتهم على الإيمان؛ ويفسر إضلال الله للكافرين بمعنى أنه يخلق ضلالهم قبيحاً فاسداً، أو يضلّهم بترك توفيقهم وتضييق صدورهم وإعدام قدرتهم على الاهتداء.

والله قادر على أن يفعل ما يجعل الناس جميعاً يؤمنون بدليل قوله تعالى: « ولو شاء ربُّك لآمَنَ مَنْ في الأرض كُلُّهم جميعاً » (يونس ٩٩).

التعديل والتجوير

واتساقاً مع مذهبه في إطلاق إرادة الله ومشيئته، يجوّز الباقلاني « أن يُؤلم الله تعالى الأطفالَ من غير عوضٍ، وأن يأمر بذبح الحيوان وإيلامه،

لا لنفع يصل إليهم، وأن يُسخّر بعض الحيوان لبعض، وأن يفعل العقاب الدائم علـــى الأجـــرام (ج جُرم = إثم، ذنب) المنقطعة، وأن يكلّف عباده ما لا يطيقون، وأن يخلق فيهم مـــا يعـــذبهم عليه، وغير ذلك من الأمور » وكل ذلك « عدلٌ من فعله، جائز مستحسنٌ في حكمتـــه » (ص ٣٤١). وهـــو يفسر ذلك بأن القبيح ليس عقليـــاً، بل الله هو الذي يبيح ويحظر، لا آمر عليه. « فلم يجب أن يقبح جميعُ ما ذكرناه من فعله قياساً على قبحه منا » (ص ٣٤٢).

الأرزاق

واتساقاً مع نفس المذهب، يرى الباقلاني أن الله « لما كان منفـــرداً بـــالخلق والإماتـــة والإحياء، كان منفرداً بتولي الأرزاق ». يدل على ذلك قوله تعالى: « الله الـــذي خلقكـــم ثـــم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم » (الروم ٤٠). والله يرزق الحلال والحرام. ومعنى كونه يـــرزق الحرام أنه « يجعله غذاءً للأبدان وقواماً للأجسام، لا على معنى التمليك والإباحة لتناوله، لأن ذلك مما قد أجمع المسلمون على خلافه. وهو تعالى رازق الحلال على الـــوجهيْن جميعـــاً » (ص ٣٢٨).

وقد سبق للأشعري أن تعرض في « الابانة » لمسألة الرزق الحرام، وقال إن الـــذين يقولون إنه ليس من الله إنما يقرون « بأن للخلق رازقين: أحدهما يـــرزق الحـــلال، والآخـــر يرزق الحرام، وإن الناس تنبت لحومهم وتشتد عظامهم والله غير رازق لهم ما اغتذوا به. وإذا قلتم إن الله لم يرزق الحرام لزمكم أن الله لم يُغذّه به ولا جعله قواماً لجسمه، وإن لحمه

وجسمه قام وعظمه اشتد بغير الله عز وجل وهو من رزقه الحرام. وهذا كفر عظيم[1] ».

ولكن الباقلاني لم يتعرض لمسألة: هل رزق كل إنسان محدد له من الله تحديداً سابقاً؟ على أن مذهبه في كون الرزق من الله يؤذن بهذا القول.

الأسعار

ويرى الباقلاني أن غلاء الأسعار ورخصها هو من فعل الله تعالى « الذي يخلق الرغائب في شرائه ويوفر الدواعي على احتكاره، لا لقلة ولا لكثرة؛ ولأنه طبع الخلق على حاجتهم إلى تناول الأغذية، التي لولا حاجتهم إليها لم يكترث بها ولا فكّر فيها. » (ص ٣٣٠). فلا توجد إذن أسباب اقتصادية: من عرض وطلب، أو وفرة ونُدرة، هي المؤثرة في رخص أسعار الحاجيات أو غلائها، لأن في ذلك قولاً بأن ثمة فاعلاً (هو هنا الأسباب الاقتصادية) غير الله. ويفسر ذلك بأن الله هو الذي يخلق الحاجات في الناس، فلو لم يخلقها لما حدث إقبال على ما يشبعها؛ ولو شاء لأبطل هذه الحاجات فتتوافر البضائع؛ أو زاد منها، فتقل ويزداد سعرها.

فإذا قيل له: لكن لو حاصر بعض السلاطين أهل حِصن أو بلد

---

١ الأشعري: « الابانة عن أصول الديانة »، ص ٥٩، القاهرة، ١٣٤٨ هـ.

وقطع الميرة عنهم، لغلت أسعارهم وقلّ ما في أيديهم، ولصلح أن يقال: « إن السلطان أغلى أسعارهم » ـ يرد على ذلك فيقول: « قد يقع الغلاء عند مثل هذا الحصار. ولكن يقال: « إن السلطان أغلى أسعارهم »: مجازاً واتساعاً، كما يقال: « قد أماتهم السلطان جوعاً وضراً وهزلاً » و« قد قتلهم بالحصار »؛ وهو في الحقيقة لم يفعل بهم موتاً ولا قتلاً، وإنما فعل أفعالاً أحدث الله عندها موتهم وهلاكهم، وإن نسب الموت والهلاك إلى السلطان مجازاً » (ص ٣٣٠).

فإن عادوا وقالوا: « يجب أن يكون الغلاء الحادث واقعاً عن فعل السلطان الذي أوقع الحصار، لأنه لو لم يفعله لم يقع الغلاء. » قيل لهم « ليس الأمر كما ظننتم، لأنهم لو لم يطبعوا طبعاً يحتاجون معه إلى المأكول والمشروب، لم يمسَّ أطعمتهم شيءٌ من الغلاء. فعُلِم أنه واقعٌ من فعل من طبعهم على الحاجة إلى الغذاء، ولولا طبعه لهم كذلك ما احتاجوا إليه ـ وهذا أولى وأحرى، ومع أنه (أي: ولو أنه) خَلَق الزهد فيهم عن الاغتذاء وايثار الموت، لما اشتروا ما عندهم، وإن قلّ، بقليل ولا كثير. وعلى أنه لو وجب أن يكون غلاء الأسعار من السلطان الذي يوقع الحصار، ويحمل الناس ويجبرهم على تسعير الطعام ـ ولأنه لو لم يفعل ذلك لم يقع الغلاء على قولهم ـ لوجب، إذا ماتوا جوعاً عند الحصار، أن يكون هو أماتهم وفعل موتهم. وإذا رفع ذلك عنهم وأمدّهم بالميرة فحيوا بأكل ما يحمله إليهم، (لوجب) أن يكون هو أحياهم. فدلّ ما وصفناه على أن جميع هذه الأسعار من الله تعالى » (ص ٣٣١).

الآجـــال

هل الآجال مقدرة؟ وهل المقتول يموت بآجله المحكوم له به، أم هـــو مقطـــوع عليـــه أجله؟

يضع الباقلاني هذا السؤال ويجيب بأنه يموت بأجله المقدور. والدليل على ذلك قولـــه عز وجل: « فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعةً ولا يستقدمون » (الأعـــراف: ٣٤). وأجـــل الموت هو وقت الموت، كما أن أجل الدّيْن هو وقت حلوله. وكل شيء وقت به شيء فهو أجل له. وأجل الإنسان هو الوقت الذي يعلم الله أنه يموت فيه لا محالة. وهو وقتٌ لا يجوز تـــأخير موته عنه، لا من حيث أنه ليس بمقدورٍ تأخيره. وأجل حياته هو مدة الزمان الذي علم الله عز وجل أنه يحيا إليه، لا تجوز الزيادة عليه ولا الانتقاص منه » (« التمهيد »، ص ٣٣٢).

وإذن فالأجل يطلق بمعنييْن:

١ ــ مدة عمر الإنسان.

٢ ــ وقت موته.

والمعتزلة، بما يروي الباقلاني نفسه، قال كثير منهم « إن المقتول مات بغيـــر أجلـــه الذي ضُرب له، وإنه لو لم يقتل لحيي. » ويرد عليهم الباقلاني فيقول: « وهذا غلـــط عنـــدنا، لأن المقتول لم يمت من أجل قتل غيره، بل من أجل ما فعله الله سبحانه من الموت الذي وُجـــد به. وليس يجوز أن يقال فيما لم يمت الإنسان من أجله: « لو لم يكن لحيي »، لأن القتل لـــيس بضدّ للحياة ولا بدل منها، فيقال له: « إنه لو لم يكن، لحيي المقتول »، ولأن في ذلك دفع مـــا تلوناه من التنزيل. وقد قال قوم منهم (أي من المعتزلة): يجوز أن يحيا لو لم يُقتل، ويجوز أن لا يحيا، وأن يكون ذلك الوقت وقت موته.

« فإن قال قائل: فهل كان جائزاً في قدرة الله تعالى أن يُبقي من أماته ابن عشرين سنة إلى ثلاثين سنة أو ما هو أكثر منها؟ قيل له: أجل، لو بقّاه لبقي. وإن كان لا يفعل ذلك، كان المعلوم عن حاله أنه يميته ابن عشرين سنة، ولن يجوز ترك فعل ما في المعلوم أنه يفعل، وإن كان مقدوراً تركه. على أنه لو تُرك، لكان السابق في المعلوم أنه يُترك.

« فإن قال قائل: فما أنكرتم أن يكون أجله ثلاثين سنة، لأنه لو لم يمته لبقي إلى ذلك الوقت؟ قيل له: لا يجب ذلك، لأن أجل الإنسان وقتُ موته، على ما بيّنا. وليس يجوز أن يكون ما لم يبقَ إليه، مما كان يصحّ في العقل أن تمتد حياته إليه أجلاً له، إنْ كان المعلوم من حاله أنه يُخْترم دونه، كما لا يجوز أن تكون جهنم دار الأنبياء والصالحين وسائر المؤمنين، لأنه جائز في العقل أن يدخلوها لو كفروا، وأن تكون الجنة دار الفراعنة والكفرة على أنهم لو آمنوا لسكنوها. وكما لا يجب أن تكون المرأة التي يعلم الله أن الإنسان لو بقي لتزوّج بها زوجة له على معنى أنه لو بقي وتزوجها لكانت زوجة له. فكذلك لا يجوز أن يكون ما لم يبقَ إليه من الأوقات أجلاً له، لأنه لو لم يمت لصحّ أن يبقى إليه. » (« التمهيد »، ص ٣٣٣ ــ ٣٣٤).

وإذن فالأجل محدود، ولله أن يجيز تأخيره، ولكنه لا يؤخره لأنه في معلومه ذلك. وهذا الجواز لا يعدّ جزءاً من الأجل، بل هو مجرد جواز افتراضي بحت.

وهذا الفصل الذي عقده الباقلاني على مسألة الآجال يكرر تقريباً ما أورده الأشعري في « الابانة » (ص ٥٨ ــ ٥٩) بأدلته واعتراضاته والردود عليها، وإن كان في « الابانة » حجة أخرى وهي أنه « إذا كان القاتل عندكم قادراً على أن لا يقتل هذا المقتول فيعيش، فهو قادرٌ

على قطع أجله وتقديمه قبل أجله، وهو قادر على تأخيره إلى أجله. فالإنسان، على قولكم، يقدر أن يقدّم آجال العباد ويؤخرها، ويقدر أن يبقى العباد ويفنيهم[1] ويخرج أرواحهم. وهذا إلحاد في الدين[2] ».

الدين والإيمان والإسلام والكفر

الدِّين يطلق بعدة معان:

١ ــ الدين بمعنى الجزاء، ومنه قوله تعالى: « مالِك يوم الدين » (الفاتحة ٤). ومنه قول الشاعر:

واعْلم وأيْقن أنَّ مُلْكَكَ زائل   واعلم بأنّ كما تُدين تُدان

أي: كما تفعل يُفعل بك.

٢ ــ الدين بمعنى الحكم، ومنه قوله تعالى: « ما كان ليأخذ أخاه في دين المِلك » (يوسف ٧٦) أي في حكمه.

٣ ــ الدين بمعنى الدينونة بالمذاهب والملل، ومنه قولهم: « فلان يدين بالإسلام » أي أنه يتدين بذلك على معنى أنه يعتقده وينطوي عليه ويتقرّب به.

٤ ــ الدين بمعنى الانقياد والاستسلام لله عز وجل، ومن ذلك قوله تعالى: « إن الدين عند الله الإسلام » (آل عمران ١٩) ــ يريد دين الحق.

---

١ في المطبوع: ويبلغهم.
٢ الأشعري: « الابانة »، ص ٥٩.

ويرى الباقلاني أن « اليهودية لا تسمّى في اللغة وغيرها: من الأديان » («التمهيــد»، ص ٣٤٥).

* * *

أما **الإيمان** فهو التصديق بالله تعالى، وهو العلم. والتصديق يوجد بالقلب. والدليل على ذلك قوله تعالى: « وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين » (يوسف ١٧)، أي ما أنت بمصــدِّق لنا. ومنه قولهم: فلان يؤمن بالشفاعة، وفلان لا يؤمن بعذاب القبر ـــ أي لا يصدّق بذلك.

* * *

أما **الإسلام** فهو الانقياد والاستسلام. « وكل طاعةٍ انقاد العبدُ بها لربه تعالى واستســلم فيها لأمره فهي إسلام. والإيمان خصلة من خصال الإسلام. وكل إيمانٍ إســلامٌ، ولــيس كــل إسلام إيماناً »؛ والدليل على ذلك قوله تعالى: « قالت الأعراب آمنا، قُل لم تؤمنوا. ولكن قولوا أسلمنا » (الحجرات ١٤) فنفى عنهم الإيمان، وأثبت لهم الإسلام، وإنما أراد بما أثبته: الانقيــاد والاستسلام. وكل من استسلم لشيء فقد أسلم، وإن كان أكثر ما يستعمل ذلك في المستســلم لله عز وجل ولنبيه صلى الله عليه وسلم.

* * *

والكفر ضد الإيمان، وهو الجهل بالله والتكذيب به، الساتر لقلب الإنسان عن العلم بــه، فهو كالمغطي للقلب عن معرفة الحق. ومنه قول الشاعر:

في ليلةٍ كَفَر النجومَ غمامُها

أي: غطّاها. ومنه قولهم: زيد متكفر بسلاحه، ومنه سمي مغطي الزرع: كافِراً.

وقد يكون الكفر بمعنى التكذيب والجحد والإنكار. ومنه قولهم: كفرنـــي حقــي ــ أي جحدني حقي.

* * *

والإيمان والفسق قد يجتمعان، ولهذا يمكن أن يسمى الفاسق من أهل الملّة مؤمنـــاً، لأن فسقه لا يضاد إيمانه، إذ الإيمان كما رأينا هو العلم بالله والتصديق به، وارتكــاب معصـــية لا ينفي العلم به والتصديق به. فالمؤمن مؤمن بما فيه من التصديق الـــذي لا يـــزول بارتكـــاب المعاصي. والمليّ الفاسق ليس بكافر ولا مشرك.

والمذنبون من أهل ملّة الإسلام يجوز لله العفو عنهم فلا يعاقبهم بمـــا اجترحـــوا مـــن سيئات. والله يغفر الذنوب جميعاً فيما عدا الشرك، لقوله تعالى: « إن الله لا يغفر أن يُشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » (النساء: ٤٨) وهذا القول يقيد قـــوله المطلق في آية أخـــرى: « إن الله يغفر الذنوب جميعاً » (الزمر ٥٣)، أي إلاَّ الكفر والشرك به.

نظرية الإمامة

الامامة ــ في نظر الباقلاني ــ لا تتم إلاّ بأحد وجهيْن: النصِّ، والاختيار.

والنص باطل، « والذي يدلّ على إبطال النص أنه لو نص النبي

ــ صلى الله عليه ــ على إمام يعينه وفرض طاعته على الأمة دون غيره، وقال لهم: هذا خليفتي والإمامُ مِنْ بعدي، فاسمعوا له وأطيعوا، ــ لكان لا يخلو أن يكون قال ذلك وفرضه بمحضر من الصحابة أو الجمهور منهم أو بحضرة الواحد والاثنين ومن لا يوجب خبرُه العلم. فإن كان قد أعلن ذلك وأظهره وقاله قولاً ذائعاً فيهم، وجب أن يُنْقَل ذلك نَقْلَ مثله مما شاع وذاع: من نحو الصلوات وفرض الحج والصيام وغيرها من العبادات التي لا اختلاف بين الأمة في أنها مشروعة مفروضة في دين النبي ــ صلى الله عليه ــ، ولا سيما أن كان فرض الإمامة من الفرائض العامة اللازمة لكل أحد في عينه، وكان النص من النبي ــ صلى الله عليه ــ أمراً عظيماً وخطراً جسيماً لا ينكتم مثله ولا يستتر عن الناس علمُه؛ مع العلم بأن الأمة قد نقلت بأسرها تولية النبي ــ صلى الله عليه ــ الإمرة لزيد بن حارثة ولأسامة بن زيد وعبد الله بن رواحة وعمرو بن العاص ولأبي موسى الأشعري وعمرو بن حَزْم، وغير هؤلاء من أمرائه وقضائه حتى لم يذهب علمُه على أحد من أهل العلم والأخبار.

والنص منه على إمامٍ على صفة ما تدّعيه الشيعة من التصريح والإظهار أعظمُ وأخطرُ من تولية الأمراء والقضاة، وتوفُّرُ الدواعي على نقله أكثر. وإذا كان ذلك كذلك، وجب ــ لو كان الأمر على ما قالوه ــ أن يغلب نقلُ النص من الكافة على كتمانه وأن يظهر وينقله خَلَفٌ عن سلف إلى وقتنا هذا نقلاً شائعاً ذائعاً، يكون أول نَقَلَته ووسطهم وآخرهم سواءً في أنهم جميعاً حجةٌ يجب العلم عند نقلهم. ولو كان ذلك كذلك، لوجب أن يُعلم ضرورةً صِدْقُ الشيعة فيما تنقله من النص، وألا يوجد لهم مخالِفٌ من الأمة يوفي على عددهم ينكر النصّ ويجحد علمه كما لم يوجد فيها من ينكر فرض الصلاة والصيام وإمرة أسامة بن زيد وزيد بن حارثة. وفي العلم ببطلان هذا ووجود أنفسنا غير مضطرة له ولا عالمة به وعلمنا بأن جمهور الأمة والسواد الأعظم منها

ينكر ذلك ويجحده ويبرأ من الدائن به؛ ورأينا أكثر القائلين بفضل علي ــ عليه السلام ــ من الزيدية ومعتزلة البغداديين وغيرهم ينكر النص عليه ويجحده مع تفضيله عليّاً على غيره. وزوال التهمة عنه في بابه أوضحُ دليلٍ على سقوط ما ذهبوا إليه وبطلانه[1]. »

ويرد على الذين يجعلون هذا الخبر بمنزلة أخبار الآحاد فيقول « إنا إنما نعمل بأخبار الآحاد إذا كانت على صفات مخصوصة وعريت مما يدل على فسادها أو معارضتها وثبتت عدالةُ نَقَلَتها. ونحن لا نعرف أحداً قال بالنص على عَليٍّ السلام إلا وهو يتبرأ من أبي بكر وعمر وسائر أهل الشورى سوى عَليٍّ ويشتم الصحابة ويكفرهم ويزري على أفعالهم ويزعم أنهم ارتدوا بعد الإسلام على أعقابهم ويضيف إلى ذلك مذاهب أُخر نرغب عن ذكرها لئلا يظن قاري كتابنا أنّا نقصد الشناعة عليهم دون الاحتجاج على فساد قولهم. وببعض هذه الأمور تسقط العدالة وتزول الثقة والأمانة، لأن هذا الدين عندهم لا يتم إلا بالولاء والبراء، ومنهم من يرى الشهادة لموافِقة على خصمه، والشريعة إنما أوجبت العمل بخبر الواحد إذ كان عدلاً مرضياً. وليست هذه صفة القائلين بالنص ولا صفة الآحاد الذين رووا لهم ذلك في الأصل. » (ص ١٦٧ ــ ١٦٨).

ويتابع الردّ على الشيعة في أدلتهم على دعواهم بالنص على عليّ للخلافة.

وبهذا يثبت بطلان وجود نص من النبي على مَنْ يخلفه بعده في تولي شئون المسلمين.

أما وقد بطل النص، فلم يبقَ إلا الاختيار. والإمام لا يصير إماماً إلا بعقد مَنْ يُعْقَد له الإمامة من أفاضل المسلمين الذين هم من أهل

١ الباقلاني: « التمهيد »، تحقيق المرحوم الأستاذ محمود الخضيري، والدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص ١٦٥، القاهرة ١٩٤٧، وستكون إشاراتنا في هذا الفصل إلى هذه النشرة، لخلو نشرة مكارثي منه.

الحل والعقد والمؤتمنين على هذا الشأن » (ص ١٧٨).

وعند الباقلاني وأصحابه أن الامامة « تنعقد وتتم برجلٍ واحدٍ من أهل الحل والعقد إذا عقدها لرجلٍ على صفة ما يجب أن تكون عليه الأئمة. » (ص ١٧٨)، إذ ليس ثم دليل على تعيين عددٍ معين بشرطهم يتم العقد.

وأنكر الباقلاني أيضاً أن يكون عقد الخلافة من شأن كل فضلاء الأمة في كل عصر من أعصار المسلمين، ذلك لأن الله فرض علينا فعل العقد على الامام وطاعته إذا عُقِد له، وأنه متعذر ممتنع اجتماع سائر أهل الحل والعقد في سائر أمصار المسلمين بصقع واحد وإطباقهم على البيعة لرجل واحد، والله لا يكلّف فعل المحال الممتنع، كما أن سلف الأمة لم يراعوا في العقد لأبي بكر وعمر وعثمان وعليّ حضورَ جميع أهل الحل والعقد في أمصار المسلمين ولا في المدينة أيضاً. ولا يشترط حضور عدد معين، حتى ولا أربعة، غير العاقد والمعقود، قياساً على فعل عمر في الشورى.

ومن رأيه أن الأمة لا تملك فسخ العقد على الإمام من غير حَدَثٍ يوجب خلعه، مع أنها تملك العقد له. « فإن قيل: فكيف يملك العقد من لا يملك فسخه؟ قيل له: هذا في الشريعة أكثر من أن يحصى. ألا ترى أن العاقد على وليته لا يملك فسخ النكاح من حيث كان يملك عقده؟ وكذلك العاقد البيع على سلعته لا يملك حله وإن ملك عقده، وكذلك يملك عقد الصيام إلى مدةٍ ولا يملك فسخه، وكذلك يملك كتابة عبده وتدبيره، والمتطوع بالصيام والصلاة إذا دخل فيهما لا يملك حلَّ شيء من ذلك. فبطل ما سألتم عنه » (ص ١٧٩).

وهنا يرد السؤال: « وما تقولون إذا عقد جماعاتٌ من أهل الحل والعقد لعدة أئمة من بلدان متفرقة، وكانوا كلهم يصلحون للامامة،

وكان العقد لسائرهم واقعاً مع عدم إمام وذي عهدٍ من إمام ــ ما الحكم فيهم عندكم؟ ومن أولى بالامامة فيهم؟ ــ قيل لهم: إذا اتفق مثل هذا تُّصفِّحت العقود وتؤمّلت ونُظِرَ أيها السابق، فأقِرّتْ الإمامة فيمن بدئ بالعقد له، وقيل للباقين:انزلوا عن الأمر. فإن فعلوا، وإلاَّ قوتلوا على ذلك وكانوا عصاةً في المقام عليها. وإذا لم يُعْلَم أيها تقدم على الآخر، وادعى كل واحدٍ منهم أن العقد سبق له، أُبطِلَت سائر العقود واستؤنف العقد لواحدٍ منهم أو من غيرهم؛ وإن أبوا ذلك، قاتلهم الناس عليه. فإن تمكّنوا، وإلاَّ فهم في غلبة وفتنة وغدرٍ في ترك إمامة الامام. وإن تمكن من العقد لغيرهم، فُعِل ذلك، وكان الإمام المعقود له حرباً لسائر هؤلاء حتى يذعنوا ويرجعوا إلى الطاعة والسداد. وإن تؤمّلَتْ العقود ووجدت كلها وقعت في وقت واحدٍ، أُبطل أيضاً جميعها واستؤنف العقد لرجل منهم أو من غيرهم. ونظر ذلك من الشريعة عقد ولاة المرأة عليها ووجوب تسليمها إلى من سبق بالعقد له، فإن أشكل ذلك وتنازع الأزواج وعُدِمَتْ البيّنة أُبطِلَت العقودُ بأسرها. وإن انكشف أن جميع أوليائها عقدوا عليها في حالة واحدة، فسخت أيضاً. وكذلك القول في الإمامة » (ص ١٨٠).

صفات الإمام

ويضع الباقلاني الشروط الآتية فيمن تُعْقَد له الإمامة:

١ ــ أن يكون قرشياً من الصميم؛

٢ ــ أن يكون من العلم بمنزلة من يصلح أن يكون قاضياً من قضاة المسلمين؛

٣ ــ أن يكون ذا بصيرة بأمر الحرب وتدبير الجيوش والسرايا وسدّ الثغور وحماية البيضة وحفظ الأمة والانتقام من ظالمها والأخذ لمظلومها وما يتعلق به من مصالحها؛

٤ ــ أن يكون ممن لا تلحقه رقة ولا هوادة في إقامة الحدود، ولا جزعٌ لضرب الرقاب والأبشار؛

٥ ــ أن يكون من أمثلهم في العلم وسائر الصفات التي يمكن التفاضل فيها. إلاَّ أن يمنع عارض من إقامة الأفضل فيسوغ نصب المفضول.

« وليس من صفاته أنْ يكونَ معصوماً، ولا عالماً بالغيب. ولا أفرس الأمة وأشجعهم، ولا أن يكون من بني هاشم فقط دون غيرهم من قبائل قريش » (ص ١٨٢).

ويسوق الأدلة على وجوب توافر الشروط الخمسة التي أوردها.

ويلاحظ أنه يحاول دائماً في هذا الفصل الذي عقده لنظرية الامامة أن يرد على دعاوى الشيعة بخاصة.

ما يوجب خلع الإمام

ويوجب خلع الإمام أمور: « منها كفر بعد إيمان، ومنها تركه إقامة الصلاة والدعاء إلى ذلك، ومنها ــ عند كثير من الناس ــ فِسْقُه وظُلْمه بغصب الأموال وضرب الأبشار وتناول النفوس المحرمة وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود. » (ص ١٨٦).

ويشير إلى أن الجمهور من أهل الإثبات وأصحاب الحديث يقولون إن الامام لا ينخلع بهذه الأمور، ولا بد أنه يقصد هذه الأخيرة من قوله: فسقه... حتى قوله: وتعطيل الحدود. وهو نفسه تحفظ وقال قبل

سوقها: « عند كثير من الناس »، وإن كان الظاهر من سياق الكلام أنه هو أيضاً من هؤلاء.

كذلك مما يوجب خلع الامام « تطابق الجنون عليه وذهاب تمييزه وبلوغه في ذلك إلى مدةٍ يضر المسلمين زوالُ عقله فيها أو يؤذن باليأس من صحته. وكذلك القول فيه إذا صــمَّ أو خَرِس وكبر وهرم أو عَرَض له أمرٌ يقطع عن النظر في مصالح المســلمين والنهــوض بمــا نُصِب لأجله أو عن بعضه، لأنه إنما أقيم لهذه الأمور. فإذا عطل وجب خَلْعُه ونَصْبُ غيره ــ وكذلك إن حصّل مأسوراً في يد العدو إلى مدة يُخافُ معها الضرر الداخل على الأمة ويُوءس معها من خلاصه، وجب الاستبدال به. فإن فُكّ أسره أو ثاب عقله أو برئ من مرضه وزمانته لم يعد إلى أمره، وكان رعيّةً للوالي بعده، لأنه عُقِد له عند خلعه وخروجه من الحق، فلا حق له فيه.

وليس مما يوجب خلع الامام حدوثُ فضلٍ في غيره ويصير به أفضل منه، وإن كــان لو حصل مفضولاً عند ابتداء العقد، لوجب العدول عنه إلى الفاضل، لأن تزايد الفضــل فــي غيره ليس بحدثٍ منه في الدين ولا في نفسه يوجب خلعه » (ص ١٨٦ ــ ١٨٧).

* * *

وبعد أن قرر الباقلاني هذه المبادئ شرع في الدفاع عن إمامــة الخلفــاء الراشــدين الأربعة: أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، ــ وصحة إمامتهم جميعاً وتوافر شروطها، والــرد على من طعنوا فيها. واستقصاء ذلك يخرج بنا عن غرضنا في هذا الكتاب.

عبد القاهر البغدادي*

أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي.

لم يذكر أحد من المؤرخين تاريخ ميلاده ولا مكانه.

وإنما يذكر أنه « ورد نيسابور مع أبيه أبي عبد الله طاهر. وكان ذا مال وثروة ومروءة. وأنفق على أهل العلم والحديث حتى افتقر[1] ».

وتتلمذ على أبي اسحق الاسفراييني، « واقعد بعده للاملاء مكانه، وأملى سنين. واختلف إليه الأئمة، وقرءوا عليه. مثل ناصر المروزي وأبي القاسم القشيري وغيرهما. » (الكتاب نفسه، الموضع نفسه). وسمع عمرو بن نجيد، وأبا عمرو محمد بن جعفر بن مطر، وأبا بكر الاسماعيلي، وأبا بكر بن عديّ.

ولما وقعت فتنة التركمانية في نيسابور خرج منها ورحل إلى اسفرايين فمات بها. و« لما حصل أبو منصور باسفرايين ابتهج الناس بمقدمه إلى الحد الذي لا يوصف. فلم يبقَ بها إلاَّ يسيراً حتى مات. واتفق أهل

* راجع عنه: « طبقات الشافعية » للسبكي، ج ٣، ص ٢٣٨ ــ ٢٤٢، « وفيات الأعيان » لابن خلكان تحت رقم ٣٦٥، ابن عساكر: « تبيين كذب المفتري... »، ص ٢٥٣ ــ ٢٥٤.

١ السبكي، ج ٣، ص ٢٣٨.

العلم على دفنه إلى جانب الأستاذ أبي اسحق (الاسفراييني). فقبراهما متجاوران... مات سنة تسع وعشرين وأربعمائة. ووقع في تاريخ ابن النجار: سنة سبع وعشرين، وهو تصحيف من الناسخ أو وهمٌ من المصنّف » (الموضع نفسه).

ودَرّس في سبعة عشر نوعاً من العلوم منها: الفقه، وأصول الفقه، والكلام، والفرائض. والنحو والحساب. وقد برز خصوصاً في علم الحساب. قال ابن خلكان: « كان ماهراً في فنون عديدة خصوصاً علم الحساب، فإنه كان متقناً له، وله فيه تآليف نافعة، منها كتاب « التكملة »[1]. » وقد أثنى الفخر الرازي في كتابه « الرياض المونقة » على هذا الكتاب فقال: « لو لم يكن له إلا كتاب التكملة في الحساب، لكفاه[2]. »

وحمل عنه العلم أكثر أهل خراسان.

مؤلَّفاته

ذكر السبكي له أسماء الكتب التالية:

١ ــ كتاب التفسير

٢ ــ فضائح المعتزلة

٣ ــ الفَرْق بين الفِرَق

٤ ــ الفصل في أصول الفقه

---

١ جـ ٢، ص ٣٧٢، القاهرة، طبعة محمد محيي الدين عبد الحميد ١٩٤٩.
٢ أورده السبكي، جـ ٣، ص ٢٣٨.

٥ ــ تفضيل الفقير الصابر على الغني الشاكر.

٦ ــ فضائح الكرامية

٧ ــ تأويل متشابه الأخبار

٨ ــ الملل والنحل، مختصر « ليس في هذا النوع مثله »

٩ ــ نفي خلق القرآن

١٠ ــ الصفات

١١ ــ الإيمان وأصوله

١٢ ــ بلوغ المدى عن أصول الهدى

١٣ ــ ابطال القول بالتولُّد

١٤ ــ العماد في مواريث العباد، « ليس في الفرائض والحساب له نظير »

١٥ ــ التكملة في الحساب، « وهو الذي أثنى عليه الإمام فخر الدين في كتاب الرياض المونقة »

١٦ ــ شرح مفتاح ابن القاص، « وهو الذي نقل عنه الرافعي في آخر باب الرجعة »

١٧ ــ نقض ما عمله أبو عبد الله الجرجاني في ترجيح مذهب أبي حنيفة

١٨ ــ أحكام الوطء التام، وهو المعروف بـ « التقاء الختانيْن »، في أربعة أجزاء.

١٩ ــ « قال ابن الصلاح: ورأيت له كتاباً في معنى لفظتي: التصوف والصوفي ــ جمع فيه من أقوال الصوفية ألف قولٍ مرتّبة على حروف المعجم ».

* * *

وقد وصلنا من هذه الكتب:

أ ــ كتاب الناصح والمنصوح ــ مخطوط في برلين برقم ٤٧٨/ ٩

ب ــ الفرق بين الفرق ــ مخطوط في برلين برقم ٢٨٠٠؛ الظاهرية بدمشق برقم ٤٥. حققه لأول مرة محمد بدر في القاهرة ١٩١٠ بمطبعة المعارف[1]. راجع جولدتسيهر ZDMG جـ ٦٥، ص ٣٤٩/ ٣٦٣؛ رتر في Islam جـ ١٨، ص ٤٢.

وقد ترجم بعض فصول Kate Chambers Seely بعنوان:

Moslem Schisms and Sects, Columbia University Oriental studies, vol. XV, New York 1920.

ثم ترجم كذلك قسماً آخر منه A.S. Halkin بعنوان:

Moslem Schisms and Sects, being the history of the various philosoph. Systems developed in Islam. Part 2. Translated from the Arabic with introduction, 1936.

واختصره أبو خلف عبد الرزاق الرسعي، وذلك في سنة ٦٤٧ هـ (١٢٤٩ م)، ومن هذا المختصر نسخة خطية في الظاهرية بدمشق ٦٢، ٣٧. ونشر هذا المختصر فيليب حتّي في القاهرة ١٩٢٤.

جـ ــ الملل والنحل ــ منه مخطوط[2] في مكتبة عاشر أفندي باستانبول برقم ٥٥٥.

د ــ أصول الدين ــ منه مخطوط في مكتبة جار الله باستانبول برقم

---

١ ثم طبعه الشيخ زاهد الكوثري وعلق عليه تعليقات مفيدة، القاهرة ١٩٤٨، ثم أعاد طبعه، بدون فهارس محيي الدين عبد الحميد بمطبعة صبيح، بدون تاريخ (حوالي ١٩٦٤) وزوده بتعليقات عديدة.

٢ يذكر زاهد الكوثري وجود مخطوط منه في مكتبة الأوقاف ببغداد (راجع نشرته « للفرق »، ص ٧، القاهرة ١٩٤٨).

٢٠٧٦؛ ونشر في استانبول سنة ١٩٢٨، وكان من المفروض إصدار مجلد ثان « يحتوي على مقدمة في ترجمة المؤلف وتدقيق آثاره، وخلاصة مباحث الكتاب مع فهرست الاعلام. » كما ورد في غلاف المجلد الأول؛ ولكن لم يصدر شيء. وقد التزم نشره وطبعه مدرسة الإلهيات بدار الفنون التوركية (كذا!) باستانبول، مطبعة الدولة.

هـ ــ تفسير أسماء الله الحسنى، ــ منه مخطوط في المتحف البريطاني برقم ٧٥٤٧ شرقي.

و ــ التكملة في الحساب ــ منه مخطوط في مكتبة لاللي باستانبول برقم ٢٧٠٨ (١).

ز ــ كتاب في المساحة ــ منه مخطوط في مكتبة لاللي باستانبول برق ٢٧٠٨ (٢).

ح ــ تأويل المتشابهات في الأخبار والآيات ــ منه مخطوط في عليجره، برقم ٩٥ (١٤).

خراسان والتيارات الكلامية

وعبد القاهر البغدادي عاش في إقليم خراسان. وحدود خراسان كما يصفها ياقوت[١] هي:

« خراسان: بلاد واسعة، أول حدودها مما يلي العراق: أزاذوار، قصبة جُوين، وبَيْهق. وآخر حدودها مما يلي الهند: طخارستان،

١ معجم البلدان، جـ ٢، ص ٤٠٩ ــ ٤١٥، نشرة ڤستنفلد.

وغزنة، وسجستان، وكرمان ــ وليس ذلك منها إنما هو أطراف حدودها. وتشتمل على أمهات من البلاد، منها: نيسابور، وهراة، ومرو ــ وهي كانت قصبتها ــ وبلــخ، وطالقــان، ونَسَــا، وأبِيَورد، وسَرَخْس، وما يتخلل ذلك من المدن التي دون نهر جيحون. ومن الناس من يُــدخل أعمال خوارزم فيها، ويُعدُّ ما وراء النهر منها. وليس الأمر كذلك. وقد فتحت أكثر هذه الــبلاد عنوةً وصلحاً... وذلك في سنة ٣١ أيام عثمان بإمارة عبد الله بن عامر بن كُرَيْز. وقد اختلفت في تسميتها بذلك... قيل: خُر اسم للشمس بالفارسية الدرّيــة، وأســان: كأنــه أصــل الشــي ومكانه... وأما بالنسبة إليها ففيها لغات في كتاب العين: الخُرَسي، منســوب إلــى خراســان، ومثله الخُراسي والخُراساني. ويجمع على الخُراسِين بتخفيف ياء النسبة كقولك: الأشعِرين...

وقال البلاذري: خراسان أربعة أرباع. فالربع الأول: ايران شــهر، وهــي نيســابور، وقهستان، والطَّبسان، وهراة، وبوشنْج، وباذغيس، وطوس واسمها طابران. ــ والربع الثــاني: مرو الشاهجان، وسَرَخْس. ونَسا، وأبيوَرْد، ومَرْو الرّوذ، والطالقان، وخوارزم، وآمل. وهمــا على نهر جيحون. ــ والربع الثالث: وهو غربي النهر، وبينه وبين النهــر ثمانيــة فراســخ: الفارياب، والجوزجان، وطخارستان العليا، وخَست، وأندارية، والباميــان، وبغــلان، ووالــج، وهي مدينة مُزاحم بن بسطام، ورستاق بيل، وبَذَخْشان، وهو مدخل الناس إلــى تُبّــت. ومــن أندرابة مدخل الناس إلى كابُل، والتّرْمِذ، وهو في شــرقي بلــخ، والصــغانيان. وطخارســتان السفلى، وخُلْم، وسِمِنْجان. ــ والربع الرابع: ما وراء النهر: بُخارى، والشاش، والطَّرار بَنْــد، والصُّغْد وهو كِش، ونَسَف، والروبستان، وأشْروسَنَة، وسنام قلعة المقنَّع، وفرغانة، وسَمَرْقَنْد.

قال المؤلف (أي ياقوت): والصحيح في تحديد خراسان ما ذهبنا

إليه أولاً، وإنما ذكر البلاذري هذا لأن جميع ما ذكره من البلاد كان مضموماً إلى والي خراسان، وكان اسم خراسان يجمعها. فأما ما وراء النهر فهي بلاد الهياطلة: ولاية برأسها. وكذلك سجستان، ولاية براسها ذات نخيل، لا عمل بينها وبين خراسان...

وقال ابن قتيبة: أهل خراسان أهل الدعوة وأنصار الدولة. ولم يزالوا في أكثر مُلك العجم لقاحاً لا يؤدون إلى أحد إتاوة ولا خراجاً. وكانت ملوك العجم، قبل ملوك الطوائف ــ تنزل بلخ حتى نزلوا بابل. ثم نزل أردشير بن بابك فارسَ، فصارت دار ملكهم، وصار بخراسان ملوك الهياطلة، وهم الذين قتلوا فيروز بن يزدجرد بن بهرام ملك فارس. وكان غزاهم فطارده بمكيدة في طريقه حتى سلك سبيلاً معطشة، يعني مهلكة. ثم خرجوا إليه فأسروا أكثر أصحابه معه. فسألهم أن يمنّوا عليه وعلى من أُسِر معه من أصحابه، وأعطاهم موثقاً من الله وعهداً مؤكداً لا يغزوهم أبداً ولا يجوز حدودهم. ونصب حجراً بينه وبينهم، صيّره الحدّ الذي حَلَف عليه وأشهدَ الله ــ عزّ وجلّ ــ على ذلك ومن حضره من أهله وخاصة أساورته. فمنّوا عليه وأطلقوه ومن أراد ممن أُسر معه. فلما عاد إلى مملكته دخلته الأنفة والحمية مما أصابه، وعاد لغزوهم ناكثاً لأيمانه غادراً بذمته. وجعل الحجر الذي كان نصبه وجعله الحدّ الذي حلف أنه لا يجوزه، محمولاً أمامه في مسيره يتأوّل به أنه لا يتقدمه ولا يجوزه. فلما صار إلى بلدهم ناشدوه الله وأذكروه به، فأبى إلاَّ لجاجاً ونكثاً. فواقعوه وقتلوه وحُماته وكُماته واستباحوا أكثرهم، فلم يفلت منهم إلاَّ الشريد. ــ وهم قتلوا كسرى بن قُباذ.

ثم أتى الإسلام فكانوا فيه أحسن الأمم رغبةً وأشدّهم إليه مسارعةً، منّاً من الله عليهم وتفضُّلاً لهم. فأسلموا طوعاً ودخلوا فيه سلماً، وصالحوا عن بلادهم صلحاً. فخفّ خراجهم، وقلّت نوائبهم، ولم يجرِ عليهم سباءٌ، ولم تُسفك فيما بينهم دماء. وبقوا على ذلك طول

أيام بني أميّة، إلى أن أساءوا السيرة واشتغلوا باللذات عن الواجبات، انبعثت عليهم جنودٌ من أهل خراسان مع أبي مسلم الخراساني، ونزع عن قلوبهم الرحمة، وباعد عنهم الرأفة، حتى أزالوا ملكهم عن آخرهم رأياً وأحنكهم سنّاً وأطولهم باعاً، فسلموه إلى بني العباس. »

أما كيف غزاها المسلمون، فيقول: « أنفذ عمر بن الخطاب ــ رضه ــ الأحنف بن قيس في سنة ١٨. فدخلها وتملّك مدنها. فبدأ بالطّبَسَيْن، ثم هراة، ومرو الشاهجان ونيسابور في مدة يسيرة. وهرب منه يزدجر بن شهريار، ملك الفرس، إلى خاقان ملك الترك بما وراء النهر. فقال رِبْعيّ بن عامر في ذلك:

ونحن وردنا من هراة مناهلا — رواءً من المَرْوَيْن، إن كنت جاهلاً
وبلخ ونيسابور قد شقيت لنا — وطوسٌ ومروٌ قد أزَرْنَ القنابلا
أنخنا عليها كورة بعد كورة — نفضُّهم حتى احتوينا المناهلا
فلِلّه عينا مَنْ رأى مثلنا معاً — غداة أزرنا الخيلَ تُرْكاً وكابُلا

وبقي المسلمون على ذلك، إلى أن مات عمر ــ رضي الله عنه ــ وولي عثمان. فلما كان لسنتين من ولايته تزايدوا (كذا) بنو كنازا، وهم أخوال كسرى بنيسابور، وألجأوا عبد الرحمن بن سَمُرة وعمّاله إلى مرو الروذ. وثنى أهل مرو الشاهجان. وثلّث نيرك التركي، فاستولى على بلخ. وألجأ من بها من المسلمين إلى مرو الروذ، وعليها عبد الرحمن بن سمُرة. فكتب ابن سَمُرة إلى عثمان بخلع أهل خراسان... فأرسل إلى ابن عامر عبد الله بن بشير في جند أهل البصرة. فخرج ابن عامر في الجنود حتى تولّج خراسان من جهة يزد والطَّبَسَين. وبثّ الجنود في كُورها. وساروا نحو هراة. فافتتح البلاد في مدة يسيرة. وأعاد عُمّال المسلمين عليها ».

ويدافع ياقوت عَمّن طعن في أهل خراسان فزعم أنهم بخلاء.

وأبرز مكانتهم في العلم فقال: « فأما العلم فهم فرسانه وسادته وأعيانه، ومن أين لغيرهم مثل: محمد بن اسماعيل البخاري، ومثل مُسْلم بن الحجاج القشيري، وأبي عيسى الترمذي، واسحق بن راهويه، وأحمد بن حنبل، وأبي حامد الغزالي، والجويني إمام الحرمين، والحاكم أبي عبد الله النيسابوري، وغيرهم من أهل الحديث والفقه. ومثل: الأزهري، والجوهري، وعبد الله بن المبارك ــ وكان يعدُّ من أجواد الزُّهاد والأدباء، والفارابي صاحب ديوان الأدب، والهروي، وعبد القاهر الجرجاني، وأبي القاسم الزمخشري. هؤلاء من أهل الأدب، والنظم والنثر الذين يفوت حصرهم ويعجز البليغ عن عدّهم. »

ومن هذا نرى أن خراسان كانت تطلق على البلاد الإسلامية الشمالية الشرقية حتى جبال الهند، ونشمل بهذا المعنى كل بلاد ما وراء النهر في الشمال الشرقي، فيما عدا سجستان في الشمال وقوهستان في الجنوب. ويحدها شرقاً صحراء الصين والبامير من ناحية آسيا الوسطى، وجبل هندكوش من ناحية الهند. ثم ضاقت حدودها حتى أصبحت تطلق على منطقة يحدها من الشمال الشرقي نهر جيحون، ومن الشمال الغربي المفازة الكبرى. وكانت تنقسم إلى أربعة أرباع، ينسب كل واحد منها إلى مدينة كبرى وهي: نيسابور، ومرو، وهراة. وبلخ. ومن الفتح الإسلامي حتى عصر المأمون كانت عاصمتا خراسان هما مرو وبلخ. ولكن في عهد الأمراء الطاهريين صارت نيسابور عاصمة الإقليم. واسم نيسابور في الفارسية الحديثة: نيشابور، وهو مشتق من الفارسية القديمة: نيو شاه بور: أي (صُقْع) سابور الطيب، وسميت بذلك نسبة إلى الملك سابور الثاني من آل ساسان، إذ هو الذي جدد بناءها في القرن الرابع الميلادي. أما مؤسس المدينة الأول فهو سابور الأول بن أردشير بابكان[١]. ويقع جزء

١ راجع: لسترانج: « بلاد الخلافة الشرقية »، (الترجمة العربية بعنوان: بلدان الخلافة الشرقية، ص ٤٢٣ ــ ٤٢٤. بغداد ١٩٥٤). وراجع فيه الفصل الخاص بخراسان (ص ٤٢٣ ــ ٤٧٥ من الترجمة العربية).

كبير من خراسان اليوم في شمال غربي أفغانستان، والباقي موزع بين الروسيا شمالاً وإيران من ناحية الجنوب الغربي.

أما ولاتها منذ الفتح الإسلامي فنذكر منهم:

١ ــ أول من دخل خراسان من المسلمين هو عبد الله بن عامر بن كُرَيْز بن ربيعة بن حبيب بن عبد شمس، كتب إليه عثمان بن عفان في سنة ثلاثين هجرية ــ وكان يومئذ على البصرة ــ بالنفوذ إلى خراسان، فوصلها، وافتتح عدة كور من خراسان في سنة ٣١؛ وكان على مقدمته عبد الله بن خازم السلمي، وكان معه الأحنف بن قيس التميمي.

٢ ــ ثم انصرف عبد الله بن عامر وولي خراسان: قيس بن الهيثم بن أسماء بن الصلت السُّلمي، وخلّف معه الأحنف بن قيس.

٣ ــ ثم وُلّي عبدُ الله حاتم بن النعمان الباهي، فأقام بخراسان يفتح ويغزو حتى قُتِل عثمان بن عفان سنة خمس وثلاثين.

٤ ــ وولى عليٌّ بن أبي طالب على خراسان جَعْدة بن هُبَيْرة بن أبي وهب بن عمرو بن عائذ المخزومي.

٥ ــ ولما قتل عليّ سنة ٤٠ هـ وتولى معاوية ولى معاويةُ عبد الله بن عامر خراسان؛ فوجه إليها ابنُ عامر عبد الله بن خازم السلمي وعبد الرحمن بن سَمُرة، فسارا جميعاً وهاجما بلخ حتى افتتحاها. ثم انصرف عبد الرحمن بن سَمُرة فسلم خراسان إلى عبد الله بن خازم السلمي.

٦ ــ ثم ولى معاويةُ زيادَ بن أبي سفيان البصرة وخراسان وسجستان. فوجه زيادٌ إلى خراسان الحكَم بن عمرو الغفاري أميراً فخرج إلى خراسان سنة أربع وأربعين. ومات الحكم بخراسان.

٧ ــ فوجه زياد بن أبيه الربيعَ بن زياد بن أنس بن الديان بن قطن ان زياد الحارثي أميراً على خراسان، وكان الحسن البصري كاتِبه.

٨ ــ وولى معاويةُ خالد بن مُعَمَّر السدوسي خراسان، فسار يريدها، فدسّ إليه زياد سماً فمات ولم يصل خراسان. فولى زيادٌ خراسانَ عبد الله بن الربيع بن زياد مكان أبيه، ثم عزله وولى عبد الرحمن بن سمرة بن حبيب.

٩ ــ ثم توفي زياد بن أبيه فأقر معاوية عبد الرحمن بن سمرة على سجستان، وولى عبيد الله بن زياد خراسان. وأنفذه في جيوش، وأمره أن يعبر النهر من بلاد طخارستان، فخرج في جمع وغزا بلاد طخارستان، وكان المهلب بن أبي صفرة هو مدبّر الأمر وصاحب الحرب. وأقام عبيد الله بن زياد بخراسان سنتين، ثم انصرف إلى معاوية، واستخلف على خراسان:

١٠ ــ اسلم بن زرعة بن عمرو بن الصَّعِق الكِلابي.

١١ ــ وولى معاويةُ عبد الله بن زياد خراسان، فأقام أربعة أشهر، وبلغ معاوية ضعفه ومهانته فعزله.

١٢ ــ وولى معاويةُ بعد عبد الله بن زياد: عبد الرحمن بن زياد فلم يحمده فعزله.

١٣ ــ وولى معاويةُ سعيدَ بن عثمان فنفذ إلى خراسان وغزا سمرقند؛ ويقال إنه أول من قطع إلى ما وراء النهر، وغزا طخارستان وبخارى وسمرقند.

١٤ ــ ثم عزل معاوية سعيد بن عثمان وولى أسلم بن زرعة خراسان. فخرج أسلم إلى خراسان حتى قدم مرو الشاهجان، وبها سعيد بن عثمان. وكان أسلم في جمعٍ كثيف، فطعن بعض أصحابه سرادق سعيد بن عثمان بالرمح فقتل جارية له. فكتب إلى معاوية. فكتب إليه وإلى أسلم أن أقدما جميعاً عليّ. وانصرف سعيد بن عثمان عن خراسان.

١٥ ـــ وولى عبيد الله بن زياد أخاه عبّاد بن زياد خراسان.

١٦ ـــ ثم ولى عبدُ الرحمن بن زياد خراسان. ثم انصرف عنها واستخلف بها:

١٧ ـــ قيس بن الهيثم السُّلَمي.

١٨ ـــ ثم ولى يزيدُ بن معاولة سَلْمَ بن زياد خراسان. وغزا سَلْمُ خــوارزم، وافتــتح مدينة كنداكين وبخارى.

١٩ ـــ ومات يزيد بن معاوية، وكانت فتنة ابن الزبيــر فانصــرف ســلم واســتخلف عرفجة بن الورد السعدي. وسار عبد الله بن خازم السلمي مع سلم مُتبعاً له، فردّه وكتب عهده على خراسان. فلما رجع امتنع عرفجة أن يسلم إليه. فتحاربوا بالسهام، فأصاب عرفجة ســهمٌ فمات. وأقام عبد الله بن خازم بخراسان يغزو ويفتح وهو في طاعة ابن الزبير، إلــى أن قتــل عبدُ الملك بن مروان مصعبَ بن الزبير. فوجه برأسه إلى عبد الله بن خازم، وكتب يدعوه إلى طاعته. ولكنه لم يستجب، ولم يقبل ما جعل له عبد الملك. فوثب عليه أهل خراســان فقتلــوه، قتله وكيع بن الدَّورْقية، وبايع لعبد الملك بن مروان.

٢٠ ـــ ولما استقامت الأمور لعبد الملك بن مروان ولى على خراسان: أمية بن عبــد الله بن خُلد بن أسِيد بن أبي العِيص بن أمية بن عبد شمس. فقطع أميةُ إلى مــا وراء النهــر، وصار إلى بخارى. ثم خالف عليه بُكَيْر بن وشاح، فرجع. ولم يزل أميةُ على خراسان حتــى وليَ الحجاجُ العراقَ.

٢١ ـــ فكتب إلى عبد الملك يخبره أن أمر خراسان قد اضطرب. فردّ إليــه الأمــر، فولى المهلب بن أبي صفرة خراسان، وولى عبيد الله ابن أبي بَكَرَةٍ سجســتان. ولمــا صــار المهلب إلى خراسان أقام مدة، ثم سار إلى طخارستان، ثم إلى ركش، مدينة الصُّغْد. ثم اعتــل المهلب فرجع إلى مرو روذ، وهو عليل من إكلة وقعت في رجله. ثم مات

المهلب بخراسان، وقد عهد إلى ابنه:

٢٢ ـــ يزيد بن المهلب، فأقام مدة.

٢٣ ـــ ثم عزل الحجاج يزيد بن المهلّب وولّى المفضّل بن المهلب خراسان. فلم يزل بخراسان حتى وثب الحجاج بيزيد بن المهلب وحبسه.

٢٤ ـــ ولما وثب الحجاج بيزيد بن المهلب كتب إلى قتيبة بن مُسْلم الباهلي ـــ وكان عامله بالريّ ـــ بولاية خراسان، وأمره أن يقبض على المفضّل وسائر آل المهلب؛ وقدم قتيبة بن مسلم خراسان وحمل آل المهلب إلى الحجاج. وتوجه إلى بخارى فافتتحها؛ ثم صار إلى الطالقان، وقد عصى باذام، فحاربه حتى ظفر به. وتولى الوليد بن عبد الملك الخلافة وقتيبة على خراسان. وفتح خوارزم وسمرقند.

٢٥ ـــ ولما ولي سليمان بن عبد الملك الخلافة وكان الحجاج قد توفي قبل ذلك بشهور، ولى يزيدَ بن المهلب العراق وأمره أن يقصد أسباب الحجاج. فلما بلغ قتيبة بن مسلم أراد أن يخلع، فوثب عليه وكيع بن سود التميمي، فقتله. وأقام وكيع بخراسان وهو لا يشك في أن سليمان بن عبد الملك يوليه خراسان؛ ولكنه لم يفعل، بل ولى يزيد بن المهلب خراسان مع العراق. وتوجه يزيد بن المهلب إلى خراسان بنفسه فتتبع أصحاب قتيبة وحبس وكيع بن أبي سود. وخالفت كور خراسان على يزيد بن المهلب ففرق إخوته وولده في كور خراسان وولاهم أعمالها.

٢٦ ـــ ولما تولى عمر بن عبد العزيز بن مروان الخلافة عزل يزيد وولى مكانه عديّ بن أرطاة الفزاري فأخذه عديّ بالشخوص إلى عمر، فشخص فحبسه.

٢٧ ـــ وولى عمرُ بن عبد العزيز الجراحَ بن عبد الله الحَكَمِيّ خراسان،

٢٨ ـــ ثم عزله وولى مكانه عبد الرحمن بن نعيم الغامدي.

٢٩ ـــ ولما تولى يزيدُ بن عبد الملك بن مروان الخلافة ولى مسلمةَ بن

عبد الملك العراق وخراسان فولى مسلمةُ خراسان سعيدَ بن عبد العزيز بن الحارث بن الحكم بن أبي العاص. فحارب ملك فرغانة. وحاصر خُجَنْده من بلاد الصُّغْد.

٣٠ ــ ثم عزله مسلمة وولى سعيد عمرو الحَرَشي من أهل الشام.

٣١ ــ ثم جُمِعَتْ خراسان والعراق لعمر بن هُبَيْرة الفزاري، فولى خراسان، مسلمَ بن سعيد بن أسلم بن زرعة الكلابي. فقدم خراسان، وغزا فلم يعمل شيئاً وقاتله أهل فرغانة حتى هزموه.

٣٢ ــ ولما ولي هشام بن عبد الملك بن مروان كان قد ظهر بخراسان دعاةٌ لبني هاشم. فولى خالدَ بن عبد الله بن يزيد بن أسد بن كُرْز القَسْريَّ العراق وخراسان. وأمره أن يوجه إلى خراسان من يثق به. فوجه خالد أخاه أسد بن عبد الله. فبلغه خبرهم، فأخذ جماعةً اتهمهم فقطع أيديهم وأرجلهم.

٣٣ ــ وبلغ هشاماً اضطرابُ خراسان فولى من قبله: أشْرَس بن عبد الله السُّلَميّ، ثم عزله.

٣٤ ــ وولى الجنيد بن عبد الرحمن بن عمرو بن الحارث بن خارجة بن سنان المري. ثم عزله.

٣٥ ــ وولى عاصم بن عبد الله بن يزيد الهلالي.

٣٦ ــ وبلغ هشاماً أن خراسان قد نشبت فيها الفتنة، فضمها ثانية إلى خالد بن عبد الله القسري فوجه إليها أخاه أسد بن عبد الله. ومات أسد بن عبد الله بخراسان.

٣٧ ــ وعزل هشامٌ خالدَ بن عبد الله عن العراق، وولى يوسفَ بن عمر الثقفي، وأمره أن يوجه إليه برجل له علم بخراسان فوجه إليه بعبد الكريم بن سليط بن عطية الحنفي، فسأله عن خراسان وحالها ورجالها. فجعل يقص عليه حتى أسمى له نصر بن سيار الليثي. فكتب

بعهده على خراسان، وكان قبل ذلك يتولى كورة من كُور خراسان. وتولى خراسان.

٣٨ ــ وولى الخلافة الوليد بن يزيد بن عبد الملك واستمر نصر بن سيار في الولاية على خراسان وكان قد أخذ يحيى بن زيد بن الحسين بن علي بن أبي طالب من بلخ، وحبسه في القهندز، ولكن يحيى احتال حتى هرب من الحبس وصار إلى ناحية نيسابور. فوجه نصر بن سيار سَلّمَ بن أحوز الهلالي فلحقه بالجوزجان فحاربه، وقتل يحيى بن زيد وصلبه على باب الجوزجان. فلم يزل يحيى بن زيد مصلوباً حتى غلب أبو مسلم الخراساني فأنزله وكفنه ودفنه وقتل كل من شايع على قتله.

وكثرت دعاة بني هاشم بخراسان في سنة ست وعشرين ومائة للهجرة. وحارب نصرُ بن سيار :جُدَيْعَ بن علي الكرماني الأزديَّ.

وقُتِل الوليد بن يزيد، وولي الخلافة بعده يزيد بن الوليد بن عبد الملك، وأمرُ خراسان مضطرب، ودعاة بني هاشم قد كثروا، ونصر بن سيار قد اعتزلته ربيعةُ واليمن.

ثم ولي الخلافة محمد بن مروان بن الحكم، آخر الخلفاء الأمويين؛ وقد ظهر أمر أبي مسلم بخراسان، وضعف عنه نصر بن سيار. ثم قتل أبو مسلم نصرَ بن سيار، وغلب على خراسان في سنة ثلاثين ومائة. ووجه بعماله ورجاله؛ وجه قحطبة وغيره إلى العراق. وأقام أبو مسلم بخراسان إلى سنة ست وثلاثين ومائة؛ ثم استأذن أبا العباس السفاح ــ وهو أول الخلفاء العباسيين ــ في الحج فأذن له. فقدم أبو مسلم العراق واستخلف على خراسان:

٣٩ ــ أبا داود خالد بن إبراهيم الذُّهْليّ. ومات أبو العباس السفاح، وتولى بعده الخلافة أبو جعفر المنصور، وكان أبو داود خالد بن إبراهيم لا يزال بخراسان خليفة لأبي مسلم. ثم قُتِل أبو مسلم،

فخرج بخراسان سُنْفاذ يطالب بدم أبي مسلم. فوجه إليه المنصور: جَهْوَرَ بن مَـرّار العجلـي فهزمه وقتله.

٤٠ ــ وولى أبو جعفر المنصور عبد الجبار بن عبد الرحمن الأزديّ خراسـان سـنة ثمان وأربعين ومائة، فخرج إليها؛ وكان يتولى شرطة المنصور. فلما كثرت أموالـه وعـدده بخراسان أظهر المعصية، فوجه المنصور إليه المهديَّ، فحاربه وأسره وحمله إلى أبي جعفـر فقتله وصلبه بقصر ابن هُبَيْرة سنة تسع وأربعين ومائة.

٤١ ــ وولى المهدي خراسان: أسِيدَ بن عبد الله الخزاعي فمات بها.

٤٢ ــ ثم ولى على خراسان بعده حُمَيْد بن قحطبة الطائي، فأقام بها مدة. ثـم عزلـه المنصور وولى أبا عون عبد الملك بن يزيد.

٤٣ ــ وتولى المهدي الخلافة فولى خراسان: حميد بن قحطبة من جديد، فأقـام بهـا حتى مات. ثم ولى المهديُّ خراسان: مُعاذ بن مسلم الرازي.

٤٤ ــ ثم عزله المهدي وولى مكانه: المُسَّيبَ بن زهير الضبّيّ.

٤٥ ــ ثم عزل المهديُّ المسيّبَ في آخر خلافته وولى خراسان: الفضل بـن سـليمان الطوسي فلم يزل عليها حتى مات المهدي.

٤٦ ــ وفي خلافة موسى الهادي ولى هرون الرشيد خراسان: جعفر بن محمـد بـن الأشعث الخزاعي، ففُلج ومات. وولى مكانه ابنه العباس بن جعفر بن محمد بن الأشعث.

٤٧ ــ ثم عزله وولى الغطريف بن عطاء، وكان خال الرشيد. فلم يضبط خراسـان، فعزله.

٤٨ ــ وولى حمزة بن مالك بن الهيثم الخزاعي.

٤٩ ــ ثم عزله وولى خراسان: الفضل بن يحيى بن خالد بن برمك. فصار إلى بلـخ، وافتتح عدة كُورَ من طخارستان، وكابل شاه، وشِقِنان.

٥٠ ــ ثم عزل هارونُ الفضلَ بن يحيى بن خالد البرمكي وولى مكانـه: علـي بـن عيسى بن ماهان، وكان على شرطة الرشيد. وقد حارب الخارجين، وقـوي سـلطانه وجمـع أموالاً عديدة. فوجه إليه الرشيد هرثمة بن أعين البلخي فقبض على عليّ بن عيسـى وقـبض أمواله وحملها.

٥١ ــ وولى الرشيد هرثمة على خراسان في سنة إحدى وتسعين ومائة. ثـم خـرج الرشيد إلى خراسان واستخلف ابنه محمداً الأمين ببغداد، وأخرج معه المأمون إلى خراسـان. وخرجت العساكر معه. فلما صار إلى طوس اعتل واشتدت به العلة، فأنفـذ المـأمون ومعـه هرثمة والقواد إلى مرو. وتوفي الرشيد بطوس في جمادى الآخرة سنة ثلاث وتسعين ومائـة، وقبره بطوس.

٥٢ ــ وأقام المأمون عمرو عاملاً على خراسان وكورها وسائر أعمالها. وأنفذ هرثمة بن أعين إلى سمرقند لمحاربة رافع بن الليث بن نصر بن سيار الليثي؛ فلم يزل يحاربه حتـى فتح سمرقند. وأقام المأمون بمرو بقية سنة ثلاث وتسعين ومائة، وسنة أربع وتسعين ومائة. ثم كتب إليه محمد الأمين في القدوم إلى بغداد، فامتنع، وأقام مكانه. فوجه الأمين إليه علـيّ بـن عيسى بن ماهان، فوجه المأمون طاهر بن الحسين بن مصعب البوشنجي من مرو في أربعـة آلاف، فلقي عليّ بن عيسى بالريّ فقتله. ثم وجه المأمون هرثمة بن أعين أيضاً إلى العـراق. ولم يزل المأمون مقيماً بمرو حتى قُتِل محمد الأمين في آخر المحرم سنة ثمان وتسعين ومائة، وبويع له بالخلافة. ولكن ظل يقيم في خراسان سنتي ١٩٩ و٢٠٠ هـ. وكاتـب جميـع ملـوك خراسان فاستصلحهم حتى استقامت.

٥٣ ــ وولى خراسان كلها: رجاء بن أبي الضحاك وكان زوج أخت الفضل بن سـهل وقدم المأمون بغداد في منتصف صفر سنة أربع ومائتين.

٥٤ ــ وفسدت خراسان كلها على يد رجاء ابن أبي الضحاك فولى المأمون خراسان: غسان بن عباد فاستقام له الأمر.

٥٥ ــ ثم احتال طاهر بن الحسين بن مصعب البوشنجي حتى ولاه المأمون خراسان، فخرج إليها في سنة خمس ومائتين.

٥٦ ــ وبلغه سوء رأي من المأمون فيه، فأظهر خلافاً، وبلغ المأمون ذلك، فيقال إنه احتيل له بشربة فيها سم، وتوفي طاهر في سنة سبع ومائتين. فولى المأمون مكانه ابنه طلحة بن طاهر بن الحسين، فأقام أميراً بخراسان سبع سنين، حتى توفي سنة ٢١٥.

٥٧ ــ فولى بعده أخاه عبد الله بن طاهر، فنزل نيسابور، ولم ينزلها والٍ من ولاة خراسان قبله وجعلها وطنه. واستقام له الأمر في ولاية خراسان أربع عشرة سنة حتى توفي بنيسابور في سنة ثلاثين ومائتين.

٥٨ ــ فولى الخليفة الواثق خراسان: ابنه طاهر بن عبد الله بن طاهر، فأقام بخراسان طوال خلافة الواثق والمتوكل والمنتصر وبعض خلافة المستعين، لمدة ثماني عشرة سنة. وتوفي بنيسابور في رجب سنة ثمان وأربعين ومائتين.

٥٩ ــ وولى المستعينُ خراسان ابنه: محمد بن طاهر بن عبد الله بن طاهر، فأقام والياً عليها من سنة ثمان وأربعين ومائتين إلى سنة تسع وخمسين ومائتين. وقد كانت الأمور اضطربت بخروج الحسن بن زيد الطالبي بطبرستان، وخروج يعقوب بن الليث الصَّفّار بسجستان، ثم سار يعقوب بن الليث الصفار إلى نيسابور في شوال سنة تسع وخمسين ومائتين فقبض على محمد بن طاهر واستولى على أمواله، وحمله في الأصفاد إلى قلعة بمّ في كرمان. وبهذا انتهت دولة الطاهريين في خراسان.

وهكذا نرى أن آل طاهر تولوا إمارة خراسان طول خمس وخمسين

سنة، وليها منهم خمسة أمراء، واتخذوا نيسابور عاصمة لهم[1].

والذي قضى على دولتهم هو يعقوب بن الليث الصفّار، ولقب « صفّاراً » لأنــه كــان في حداثته يشتغل في صقل النحاس. وكان هو وأخوه عمر يظهران الزهــد. وصــحبا رجــلاً اشتهر بالتطوع في قتال الخوارج يقال له صالح بن النضر الكناني المطوعي من أهل بُسْــت. يقول ابن الأثير في تاريخه عن سنة سبع وثلاثين ومائتين: « في هذه السنة تغلب إنسان مــن أهل بست، اسمه صالح بن النضر الكناني، على سجستان، ومعه يعقوب بن الليث، فعاد طاهر بن عبد الله بن الحسين ــ أمير خراسان ــ واستنقذها منه. ثم ظهر بها إنسان اسمه درهم بــن الحسين، من المطوعة، فغلب عليها. وكان غير ضابطٍ لأمور عسكره. وكان يعقوب بن الليــث قائد عسكره. فلما رأى أصحابُ درهم ضعفه وعجزه اجتمعوا على يعقوب بن الليث، وملّكــوه أمرهم لمّا رأوا من تدبيره وحسن سياسته وقيامه بأمرهم. فلما تبين له ذلك لــم ينازعــه فــي الأمر وسلّمه إليه واعتزل عنه. فاستبدّ يعقوب الأمر، وضبط البلاد، وقويت شوكته، وقصــدته العساكر من كل ناحية ».

ولما تولى يعقوب بن الليث أمر المطوّعة، أي المتطوعين لقتال الخوارج (أو الشرُّاة)، حارب الخوارج الشراة وانتصر عليهم، حتى أفناهم وأخرب ضياعهم. واستطاع بمكره ودهائه أن يتملك أصحابه، فأطاعوه طاعة لم يطيعوها أحداً من قبله. ثــم اشــتدت شــوكته، وزادت صولته، فغلب على سجستان وهراة وبوشنج وما والاها. وكان قصده هراة وبوشنج في ســنة ثلاث وخمسين ومائتين، وأمير خراسان يومئذ هو محمد بن طاهر

---

١ عن كتاب « البلدان » لأحمد بن أبي يعقوب بن واضح، المعروف باليعقوبي المتــوفى ٢٨٤ هـ، نشــرة دي خويه، ليدن ١٨٩٢، ص ٢٩٥ ــ ٣٠٨ ــ مع التصرف.

ابن عبد الله بن طاهر بن الحسين الخزاعي، وعامله على بوشنج هو محمد بن أوس الأنباري. وأرسل يعقوب إلى الخليفة المعتز بالله هدية وسأله أن يعطيه بلاد فارس. ثم شخص من سجستان يريد كرمان، فنزل مدينة بمّ. (وهي الحد الفاصل بين سجستان وكرمان). وخُلع الخليفة المعتز بالله في ٣ رجب سنة ٢٥٦، وبويع الامام المهتدي. وفي خلافته لم يكن ليعقوب بن الليث كبير أمر « بل كان يغزو ويحارب من يليه من الملوك بسجستان وأعمالها، ويتطرق كُور خراسان وما قرُب من قوهستان ونواحي هراة وبوشنج وما اتصل بسجستان. ثم عاد يعقوب إلى بلاد فارس[١] ». ثم دخل مدينة بلخ في جمادى الآخرة سنة ٢٥٨، ثم خرج منها ودخل نيسابور في ذي القعدة من سنة تسع وخمسين ومائتين؛ وقبض على محمد ابن طاهر أمير خراسان وجميع الطاهريين. ثم خرج عنها في المحرم من سنة ستين ومائتين ومعه محمد بن طاهر مقيداً ومعه نيف وستون من أهله وتوجه نحو جرجان للقاء الحسن بن زيد العلوي أمير طبرستان وجرجان، فهرب هذا أمامه، ودخل يعقوبُ جرجان. ثم تقدم ودخل آمُل (وهي كرسيّ بلاط طبرستان). ثم أرسل رسله إلى المعتمد فدخلوا بغداد في ١٤ جمادى الآخرة سنة ٢٦٢ هـ. ثم سار إلى واسط، وأقام بها نائباً عنه. ثم سار على دير العاقول، ومنها إلى اصطربند وعلم الخليفة المعتمد أنه يقصد بغداد، فخرج لملاقاته. فانهزم يعقوب الصفّار؛ وكان ممن تخلص من أسره في ذلك اليوم أبو عبد الله محمد بن طاهر أمير خراسان. ومضى الصفّار منهزماً إلى واسط، ثم مضى إلى السوس، فتستر، ورحل إلى فارس. وتوفي يعقوب بن الليث الصفار في ١٤ شوال سنة ٢٦٢ هـ. وكانت مدة تغلبه على سجستان وتلك النواحي أربع عشرة سنة وشهوراً، وكانت وفاته بجنديسابور من كور الأهواز، فيما روى ابن الأثير عن حوادث سنة

---

١ ابن خلكان تحت رقم ٧٩٩ (جـ ٥، ص ٤٥٣، القاهرة ١٩٤٩).

٢٦٥ وهو يجعل وفاته في هذه السنة ٢٦٥، لا سنة ٢٦٢.

وتولى أخوه عمرو بن الليث مكانه؛ وأقر الخليفة المعتمد على الله ذلك. وقــد أحســن عمرو التدبير والسياسة غاية الإحسان، وبرع في إدارة البلاد.

ولكن أحد أتباع يعقوب الصفار، وهو الخجستاني (نسبة إلى خجستان: من جبل هَــراة، من قرى بادغيس) خلع طاعة عمرو وتغلب على نيسابور وبسطان في سنة ٢٦١ هـ.

ثم عَزَل الخليفةُ الموفقُ بالله: عمرو بن الليث الصفار عن ولاية خراســان، وجعلهــا لأبي عبد الله محمد بن طاهر الخزاعي في سنة إحــدى وســبعين ومــائتين (ســنة ٢٧١ هـ)، فاستخلف محمد بن طاهر عليها رافع بن هرثمة، ما خلا أعمال ما وراء النهر، فــإن الموفــق بالله أقرّ عليها نصر بن أحمد بن أسد الساماني خليفةً لمحمد بن طاهر.

توفي الخليفة المعتمد على الله في رجب سنة ٢٧٩ وتولى الخلافة بعده المعتضد بالله. وعَزَل رافعَ بن هرثمة عن خراسان، وولاها عمرو بن الليث الصفّار. فجرت حــروب بينــه وبين إسماعيل بن أحمد، انهزم فيها عمرو على باب بلخ في يوم ١٨ ربيع الآخر ســنة ٢٨٧. وتوفي المعتضد بالله في ٢٢ ربيع الآخر سنة ٢٨٩، ومات عمرو بن الليث غداة ذلك اليوم.

وقد ملك بعده بلاد فارس حفيده طاهر بن عمرو بن الليث في ١٨ صفر سنة ٢٨٨، ثم استمر في ولايتها حتى سنة ٢٩٦، وتولى بعده الليث بن علي بن الليث، وهو ابن أخي يعقوب وعمرو بن الليث. وجرى بين طاهر وبين سبك السبكري الصفاري منازعات، وانتهــى بــذلك أمر الصفارية في محرم سنة سبع وتسعين ومائتين.

وتولى أمر خراسان بعدهم آل سامان. إذ استولى أبو نصر أحمد بن إسماعيل الساماني على سجستان في سنة ٢٩٨. ذلك أنه خرج في سنة ٢٩٧

إلى الريّ، وكان يسكن بخارى، ثم سار إلى هراة فسيّر منها جيشاً في المحرم من سـنة ٢٩٨ إلى سجستان فاستولى عليها واستعمل عليها الأمير أحمد أبا صالح منصور بن اسحق. ولكنها عصت عليه، فأنفد إليها عسكراً يفتحها ثانياً، فحصرها تسعة أشهر في سـنة ٣٠٠، وفتحها واستعمل عليها سيمجور الدواتي.

واستمرت خراسان تحت حكم الأمير أحمد بن إسماعيل بن أحمد الساماني هـي ومـا وراء النهر إلى أن قتل في سنة ٣٠١ هـ، فانتقضت سجستان إذ تغلب عليها كثير بن أحمد بـن شهفور.

وتولى بعده السعيد نصر بن أحمد، أبو عبد الله محمد بن أحمد الجيهاني. ولكنه خـرج على طاعته أهل سجستان، واسحق بن أحمد بسمرقند، وبعض العلويين بطبرستان، غير أنـه انتصر عليهم، واستمر على ولاية خراسان وما وراء النهر حتى تـوفي فـي سـنة ٣٣١ هـ. وتولى بعده ابنه نوح، ولقّب « بالأمير الحميد »، واستمر في ولايته حتى تـوفي فـي ربيـع الآخر سنة ٣٤٣ هـ. ولما توفي ملك بعده ابنه عبد الملك، فاستمر في الحكم حتى توفي في سنة ٣٥٠ هـ. وافتتنت خراسان بعده وولي بعده أخوه منصور بن نوح، وقد وقع قتال شـديد بينـه وبين ركن الدولة وابنه عضد الدولة انتهى بصلح عقد في سنة ٣٦١ هـ. وتوفي منصـور بـن نوح في سنة ٣٦٦ هـ، وولي الأمر بعده ابنه أبو القاسم نوح، وكان عمره حين ولي الأمر ١٣ سنة ولقب بالمنصور.

وفي هذه السنة ــ سنة ٣٦٦ ــ كان ابتداء دولة آل سبكتكين، إذ فيها ملـك سـبكتكين مدينة غزنة وأعمالها. وكان ابتداء أمره أنه كان من غلمان أبي إسحق بن البتكـين، صـاحب جيش غزنة للسامانية. وكان مقدّماً عنده، وعليه مدار أمره. وقدم إلى بخـارى أيـام الأميـر منصور بن نوح مع أبي اسحق، فعرفه أرباب تلك الدولة بالعقل والعفة وجودة

الرأي والصرامة، وعاد معه إلى غزنة، فلم يلبث أبو اسحق أن توفي، ولم يُخلف مــن أهلــه وأقاربه من يصلح للتقدم. فاجتمع عسكره ونظروا فيمن يلي أمرهم ويجمع كلمتهم. فــاختلفوا، ثم اتفقوا على سبكتكين لما عرفوه من عقله ودينه ومروءاته وكمال خِلال الخير فيه. فقــدموه عليهم وولوه أمره وحلفوا له وأطاعوه. فوليهم وأحسن السيرة فيهم، وساس أمــورهم سياســة حسنة، وجعل نفسه كأحدهم في الحال والمال. وكان يدّخر من إقطاعه ما يعمل منه طعاماً لهم في كل أسبوع مرتين. ــ ثم إنه جمع العساكر وسار نحو الهند مجاهداً، وجــرى بينــه وبــين الهنود حروب يشيب لها الوليد. وكشف بلادهم وشنّ الغارات عليها، وطمع فيها. وخافه الهند. ففتح من بلادهم حصوناً ومعاقل؛ وقتل منهم ما لا يدخل تحت الإحصاء... ثــم إن ســبكتكين عظم شأنه وارتفع قدره... واستولى سبكتكين على بست[١] » ثم قصد إلــى قصــدار فاســتولى عليها. ولما فرغ من بست وقصدار غزا الهند بعدد كبير من عساكره ومن المتطوعة، وحارب ملك الهند جيبال وانتصر عليه؛ والتقى به في موقعة تالية فانتصر عليــه انتصــاراً عظيمــاً. وتوفي سبكتكين في سنة ٣٨٧ وهو في الطريق من بلخ إلى غزنة. وكانت مــدة ملكــه نحــو عشرين سنة.

ولما توفي سبكتكين وبلغ الخبر إلى ولده يمين الدولة محمود بنيسابور جلس للعزاء، ثم أرسل إلى أخيه إسماعيل يعزيه بأبيه ويعرفه أن أباه إنما عهد إليه لبعده عنــه، ويــذكره بمــا يتعيَّن من تقديم الكبير ويطلب منه الوفاق. فلم يوافق اسماعيل، وترددت الرسل بينهمــا، فلــم يفلح التوسط. لهذا سار محمود عن نيسابور إلى هراة عازماً على قصد أخيه بغزنة، واجتمــع بعمه: بفراجق في مدينة هراة، فساعده على أخيه، وسار نحو بُست وبها أخوه نصــر فتبعــه وأعانه وسار معه إلى غزنة. وأسرع اسماعيل،

---

١ ابن الأثير، جـ ٨، ص ٢٢٧.

واقتتل الفريقان اقتتالاً شديداً، فانهزم إسماعيل، وتخلى عن الملك، وكانت مــدة ملكــه ســبعة أشهر. واستتب الأمر لمحمود بن سبكتكين. ولما فرغ من أمر أخيه وملَك غزنة وعــاد إلــى بلخ، رأى بكتوزون قد ولي خراسان. فأرسل إلى الأمير منصور بــن نــوح يــذكر طاعتــه والمحاماة عن دولته، ويطلب خراسان. فرد منصور معتذراً عن خراسان، آمراً اياه بأخذ ترمذ وبلخ وما وراءها من أعمال بست وهراة. فلم يقنع محمود بذلك، وأعاد الطلب. فلما تيقن المنع سار إلى نيسابور وبها بكتوزون، فلما بلغه مسيرة محمود رحل عنها، فدخلها محمود وملكهــا. فلما سمع بذلك منصور بن نوح سار عن بخارى نحو نيسابور. فلما علم محمود بذلك سار عن نيسابور إلى مرو الروذ، ونزل عند قنطرة راعول. فسار بكتوزون إلى الأمير منصور وهــو بسرخس، ودبر محمود حيلة انتهت بالقبض على الأمير منصور بن نوح سنة ٣٨٩ هـ. وتولى بعده أخوه عبد الملك. ووقعت معركة عند مرو انهزم فيها بكتوزون. وســار محمــود حتــى استولى على خراسان واستقر ملك محمود بخراسان. فأزال عنها اسم السامانية، وخطب فيهــا للقادر بالله واستقل بملكها منفرداً. وهكذا انقرضت دولة السامانية على يد محمود بن ســبكتكين في سنة ٣٨٩ هـ.

وهكذا استولى على خراسان محمود بن سبكتكين وبدأت دولة آل سبكتكين فيها. وقــد استمر محمود يحارب في الهند، فانتصر مرة أخرى على جيبال ملك الهند في سنة ٣٩٢ عنــد برشور وفتح بعدها ويهند، وعاد إلى غزنة ظافراً. وسار إلى سجستان فانتزعها من يد خلــف بن أحمد. وفي سنة ٣٩٦ غزا المولتان، وافتتح كواكير واستولى على حصن كالنجار. ثم بلغه عن خراسان اضطراب الأحوال فيها بسبب قصد ايلك الخان لها، والتقى به فهزمه، وســلمت خراسان لمحمود، وانهزم ايلك الخان في سنة ٣٩٧. ولما فرغ محمود من الترك ســار إلــى الهند لاستئناف الغزو. وعاد إليها في سنة ٤٠٠ فانتصر في معركة ناردين بالهند.

وفي سنة ٤٠٧ غزا قشمير وقنوج، وفي سنة ٤١٦ فتح عدة حصون ومدن في الهند وأخذ الصنم المعروف بـ « سُومنات »، وكان فتحاً عظيماً. وفي سنة ٤٢٠ استولى على الريّ وبلد الجبل. واستخلف بالري ابنه مسعود، وقصد أصبهان فملكها من علاء الدولة، وسار إلى الري فأقام بها. وتوفي يمين الدولة محمود بن سبكتكين في ربيع الآخر من سنة إحدى وعشرين وأربعمائة، وكان مولده يوم عاشوراء سنة ستين وثلثمائة. وقد أوصى بالملك لولده محمد. فلما بلغ مسعوداً خبر وفاة أبيه وهو بأصبهان سار إلى خراسان وكتب إلى أخيه محمد بأنه لا يريد من البلاد التي وصى له أبوه بها شيئاً وأنه يكتفي بما فتحه من بلاد طبرستان وبلد الجبل وأصبهان وغيرها، ويطلب منه الموافقة. فرد عليه محمد رداً غليظاً. فسار مسعود لملاقاته فانهزم جند محمد، ووصل مسعود إلى غزنة في ٨ جمادى الآخرة من سنة ٤٢٢، وثبت ملكه، واجتمع له مُلك خراسان وغزنة وبلاد الهند والسند وسجستان وكرمان ومكران والري وأصبهان وبلاد الجبل وغير ذلك. وسار إلى التيز ومكران فملكهما. واستأنف الغزوات في الهند ففتح قلعتي سرستا وغيرها من بلاد الهند، ولكن أتاه خبر هجوم الغُزّ على بلاده فعاد إلى خراسان وأجلى السلجوقية عنها في سنة ٤٣٠ وهزم الغز في عدة مواقع. ولكن خطر السلجوقية زاد، ومن ناحية أخرى اتفق أخوه محمد وابن عمه يوسف بن سبكتكين على قتل مسعود، فاحتالوا حتى قتله أولاد أحمد نيالتكين وذلك في سنة ٤٣٢ هـ. واستولى السلجوقية على خراسان.

ودالت دولة آل سبكتكين، وعَظُم شأن السلجوقية، وارتفع شأن ملكهم طغرلبك وأخيه داود، وهما ميكائيل بن سلجوق بن بغاق. ففي سنة ٤٣٣ ملك طغرلبك جرجان وطبرستان؛ وفي سنة ٤٣٧ أرسل أخاه ابراهيم إلى بلاد الجبل فملكها، وإلى الدينور فملكها وتابع سيره إلى حلوان. وفي سنة ٤٤٢ فتح أصبهان. وسار حتى مَلَك بغداد في سنة ٤٤٧،

وصار أول « ملوك » السلجوقية، وتملّك على العراق. وتوفي في ٨ رمضان سنة ٤٥٥ هـ. وتولى بعده ألب أرسلان، الملقب بسلطان العالم، وهو ابن داود جغري بك بن ميكائيل بن سلجوق التركي. وملك بعد عمه طغرلبك سبع سنين وستة أشهر وأياماً. وتوفي في ١٠ ربيع الأول سنة ٤٦٥ هـ. وتولى بعده ابنه ملكشاه. وقد استوزر كلاهما نظام الملك وهو الحسن بن علي بن اسحاق، ووزر الملك ألب أرسلان وولده ملكشاه تسعاً وعشرين سنة؛ وولد بطوس سنة ٤٠٨، وكان أبوه من أصحاب محمود بن سبكتكين، وكان من الدهاقين. وهو الذي بنى المدرسة النظامية ببغداد ونيسابور وغيرهما؛ وكان مجلسه عامراً بالفقهاء والعلماء، بحيث يقضي معهم غالب نهاره. وكان إذا دخل عليه أبو القاسم القشيري وأبو المعالي الجويني قام لهما وأجلسهما معه في المقعد. فإذا دخل أبو علي الفارمذي قام وأجلسه مكانه وجلس بين يديه. وخرج نظام الملك مع السلطان ملكشاه من أصبهان قاصداً بغداد في مستهل سنة ٤٨٥ فلما كان في بعض طريقه بقرية بالقرب من نهاوند « وهو يسايره في محفة، قال: قد قُتل هنا خَلقٌ من الصحابة زمن عمر. فطوبى لمن يكون عندهم! فاتفق أنه لما أفطر (في مغرب ١٠ رمضان من تلك السنة) جاءه صبيّ في هيئة مستغيث به ومعه قصة (= شكوى). فلما انتهى إليه، ضربه بسكين في فؤاده وهرب، وعثر بطنب الخيمة فأُخذ فقُتل. ومكث الوزير ساعة. وجاءه السلطان يعوده فمات وهو عنده. وقد اتُّهم السلطان في أمره أنه هو الذي مالأ عليه. فلم تطل مدته سوى خمسة وثلاثين يوماً وكان في ذلك عبرة لأولي الألباب[١] ».

* * *

١ ابن كثير: « البداية والنهاية »، جـ ١٢، ص ١٤١ بيروت ١٩٦٦.

ونكتفي بهذا القدر من تاريخ خراسان. وقد توسعنا فيه أكثر مما ينبغي في مثـل هـذا الكتاب الذي هو في العقائد، لا في التاريخ السياسي، لأن خراسان لم تلقَ عنايـة كافيـة مـن الباحثين، ولأن الأحداث السياسية العنيفة فيها كانت لها ظلال على العقائد؛ ولأنها كانـت مـن أخصب بلاد الإسلام، خصوصاً في القرن الخامس الهجري، بالتيارات الكلاميـة والفلسـفية. ويكفي أن نذكر أسماء: عبد القاهر البغـدادي، وإمـام الحـرمين الجـويني، وأبـو إسـحاق الاسفراييني، وأبو القاسم القشيري، وأبو حامد الغزالي.

وقد كانت خراسان المركز الرئيسي لمذهب الكرّامية، إذ أن مؤسس المذهب، أبا عبـد الله محمد بن كرّام السجستاني ورد نيسابور في زمان ولاية محمد بن طاهر بن عبـد الله بـن طاهر (وقد تولى خراسان من سنة ٢٤٨ إلى سنة ٢٥٩ هـ) وتبعه على مذهبه « شرذمة مـن أكَرَة القُرى والدُّهم[١] » من أهل سواد نيسابور. واستمر المذهب من منتصـف القـرن الثالـث الهجري في خراسان إلى أوائل القرن الخامس الهجري على الأقل، وكان لهم مشايخ يتولـون رسالة المذهب. فقد ذكر عبد القاهر البغدادي وكان لهم مشايخ يتولون رسالة المذهب. فقد ذكر عبد القاهر البغدادي (« الفرق بين الفرق »، ص ٢٢٤، طبعة محي الدين) أنه كان في عصره شيخ للكرامية يعرف بإبراهيم بن مهاجر، اخترع آراءً لم يسبق غليها « فزعم أن أسماء الله ـ عزَّ وجلَّ ـ كلها أعراض فيه. وكذلك اسم كل مسمى عرضٌ فيه. فزعم أن الله تعالى عَرَضٌ حالٌّ في جسم قديم، والرحمن عَرَض آخر... » ويقول إنه ناظر ابن مهاجر هذا فـي مجلـس ناصر الدولة أبي الحسن محمد بن إبراهيم بن سيمجور صاحب جيش السامانية في سنة سبعين وثلثمائة فيما ذهب إليه ابن مهاجر من أن الزاني عَرَض في الجسم الذي يضاف إليه الزنـى، والسارق عَرَضٌ في

---

١ عبد القاهر البغدادي: « الفرق بين الفرق »، ص ٢١٦، طبعة محي الدين عبد الحميـد، القـاهرة، بـدون تاريخ.

الذي تضاف إليه السرقة، وليس الجسم زانياً ولا سارقاً.

وانتشر بها مذهب الأشاعرة، ومن أوائله في خراسان: أبو الطيب ابن أبي سهل الصعلوكي النيسابوري، المتوفى في سنة ٣٦٩. وقد تخرج على يديه جماعة من الفقهاء بنيسابور وسائر مدن خراسان؛ وأبو علي الدقاق النيسابوري، شيخ أبي القاسم القشيري، وقد ولد في نيسابور، وخرج إلى مرو، وسلك طريق التصوف، وصحب الأستاذ أبا القاسم النصر أباذي وتوفي في ذي الحجة سنة ٤٠٥ هـ؛ والحاكم أبو عبد الله بن البيع النيسابوري الحافظ، أمام أهل الحديث في عصره، ولد في ٣ ربيع الأول سنة ٣٢١، وسمع بخراسان أبا العباس بن يعقوب وأبا عبد الله الصفّار وأبا العباس المحبوبي وطبقتهم، وبالجبال: أبا محمد بن حمدان وأبا جعفر بن عبيد الحافظ الهمذاني، وهو صاحب كتاب « تاريخ علماء أهل نيسابور »، و« مزكي الأخبار »، و« المدخل إلى علم الصحيح » و« الإكليل في دلائل النبوة »، وتوفي في ٣ صفر سنة ٤٠٥ هـ؛ وأبو بكر بن فورك الأصبهاني، أقام أولاً بالعراق حتى درس بها مذهب الأشعري، وورد إلى نيسابور فتخرج عليه جماعة كثيرة، وتوفي في سنة ٤٠٦، وكان قد دُعي إلى غزنة وجرت له بها مناظرات. وأبو سعد بن أبي عثمان النيسابوري الخركوشي الزاهد، تزهد وجالس الزهاد والمتجردين، وسمع بنيسابور الحديث من أبي محمد يحيى بن منصور القاضي، وأبي عمر بن نجيد وأقرانهم، وتوفي في سنة ٤٠٦ في رواية، وسنة ٤٠٧ في رواية أخرى؛ ــ وأبو حازم العبدوي النيسابوري، توفي سنة ٤١٧؛ ــ أبو اسحق الاسفراييني، المتكلم الكبير، أحد كبار الأشاعرة، درّس في نيسابور في مدرسة بنيت من أجله ولم يبن بنيسابور قبلها مثلها، وكان فقيهاً متكلماً أصولياً، وعليه دَرَس القاضي أبو الطيب الباقلاني أصول الفقه باسفرايين، وأخذ عنه الكلام والأصول عامةُ شيوخ نيسابور، توفي يوم عاشوراء سنة ثماني عشرة وأربعمائة، وكان الصاحب بن عباد

إذا انتهى إلى ذكر الباقلاني وابن فورك والاسفراييني ــ وكانوا متعاصرين ــ من أصحاب الأشعري قال لأصحابه: ابن الباقلاني بحر مُغْرِق، وابن فورك صِلٌّ مطرق، والاسفراييني نارٌ تُحرق؛ ــ والإمام أبو محمد الجويني والد الامام أبي المعالي إمام الحرمين، كان فقيهاً أصولياً أديباً نحوياً مفسّراً، تخرَّج به جماعة من أئمة الإسلام لــه في الفقه تصانيف كبيرة الفوائد مثل « التبصرة » و« التذكرة » وله التفسير الكبير، وتوفي في ذي القعدة سنة ثمان وثلاثين وأربعمائة؛ ــ أبو القاسم الاسفراييني الأصم المعروف بـ « الاسكاف »، من أصحاب الأشعري، توفي في ٢٨ صفر سنة ٤٥٢ وقرأ عليه امامُ الحرمين الأصول؛ ــ أبو بكر النيسابوري البيهقي الحافظ الفقيه الأصولي، واحد زمانه في الحفظ، ومن كبار أصحاب الحاكم أبي عبد الله الحافظ، توفي في نيسابور في ١٠ جمادى الأولى سنة ٤٥٨ هـ؛ أبو القاسم القشيري النيسابوري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة بن محمد، الصوفي الكبير صاحب « الرسالة » المعروفة باسمه (« الرسالة القشيرية »)، كان في الأصول على مذهب الأشعري، وفي الفروع على مذهب الشافعي ولد في ربيع الأول من سنة ست وسبعين وثلثمائة، لسان عصره وسيد فرقته، وأستاذ الجماعة ومقدم الصوفية في عصره، وأصله من ناحية استوا من العرب الذين وردوا خراسان وسكنوا النواحي، درس على أبي بكر بن فورك الأصولَ، ثم اختلف إلى أبي اسحق الاسفراييني، وأخذ طريق التصوف من أبي علي الدقاق، وأبو علي أخذه عن أبي القسم النصرأباذي ــ، والنصرأباذي عن الشبلي، والشبلي عن الجنيد، والجنيد عن السَّريّ السَّقطي، والسريّ عن معروف الكرخي، ومعروف عن داود الطائي، وداود لقي التابعين. وسعى بعض الولاة ضده، فاضطر إلى مفارقة الأوطان، وورد على أمير المؤمنين القائم بأمر الله في بغداد ولقي قبولاً عنده، وعاد إلى نيسابور، توفي صبيحة يوم الأحد ١٦ ربيع الآخر سنة خمس وستين وأربعمائة.

وهنا نروي خبر المحنة التي نالت أصحاب مذهب الأشعري في مفتتح سنة خمس وأربعين أربعمائة هجرية (ابن عساكر « تبيين كذب المفتري »، ص ١١٠ س ١٠) في مدينة نيسابور، في زمان تولي طغرلبك. ذلك أن طغرلبك أراد أن يستظهر بأهل السنة المتشددين، لتأييد ملكه. فحدث ما يحدث عادة في مثل هذه الظروف من السعاية بين أصحاب المذاهب للانتقام من خصومهم. ومن ذلك أن بعض أهل السنة نسبوا إلى الأشعري مذاهب ذميمة، وحكوا عنه مقالات من شأنها أن تظهر الأشاعرة بمظهر المبتدعة؛ فانبرى أصحاب الأشعري للدفاع عنه. فرفع أبو القاسم عبد الكريم بن هوازي القشيري شكوى سماها « شكاية أهل السُّنة بحكاية ما نالهم من المحنة »، ونصها هكذا: « أما بعد! فإن الله إذا أراد أمراً قدره، فمن ذا الذي أمسك ما سيّره، أو قدَّم ما أخره، أو عارضَ حكمه فغيّره، أو غلبه على أمره فقهره؟! كلا بل هو الله الواحد القهار، الماجد الجبار. ومما ظهر ببلد نيسابور، من قضايا التقدير، في مفتتح سنة خمس وأربعين وأربعمائة من الهجرة، ما دعا أهل الدين إلى شق صدور صبرهم، وكشف قناع ضُرّهم. بل ظلت الملة الحنيفية تشكو غليلها، وتبدي عويلها؛ وتنصب غرائز رحمة الله على من يسمع شكوها، وتصغي ملائكة السماء حين تندب شجوها — ذلك مما أُحدِث من لعن إمام الدين، وسرُج ذي اليقين، مُحيي السُّنّة وقامع البدعة، وناصر الحق، وناصح الخَلق، الزكيّ الرضيّ أبي الحسن الأشعري — قدس الله روحه، وسقى بماء الرحمة ضريحه. وهو الذي ذبّ عن الدين بأوضح حُجج، وسَلك في قمع المعتزلة وسائر أنواع المبتدعة أبين منهج، واستنفد عمره في النصح عن الحق، وأورث المسلمين بعدَ وفاته كتبه الشاهدة بالصدق. ولما مَنّ الله الكريم على الإسلام بزمان السلطان المعظم، المحكم بالقوة السماوية في رقاب الأمم، الملك الأجل شاهانشاه، يمين خليفة الله، وغياث عباد الله: طغرلبك أبي طالب

محمد بن ميكائيل، وقام بإحياء السُّنّة والمناضلة عن الملة، حتى لم يبقَ من أصناف المبتدعة حزباً إلا سلّ لاستئصالهم سيفاً عضباً، وأذاقهم ذلاً وخسفاً، وعقب لآثارهم نسفاً — حَرِجتْ صدور أهل البدع عن تحمُّل هذه النقم، وضاق صبرهم عن مقاساة هذا الألم، ومُنوا بلعن أنفسهم على رؤوس الأشهاد بألسنتهم، وضاقت عليهم الأرض بما رحبت بانفرادهم بالوقوع في مهواة محنتهم. فسوّلت لهم أنفسهم أمراً، فظنوا أنهم بنوع تلبيس وضرب تدليس يجدون لعسرهم تيسيراً. فسعوا إلى عالي مجلس السلطان المعظم[1] بنوع نميمة، ونسبوا الأشعري إلى مذاهب ذميمة، وحكوا عنه مقالات لا يوجد في كتبه منها حرف؛ ولم يرَ في المقالات المصنفة للمتكلمين الموافقين والمخالفين — من وقت الأوائل إلى زماننا هذا — لشيء منها حكاية ولا وصف، بل كل ذلك تصوير بتزوير، وبهتان بغير تقدير. وما نقموا من الأشعري إلاَّ أنه قال بإثبات القدر لله: خيره وشره، نفعه وضره؛ وإثبات صفات الجلال لله: من قدرته، وعلمه، وإرادته، وحياته، وبقائه وسمعه، وبصره، وكلامه، ووجهه، ويده؛ وأن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأنه تعالى موجود تجوز رؤيته، وأن إرادته نافذة في مراداته، — وما لا يخفى من مسائل الأصول التي تخالف طرقه طرق المعتزلة والمجسمة فيها.

« معاشر المسلمين! الغياث، الغياث! سعوا في إبطال الدين، وراموا هدم قواعد المسلمين، وهيهات هيهات! « يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم، ويأبى الله إلا أن يتم نوره ». وقد وعد الله للحق نصره وظهوره، وللباطل محقه وثبوره. إلاَّ أن كتب الأشعري في الآفاق مبثوثة، ومذاهبه عند أهل السُّنّة من الفريقين معروفة

١ أيْ طغرلبك، السلطان السلجوقي، وقد استولى على نيسابور في ٧ رمضان ٤٣١ هـ (= ٢٢ مايو ١٠٤٠).

ومشهورة. فمن وصفه بالبدعة علم أنه غير محق في دعواه، وجميع أهل السنة خَصْمُه فيما افتراه (ثم ذكر « القشيري » أربع مسائل شنع بها عليه، وبيّن براءة ساحته فيما نسب منها إليه، ثم قال:) ولما ظهر ابتداء هذه الفتنة بنيسابور، وانتشر في الآفاق خبره، وعظم على قلوب كافة المسلمين من أهل السُنّة والجماعة أمره، ولم يبعد أن يخامر قلوب بعض أهل السلامة والوداعة توهمٌ في بعض هذه المسائل أن لعل الإمام أبا الحسن علي بن اسماعيل الأشعري ــ رحمه الله ــ قال ببعض هذه المقالات في بعض كتبه ــ ولقد قيل: مَنْ يَسْمَعْ يُخِلّ ــ أثبتنا هذه الفصول في شرح هذه الحالة، وأوضحنا صورة الأمر بذكر هذه الجملة، ليضرب كلُّ مَنْ (هو) مِنْ أهل السنة إذا وقف عليها بسهمه في الانتصار لدين الله من دعاءٍ يخلصه، واهتمام يصدقه، وكل عن قلوبنا بالاستماع إلى هذه القصة يحمله، بل ثواب من الله على التوجع بذلك يستوجبه. والله غالبٌ على أمره، وله الحمد على ما يمضيه من أحكامه ويبرمه، ويقضيه من أفعاله فيما يؤخره ويقدمه، وصلواته على سيدنا المصطفى وعلى آله وسلم، ولا حول ولا قوة إلاَّ بالله العليّ العظيم[1] ».

ولم يورد ابن عساكر نص هذه الأربع مسائل، ولكننا نجد هذه الرسالة بكاملها في « طبقات الشافعية » للسبكي (ج ٢، ص ٢٧٥ ــ ٢٨٨). ومن ناحية أخرى كتب أبو القاسم القشيري بخطه مكتوباً في ذي القعدة سنة ست وثلاثين وأربعمائة وقع هو عليه ومعه وقع: أبو عبد الله الخبازي المقري، وأبو محمد الجويني، وعبد الله بن يوسف، وأبو الفتح الشاشي، ومضر بن محمد الشاشي، وعلي بن أحمد الجويني (والد إمام الحرمين)، وأبو الفتح العمري الهروي الفقيه، وناصر بن الحسين، والأيوبي (!)، وأحمد بن محمد بن الحسن بن أبي أيوب،

١ ابن عساكر: « تبيين كذب المفتري... »، ص ١١٠ ــ ١١٢.

وعلي بن محمد بن أبي أيوب، والإمام أبو عثمان الصابوني، وإسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني، وابنه أبو نصر الصابوني، وعبد الله بن إسماعيل الصابوني، والشريف البكر، وعلي بن الحسن البكري الزبيري، ومحمد بن الحسن، وأبو الحسن الملقاباذي، وعبد الجبار الاسفراييني الذي كتب بالفارسية تقريظاً للأشعري، وعبد الجبار بن علي بن محمد الاسفراييني، وابنه محمد.

ونص هذا البيان الموجز الذي أصدره هؤلاء وكتبه أبو القاسم عبد الكريم ابن هوازن القشيري بخطه، ووقع عليه، وأحياناً مع تعليق، هؤلاء المذكورون ــ هو:

« بسم الله الرحمن الرحيم. اتفق أصحاب الحديث أن أبا الحسن علي بن اسماعيل الأشعري رضي الله عنه ــ كان إماماً من أئمة أصحاب الحديث، ومذهبه مذهب أصحاب الحديث. تكلم في أصول الديانات على طريقة أهل السُّنّة، وردّ على المخالفين من أهل الزيغ والبدعة. وكان على المعتزلة والروافض والمبتدعين من أهل القبلة والخارجين عن الملة ــ سيفاً مسلولاً. ومن طعن فيه أو قدح، أو لعنه أو سبه ــ فقد بسط لسان السوء في جميع أهل السُّنّة. بذلنا خطوطنا طائعين بذلك في هذا الذكر، في ذي القعدة سنة ست وثلاثين وأربعمائة. والأمر على هذه الجملة المذكورة في هذا الذكر. وكتبه عبد الكريم بن هوازن القشيري[١]. »

والسبكي في طبقات الشافعية (ج ٢، ص ٢٦٩ ــ ٢٧٢) يشرح حال هذه الفتنة التي وقعت بمدينة نيسابور، قاعدة خراسان، وكيف أدت إلى خروج إمام الحرمين، والحافظ البيهقي، وأبي القاسم القشيري من نيسابور، فيقول إن السلطان في ذلك الوقت كان هو طغرلبك السلجوقي، « وكان رجلاً حنفياً سُنّياً خيراً عادلاً محبباً إلى أهل العلم، من كبار الملوك وعظمائهم. وهو أول ملوك السلجوقية. وكان يصوم الاثنين

---

١ ابن عساكر: « تبيين كذب المفتري... »، ص ١١٣، دمشق ١٣٤٧هـ.

والخميس » (جـ ٢، ص ٢٦٩). وكان له وزير « سوء » على حد تعبير السبكي، هو أبو مضر منصور بن محمد الكندري. « وكان معتزلياً رافضياً... يقول بخلق الأفعال وغيره من قبائح القدرية، وسب الشيخين (أبي بكر وعمر) وسائر الصحابة وغير ذلك من قبائح شرّ الروافض، وتشبيه الله بخلقه وغير ذلك من قبائح الكرامية والمجسمة » (ص ٢٧٠). واتفق أن رئيس البلد كان هو الأستاذ أبا سهل ابن الموفق، وكان جواداً ذا أموال جزيلة وصدقات دارة وهبات هائلة، وكان مرموقاً بالوزارة، وداره مجتمع العلماء وملتقى الأئمة من فريقي الحنفية والشافعية في داره يتناظرون. وكان عارفاً بأصول الدين على مذهب الأشعري، مناضلاً في الذب عن هذا المذهب. فعظم ذلك على الكندري، لما في نفسه من كراهية مذهب الأشعري، ومن بغض ابن الموفق وخشيته من أن يثب على الوزارة. لهذا حسّن الكندري للسلطان طغرلبك لَعْنَ المبتدعة على المنابر. فأمر طغرلبك بلعن المبتدعة على المنابر. فاتخذ الكندري من ذلك ذريعة إلى التنكيل بالأشعرية، « وصار يقصدهم بالإهانة والأذى والمنع من الوعظ والتدريس وعزلهم عن خطابة الجامع. واستعان بطائفة من المعتزلة الذين زعموا أنهم يقلّدون مذهب أبي حنيفة؛ أشربوا في قلوبهم فضائح القدرية، واتخذوا التمذهب بالمذهب الحنفي سياجاً عليهم. فحسنوا إلى السلطان الازراء بمذهب الشافعي عموماً، وبالأشعرية خصوصاً. وهذه هي الفتنة التي طار شررها فملأ الآفاق، وطال ضررها فشمل خراسان والشام والحجاز والعراق » (جـ ٢، ص ٢٧٠).

فتدخل أبو سهل ابن الموفق لدفع الأذى عن الأشاعرة، وتردد إلى المعسكر في هذا الغرض؛ لكن لم يفلح مسعاه، وبالعكس « جاء الأمر من قِبل السلطان طغرلبك بالقبض على الرئيس الفراتي، والأستاذ أبي القاسم القشيري، وامام الحرمين، أبي سهل ابن الموفق، ونفيهم، ومنعهم عن المحافل. وكان أبو سهل غائباً إلى بعض النواحي. ولما قرئ الكتاب بنفيهم

أغري بهم العامة والأوباش. فأخذوا بالأستاذ أبـــي القاســم القشــيري والفراتـــي يجرونهمـــا ويستخفون بهما، وحبُسا بالقهندز[1]. وأما إمام الحرمين فإنه كان أحس بالأمر، واختفى، وخــرج على طريق كرمان إلى الحجاز؛ ومن ثم جاور وسمي إمام الحرمين. وبقي القشيري والفراتـــي مسجونين أكثر من شهر. فتهيأ أبو سهل ابن الموفق من ناحية باخَرْز، وجمــع مــن أعوانـــه رجالاً عارفين بالحرب. وأتى باب البلد، وطلب إخراج الفراتي والقشيري. فما أجيب، بل هُــدّد بالقبض عليه بمقتضى ما تقدم من مرسوم السلطان. فلم يلتفت، وعزم على دخول البلد لــيلاً، وإخراجهما مجاهرة. وكان متولي البلد قد تهيأ للحرب. فزحف أبو سهل ليلاً إلى قرية له على باب البلد، ودخل مُعافصةً[2] إلى داره وصاح من معه بالنقرات العالية. فلما أصــبحوا تــرددت الرسل والنصحاء في الصلح، وأشاروا على الأمير بإطلاق الأستاذ والــرئيس. فــأبى، وبــرز برجاله وقصد محلة أبي سهل. فقام واحد من أعوان أبي سهل، إلاَّ أنه يُعدُّ بألفٍ، وضرغام إلاَّ أنه في زي إنسان، واستدعى منه كفاية تلك الثائرة إياه وأصحابه. وأذنوا لهــم. فــالتقوا فـــي السوق، وثبت هؤلاء حتى فرغ نُشّاب أولئك، وتأنى الحقُّ حتى انقضت تُرهات الباطــل. ثــم حمل أصحاب ابن الموفق على أولئك حملة رجلٍ واحد، فهزموهم بإذن الله، وجرحــوا أميــر البلد وهموا بأسره. ثم توسَّط الناسُ ودخلوا على أبي سهل في تسكين الفتنة وإطفــاء الثــائرة. وأتوا بالأستاذ (القشيري) والرئيس إلى داره. وقالوا: قد حصل القصد، وأُخْــرِج هــذان مــن الحبس. فلما انتصر أبو سهل وتمّ له ما ابتغى تشاور هو وأصحابه فيما بينهم، وعلموا

---

١ قهندز: كلمة فارسية الأصل، أصلها بالفارسية: كهن ــ دز: اسم لأربعة أماكن محصنة، ثــم أطلــق علـــى القلعة بوجه عام.

٢ أي عنوة وغلبة.

أن مخالفة السلطان لها تبعة، وأن الخصوم لا ينامون. فاتفقوا على مهاجرة البلد إلـــى ناحيـــة استواء، ثم يذهبون إلى الملك (طغرلبك)، وبقي بعض الأصحاب بالنواحي مفرقين. وذهب أبو سهل إلى المعسكر، وكان على مدينة الري. وخرج خصمه من الجانب الآخر، فتوافيا بـــالري، وأنهى إلى السلطان ما جرى، وسعى بأصحاب الشافعي وبالإمام أبي سهل خصوصاً. فقـــبض على أبي سهل وحُبِس في بعض القلاع وأخذت أمواله وبيعت ضياعه، ثم فرج عنـــه وخـــرج وحج. فهذا ما كان من الفتنة. وكان هذا السلطان مع دينه وخيره ممن لم يمهله الله بعـــد إذنـــه بالسب وبحبس القشيري. ولم يمكث بعد هذه الوقعة الشنيعة واتفاق هذه الفضيحة الفظيعـــة إلاَّ زمناً يسيراً، وتوفي. وتسلطن بعده السلطان الأعظم عضد الدولة أبو شجاع ألب أرسلان. ولـــم يلبث الكندري إلاَّ يسيراً وقُتِل شرَّ قتلة وجُعل كل جزء من أجزائه في ناحية ــ ولذلك شـــرح يطول لسنا له الآن، وأسفر صباح الزمان عن طلعة الوزير نظام المُلْكِ، فقام في نصرة الـــدين قياماً مؤزراً، وعاد الحق معززاً موقراً، وأَمَرَ بإسقاط ذكر السبّ وتأديب من فعله » (السبكي: « طبقات الشافعية »، جـ ٢، ص ٢٧٠ ــ ٢٧١، الطبعة الأولى بالمطبعة الحسينية) وكان مقتل الكندري في سنة ٤٥٦ هـ.

ويذكر بعد ذلك أن أهل خراسان من نيسابور ونواحيها ومرو ومـــا والاهـــا تفرقـــوا: فمنهم من ذهب إلى العراق، ومنهم من ذهب إلى الحجاز. فممّن حجّ: الحافظ أبو بكر البيهقي، وأبو القاسم القشيري، وامام الحرمين أبو المعالي الجويني. ويقال إن أربعمائة قاض من قضـــاة المسلمين من الشافعية والحنفية هجروا بلادهم بسبب هذه الواقعة.

وكان البيهقي بمدينة بيهق حين وقعت المحنة بنيسابور، فكتـــب إلـــى عميـــد الملـــك الكندري كتاباً أورده بكامله ابن عساكر (« تبيين كـــذب المفتـــري... »، ص ١٠٠ ــ ١٠٨) وأورده باختصارٍ السبكي (« طبقات

الشافعية »، ج ٢، ص ٢٧٢ ــ ٢٧٥)، فراجعه فيهما. وفيه يدافع عن الأشاعرة ويطلب من الكندري وقف اضطهادهم. ولكن لم يفلح في ذلك، وبعد أن وفد على نيسابور لشد أزر أصحابه، اضطر معهم أن يهاجر فهاجر إلى الحجاز كما رأينا مع القشيري وإمام الحرمين. ولم يعد إلاَّ بعد مصرع الكندري في سنة ٤٥٦، ولما كان قد توفي في سنة ٤٥٨ هـ فكأنه لم يعش بعد عودته إلى نيسابور إلاَّ عامين.

وابن الأثير في حوادث سنة ٤٥٦ التي قتل فيها عميد الملك الكندري يشير إلى هذه الأحداث فيقول عن الكندري إنه « كان شديد التعصب على الشافعية، كثير الوقيعة في الشافعي ــ رضي الله تعالى عنه. بلغ من تعصبه أنه خاطب السلطان (= طغرلبك) في لعن الرافضة (= الشيعة) على منابر خراسان. فأذِن في ذلك، فأمر بلعنهم. وأضاف إليهم الأشعرية، فأنف من ذلك أئمة خراسان: منهم الإمام أبو القاسم القشيري، والإمام أبو المعالي الجويني وغيرهما، ففارقوا خراسان. وأقام إمام الحرمين بمكة أربع سنين إلى أن انقضت دولته، يدرّس ويُفتي، فلهذا لُقِّب: « إمام الحرمين ». ــ فلما جاءت الدولة النظامية (نسبة إلى نظام الملك الذي تولى الوزارة لألب أرسلان) أحضر من انتزح منهم وأكرمهم وأحسن إليهم[١]. »

وكان سبب اتصال الكندري بالسلطان طغرلبك أن السلطان لما ورد نيسابور طلب رجلاً يكتب له ويكون فصيحاً بالعربية، فدل عليه الموفق والد أبي سهل. فاستطاع أن ينال الحظوة عند السلطان حتى صار وزيراً له ولقب بلقب « عميد الملك » (= وزير)، وظل في هذه المكانة إلى أن توفي السلطان طغرلبك في ٨ رمضان سنة ٤٥٥. فأجلس

١ ابن الأثير الجزري المتوفى ٦٣٠ هـ: « الكامل في التاريخ »، ج ٨، ص ٩٧، القاهرة، المكتبة التجارية.

الكندري مكانه في السلطنة: سليمان بن داود جغري بك أخي السلطان طغرلبك، وكان طغرلبك قد عهد إليه بالملك. ولكن الأمراء السلاجقة اختلفوا في أمر تعيين سليمان سلطاناً. فمضى باغي سيان واردم إلى قزوين، وخطبا لعضد الدولة ألب أرسلان محمد بن داود جغري بك، وكان حينئذ صاحب خراسان، ومعه نظام الملك وزيره. وكان الناس يميلون إليه فلما رأى عميد الملك الكندري انعكاس الحال عليه أمر بالخطبة للسلطان ألب أرسلان. ثم ذهب قاصداً خدمة نظام الملك وزير ألب أرسلان، وقدم بين يديه خمسمائة دينار، واعتذر وانصرف من عنده، فسار أكثر الناس معه، فخوف نظامُ الملك السلطان ألب أرسلان من مغبة ذلك. فقبض عليه، وأنفذ إلى مروالروذ، وحبس هناك عاماً. ثم بعث إليه غلامين ضرباه بالسيف وقتلاه، وكان ذلك في ذي الحجة من سنة ست وخمسين وأربعمائة، وكان عمره يوم قتل نيفاً وأربعين سنة.

فالكندري إذن حمل على الشيعة والأشاعرة والشافعية واضطهدهم من سنة ٤٤٥ حتى سنة ٤٥٥.

منهج عبد القاهر البغدادي

يتميز منهج عبد القاهر البغدادي بذكر الآراء المختلفة في المسألة الواحدة، أي أن عنده حاسة تاريخية مذهبية واضحة. ويظهر هذا خصوصاً في كتاب « أصول الدين »، إذ هو يذكر دائماً المذاهب المختلفة بأسمائها ويورد آراء أصحاب الآراء. ولهجته هنا موضوعية هادئة، بعكس لهجته الحادة العنيفة الظاهرة في عرضه لسائر المذاهب عدا مذهب أهل السنة، في كتاب « الفرق بين الفرق »، والسبب في هذا أن هذا

الكتاب الأخير قصد به إلى « بيان الفرقة الناجية » أي أهل السنة، فاضطر من أجل ذلك إلى الهجوم العنيف على سائر الفِرَق: الشيعة، المعتزلة، الخوارج، الكرامية، الجهمية، الخ.

والتبويب الذي التزمه عبد القاهر في « أصول الدين » منظم عقلي مُحْكَم. فقد ذكر فيه خمسة عشر أصلاً من أصول الدين، وشرح كل أصل بخمس عشرة مسئلة. وراح يبرر اتخاذه الرقم ١٥ أساساً للتقسيم والحصر فقال إن كثيراً من أحكام الشريعة تتعلق أو يرد فيها الرقم ١٥، ولهذا لم يكره تقسيم قواعد الدين على خمسة عشر أصلاً، وتقسيم كل أصل منها خمس عشرة مسئلة. وتبعاً لذلك انقسم كتابه هذا إلى مائتيْن وخمس وعشرين مسئلة في كل مسئلة منها: المذهب، والخلاف، أي رأي الأشاعرة والرد على آراء مخالفيهم.

والأصول الخمسة عشر التي بينها في هذا الكتاب هي:

١ ــ بيان الحقائق والعلوم على الخصوص والعموم

٢ ــ حدوث العالم على أقسامه من أعراضه وأجسامه

٣ ــ معرفة صانع العالم ونعوته في ذاته

٤ ــ معرفة صفاته القائمة بذاته

٥ ــ معرفة أسمائه وأوصافه

٦ ــ معرفة عدله وحكمه

٧ ــ معرفة رُسُله وأنبيائه

٨ ــ معرفة معجزات أنبيائه وكرامات أوليائه

٩ ــ معرفة أركان شريعة الإسلام

١٠ ــ معرفة أحكام التكليف في الأمر والنهي والخبر

١١ ــ معرفة أحكام العباد في المعاد

١٢ ــ بيان أصول الإيمان

١٣ ـــ بيان أحكام الإمامة وشروط الزعامة
١٤ ـــ معرفة أحكام العلماء والأئمة
١٥ ـــ بيان أحكام الكفر وأهل الأهواء الفَجَرة

وهو في العادة يبتدئ بإيراد رأي الأشاعرة، ويتلوه برأي الخصوم والـرد عليـه. ولا نستطيع أن نحدّد إلى أي مدى أو متى يكون الرد من عند البغدادي وليس منقـولاً عـن أحـد شيوخ المذهب: فهو عادة يستخدم التعبير: « عندنا » أو « أصحابنا » للدلالة على آراء شيوخ المذهب، ورأيه هو رأيهم. ويفرق أحياناً بين أجيال من هؤلاء الأصحاب فيقول مـثلاً: « قـال **قدماء** أصحابنا... » (« أصول الدين »، ص ١٠٨، س ١٧). ويخص بالذكر مـن أصـحاب مذهب الأشعرية التالية أسماؤهم:

أبو الحسـن الأشـعري (ص ١٠، ٢٥، ٢٩، ٤٠، ٤١، ٤٥، ٥٦، ٨٨، ٩٧، ١٠٤، ١٠٩، ١١٥... الخ الخ)

أبو محمد عبد الله بن سعيد القطان (ص ٨٩، ٩٠، ٩٧، ١٠٤، ١٠٩... الخ الخ)

أبو العباس القلانسي (ص ١٠، ٢٩، ٤٠، ٦٧، ٨٧، ٨٩، ٩٠، ٩٧، ١٠٩، ١١١...)

أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (٤٥، ٦٧، ٩٠، ١٠٩، ١٢٣... الخ الخ)

وهو يقول في « الفرق بين الفرق[١] »: « وقد أدركنا مـنهم (أي أهـل السـنة) فـي عصرنا: ابن مجاهد، وابن الطيب، وابن فورك، وابراهيم بن محمد[٢] ». ويذكر أحياناً اسم أبي محمد عبد الله بن سعيد

---

١ ص ٢٢١، نشرة الكوثري، القاهرة ١٩٤٧.
٢ هو أبو اسحق ابراهيم بن محمد الاسفراييني، المتوفى في ١٠ محرم ٤١٨، ومؤلف: « أصول الـدين » (٥ مجلدات)، و« تعليقه في أصول الفقه » الخ.. وبه تفقه أبو الطيب الطبري والقشيري والبيهقي، راجع عنـه « شذرات =

القطان مقروناً بالنعت: قال شيخنا... (ص ١٠٤). ويعدّ البغدادي لذلك مصدراً رئيسياً من مصادرنا عن مذهب الأشاعرة، أولاً لدقته في إيراد مذهبهم، ولاستيفائه لأوجُه آرائهم في مختلف مسائل الدين، والحجج التي أدلوا بها في الدفاع عن هذه الآراء ضد الخصوم، خصوصاً وأنه ينقل عن كتب للأشعري والقطان والقلانسي ضاعت. وهو يمتاز عن الباقلاني مثلاً بتقسيماته الهندسية المحكمة، وعرضه الآراء المختلفة في المسألة الواحدة بإيجاز مجزئ. وقدرته على التقسيمات الدقيقة الهندسية راجعة على عقليته الرياضية الفذّة.

ولكن لما كان لا يتميز له مذهب خاص في هذا العرض، فإن من الصعب جداً عرض مذهبه الخاص الذي انفرد به دون أصحابه من الأشاعرة.

لقد كان عبد القاهر البغدادي ــ بحسب ما لدينا من مؤلفاته ــ عارضاً لآراء الأشاعرة أكثر منه مفكراً أصيلاً ذا آراء انفرد بها أو براهين جديدة ساقها. ولهذا نجد عنده أوضح عرض لجماع مذهب أهل السنة، وذلك في القسم الأخير من كتاب « الفرق بين الفرق ». وهذا العرض يتفق تماماً مع ما يورده من آراء الأشاعرة في « أصول الدين »، بحيث يمكن أن نعد ذلك القسم من « الفرق » بمثابة تجريد لما في « أصول الدين » من عرض لآراء الأشاعرة.

= الذهب »، جـ ٣، ص ٢٠٩ ــ ٢١٠. ــ أما ابن فورك (بضم الفاء وفتح الراء) فتوفي سنة ٤٠٦. وقد دعي إلى نيسابور، وبنيت له مدرسة بها، ودعي إلى مدينة غزنة وجرت له بها مناظرات عظيمة ويقال إن السلطان محمود بن سبكتكين دس سماً فمات ونقل إلى نيسابور فدفن بها. راجع « شذرات الذهب »، جـ ٣، ص ١٨١ ــ ١٨٢.

مذهب أهل السنة والجماعة

كما يعرضه البغدادي

والبغدادي يحاول أن يبين في « الفِرَق » (ص ٣٦٢ ــ ٣٦٥، طبعة محي الــدين) أن مذهب أهل السنة والجماعة ــ ويقصد مذهب الأشعري ــ هو بعينه مذهب الصحابة والتابعين ومن تلاهم من الأئمة الأعلام. إذ يجعل أول متكلمي أهل السنة من الصحابة: علي بــن أبــي طالب حيث ناظر الخوارج في مسائل الوعد والوعيد، وناظر القدرية في المشيئة والاســتطاعة والقدر.

ويتلوه عبد الله بن عمر حيث تبرّأ من معبد الجهني في نفيه القدر.

وأول متكلمي أهــل السُّنة من التابعين: عمر بن عبد العزيز، وينسب إليــه البغــدادي « رسالة بليغة في الرد على القدرية » (ص ٣٦٣). ثم زيد بن علي زين العابدين، وله كتــاب في الرد على القدرية. ثم الحسن البصري، وله رسالة إلى عمر بن عبد العزيز في ذم القدريــة يقول البغدادي إنها « معروفة ». ثم الشعبي، وكان أشدّ الناس على القدرية. ثم الزُّهري، وهو الذي أفتى عبدَ الملك بن مروان بدماء القدرية.

ويتلو هذه الطبقة: جعفر بن محمد الصادق، وينسب إليه: كتاب الرد علــى القدريــة، وكتاب الرد على الخوارج، ورسالة في الرد على الغلاة من الروافض.

وأول متكلمي أهل السنة من الفقهاء وأرباب المذاهب: أبو حنيفة والشافعي. فأبو حنيفة « له كتاب في الرد على القدرية سماه كتاب: الفقه الأكبر؛ وله رسالة أملاها في نصرة قــول أهل السنة إن الاستطاعة مع الفعل... وللشافعي كتابان في الكلام، أحدهما: في تصحيح النبــوة والرد

على البراهمة، والثاني في الرد على أهل الأهواء. »

ثم من بعدهم جاء الامام أبو الحسن الأشعري. ولا يذكره البغدادي على أنــه مؤســس المذهب أو واضع أسسه الحقيقية مثلاً، بل يكتفي بأن ينعتــه بقولــه: « الإمــام أبــو الحســن الأشعري الذي صار شَجىً في حلوق القدرية ».

ويذكر من تلامذة الأشعري المشهورين: أبا الحسن الباهلي، وأبا عبد الله بن مجــاهد، « وهما اللذان أثمرا تلامذةً هم إلى اليوم شموس الزمان وأئمة العصر: كأبي بكر محمــد بــن الطيب (الباقلاني)، وأبي اسحق ابراهيم بن محمد الاسفراييني، وابن فورك ».

ثم يستدرك ويقول إنه كان قبل هذه الطبقة: أبو علي الثقفي « وفي زمانه كــان إمــام السُّنة أبو العباس القلانسي الذي زادت تصانيفه في الكلام على مائة وخمسين كتابــاً ». وأمــا الذين أدركهم البغدادي فهم كما قلنا من قبل: ابن مجاهد، وابن الطيب، وابن فورك، وابــراهيم بن محمد.

ويضيف إلى هؤلاء طوائف من أئمة الفقه، وأئمة الحديث والاسناد، وجمهرة من أهــل النحو واللغة والأدب من كوفيين وبصريّين، وأئمة القراءة وحَملة التفســير بالروايــة وبعــض مشاهير علماء المغازي والسير والتواريخ ونقد الأخبار.

ويريد أن يتوصل من هــذا إلى أن « جِماع الفضل فــي العلــوم فــي أهــل الســنة والجماعة » (ص ٣٦٥)

وصنيعه هذا سنجده عند المرتضى في « المنية والأمل »، وهو يعــدد فــي الفصــل الأخير أسلاف المعتزلة من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين والخلفاء الخ.

وهو في مستهل الباب الخامس من « الفِرَق » ــ وهو الذي عقده على بيــان مــذهب أهل السنة والجماعة ــ يصنفهم إلى ثمانية أصناف:

١ ــ صنف المتكلمين على مذهب أهل السنة؛

٢ ــ صنف أئمة الفقه من فريقي الحديث والرأي، ويدخل فيه أصحاب مؤسسي المذاهب كلهم تقريباً: مالك، الشافعي، الأوزاعي، الثوري، أبو حنيفة، ابن أبو ليلى، أبي ثور، أحمد بن حنبل وأهل الظاهر،

٣ ــ علماء الحديث.

٤ ــ علماء اللغة من نحويي الكوفة والبصرة « الذين لم يخلطوا علمهم.. بشيء من بِدعَ القدرية أو الرافضة أو الخوارج »؛

٥ ــ علماء القراءة وتفسير القرآن؛

٦ ــ الزهاد الصوفية « الذين أبصروا فأقصروا واختبروا فاعتبروا... »

٧ ــ « قوم مرابطون في ثغور المسلمين في وجوه الكفرة، يجاهدون أعداء المسلمين... ويظهرون في ثغورهم مذاهب أهل السُّنة والجماعة » (ص ٣١٧).

٨ ــ « عامة البلدان التي غلَب فيها شعار أهل السُّنة دون عامة البقاع التي ظهر فيها شعار أهل الأهواء الضالة » (ص ٣١٨)، بيد أنه لم يحدد هذه البلدان.

أهل السنة والجماعة هم الفرقة الناجية

ثم يأخذ في بيان الأسباب التي تقطع بأن أهل السنة والجماعة هم وحدهم الفرقة الناجية من بين فرق الأمة الثلاث والسبعين، لأنهم وحدهم الموافقون للصحابة، بينما سائر الفرق تخالف الصحابة أو تطعن فيهم.

الأصول التي اجتمع عليها أهل السنة والجماعة

ويبين الأصول التي اتفق عليها أهل السنة والجماعة، وقسم ذلك على أركان عدّتها خمسة عشر ركناً، تمشياً مع الرقم ١٥ الأثير لدى صاحبنا. وفي كل ركن يبين مذهب أهل السنة الذي أجمعوا عليه. والتناظر دقيق واضح ــ كما قلنا ــ بين عرضه في « الفرق » وعرضه في « أصول الدين ». وإنما عرضه في « الفرق » هو مجرد تقرير لمذهب أهل السنة دون بيان الآراء المخالفة، ودون سرد الحجج المؤيدة لأقوال أهل السنة أو تقييد الآراء المخالفة. ومن شاء عرضاً واضحاً متسقاً مجرداً من الجدل لمذهب أهل السنة والجماعة لما وجده خيراً منه في كتاب « الفرق بين الفرق » (ص ٣٢٤ ــ ٣٥٩) فهو أوضح وأوجز وأدق عرض لعقيدة Catéchisme أهل السنة والجماعة. وينبغي على من يلتمس مذهبها أن يرجع إليه في هذه الصورة المجردة، خصوصاً وأنه بهذه الصورة قد صار بمثابة عقيدة كافة أهل السُّنة منذ ذلك التاريخ حتى يوم الناس هذا. ويمكن أن يجد فيه من يلتمس معرفة عقيدة المسلمين بوجه عام خير عرض وأوفاه وأوضحه.

إمام الحرَمين أبو المعالي الجويني

هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف ين محمد بـــن عبـــد الله بـــن حيويـــه الجـــويني النيسابوري، إمام الحرمين؛ وكنيته أبو المعالي.

ولد في ثامن عشر المحرم سنة تسع عشرة وأربعمائة (١٧ فبراير سنة ١٠٢٨ م) في بليدة تدعى أزاذْوار، وهي قصبة كورة جُوين من أعمال نيسابور، وأول هـــذه الكـــورة لمـــن يجيئوها من ناحية الريّ!. ويقول ياقوت (« معجم البلدان »، ج ١، ص ٢٣١، نشرة فســـتنفلد) عن البلد: « وعهدي به عامِرٌ آهِل، ذو سوق ومساجد، وظاهره خان كبير عمّره بعض التجار من أهل السبيل. وينسب إليه جماعة من أهل العلم منهم أبو عبد الله محمد بن حفص بن محمد بن يزيد الشعراني النيسابوري الأزاذْواري... توفي ببلده سنة ٣١٣، وأبو العباس محمود بـــن محمد بن محمود الأزاذواري... وأبو حامد أحمد بن محمد بن العباس الازاذواري ».

ولكن أبا المعالي لم ينسب إليها، بل نسب إلى الكورة: جوين. وجوين (بضـــم الجـــيم وفتح الواو وسكون الياء)، وأهل خراسان يقولون گوان، كورة من كُور نيسابور، يقول عنهـــا ياقوت[١]: « عهدي بها

١ ياقوت: « المشترك وضعاً والمفترق صعقاً »، ص ١١٥ ــ ١١٦، نشرة فستنفلد، جتنجن، سنة ١٨٤٦.

مليحة نَزِهة متصلة العمارة كثيرة القنيّ والبساتين، طويلة مسيرة ثلاثة أيام، وعرضها نحو ميل. أولها مدينة صغيرة يقال لها ازاداوار (!) إلى دون نيسابور بيوم. خرج منها جماعة من الأئمة الأعلام، منهم إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن أبي محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله الجويني هو وأبوه وجده أئمة، وغيرهم كثير ».

ويظهر أن أبا الفداء في « تقويم[1] البلدان » أساء فهم هذا الموضع، فظن أن قوله خرج « منها » يعود الضمير فيه على ازاذوار، مع أنه يعود على جوين كما هو واضح من النص. ولهذا الفهم الخاطئ قال أبو الفداء في ذلك الموضع: « ومن ازاذوار إمام الحرمين الجويني ».

ويلاحظ أن ياقوت لم يذكر في مادة أزاذوار أن إمام الحرمين ولد بها. وإذن فرواية أبي الفداء هذه هي سوء فهم لما أورده ياقوت في « المشترك وضعاً ».

ومن ناحية أخرى لم تذكر لنا المصادر كلها مكان ولادته. فهل هذا الإغفال لما هو متبادر إلى الذهن من نسبته، فيكون مولده في جوين؟ لا نستطيع أيضاً أن نقطع بهذا.

ويقول ألار « إنه يبدو أن والديه سكنا حينئذ في نيسابور » لأن السبكي[2] يذكر أن الامام أبا محمد الجويني استقر في نيسابور في سنة ٤٠٧ بعد أسفار طويلة؛ « فلا بد إذن أن يكون (أبو المعالي) قد ولد في العاصمة (= نيسابور) أو في نواحيها المباشرة[3] ». وهذا احتمال يحتاج إلى مزيد تأييد.

---

١ ص ٤٥١، نشرة رينو والبارون دي سلان، باريس ١٨٤٠.
٢ جـ ٣، ص ٢٠٨، س ١٤.
3 M. Allard: *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'Al-As'ari*, p. 373, Beyrouth, 1965.

نشأته ووالده

وقد درس على والده أبي محمد عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيويه الجويني، وكان فقيهاً يدرّس الفقه في إحدى المدارس في نيسابور. وقد أفرد له السبكي ترجمة واسعة (جـ ٣، ص ٢٠٨ ــ ٢١٩) أورد ضمنها الرسالة التي أرسلها إليه الحافظ البيهقي، كما ذكر بعض الفرائد والغرائب والمسائل المنقولة عنه. يقول السبكي عن أبي محمد، والد إمام الحرميْن: « أوحد زمانه علماً وزهداً وتقشفاً زائداً، وتحرياً في العبادات. كان يلقب بـ « ركن الإسلام ». له المعرفة التامة بالفقه والأصول والنحو والتفسير والأدب... سمع الحديث من القفّال وعدنان بن محمد الضبّي، وأبي نعيم عبد الملك بن الحسن وابن محسن، وببغداد من أبي الحسين بن بشران، وجماعة. وروى عنه ابنه إمام الحرمين، وسهل بن إبراهيم المسجدي وعلي بن أحمد المديني، وغيرهم. تفقه أولاً على أبي يعقوب الأبيوردي، بناحية جوين. ثم قدم نيسابور واجتهد في التفقه على أبي الطيب الصعلوكي. ثم ارتحل إلى مرو قاصداً القفّال المروزي، فلازمه حتى تخرج به: مذهباً وخلافاً، وأتقن طريقته. وعاد إلى نيسابور سنة سبع وأربعمائة، وقعد للتدريس والفتوى ومجلس المناظرة وتعليم الخاص والعام. وكان ماهراً في إلقاء الدروس. وأما زهده وورعه فإليه المنتهى. قال الامام أبو سعيد بن الإمام أبي القاسم القشيري: كان المتأخرون في عصره والمحققون من أصحابنا يعتقدون فيه من الكمال والفضل والخصال الحميدة أنه لو جاز أن يبعث الله نبياً في عصره لما كان إلاَّ هو: من حُسن طريقته وزهده وكمال فضله » (جـ ٣، ص ٢٠٨). وتوفي الشيخ أبو محمد سنة ثمان وثلاثين وأربعمائة بنيسابور. ومن تصانيفه: « الفروق »؛ و« السلسلة »؛ و« التبصرة »؛ و«التذكرة»؛

و« مختصر المختصر »؛ و« شرح الرسالة »؛ وله مختصر « في موقف الإمام والمـأموم »؛ وعلق عنه شرح على كتاب « عيون المسائل » تصنيف أبي بكر الفارسي؛ وله تفسـير كبيـر يشتمل على عشرة أنواع في كل آية[1].

فكان والده إذاً عالماً فقيهاً شافعياً غزير الانتاج، مستقيم السـيرة، حريصـاً علـى ألا يتناول إلاَّ الحلال. ويقول عبد الغافر الفارسي[2] عن أخذ أبي المعالي العلم عن أبيـه: « تفقـه (أبو المعالي) في صباه على والده، ركن الإسلام، فكان يزهى بطبعه وتحصيله وجودة قريحته وكياسة غريزته لما يرى فيه من المخايل. فخلفه فيه من بعد وفاته؛ وأتى على جميع مصـنفاته فقلبها ظهراً لبطن، وتصرّف فيها، وخرّج المسائل بعضها على بعـض. ودرس سـنين. ولـم يرضَ في شبابه بتقليد والده وأصحابه، حتى أخذ في التحقيق وجـدّ واجتهـد فـي المـذهب والخلاف ومجالس النظر، حتى ظهرت نجابته ولاح على أيامه همة أبيه ».

ولما كان قد توفي في سنة ٤٣٨، فإنه ترك ابنه وهو في سن التاسعة عشرة. ورغـم حداثة سنه قعد مكانه للتدريس. فيلقي الدروس في المدرسة التي كان يدرّس فيها والده، وفـي نفس الوقت يتم تحصيل نفسه بالاختلاف

١ بقي له من الكتب: أ ــ كتاب « الجمع والفرق »، في الفقه، منه مخطوط في بـرلين بـرقم ٤٨١١، ودار الكتب المصرية، الفهرس القديم ٣: ٢١٥ والفهرس الجديد ١: ٥٠٨ وبنى جامع باستانبول ٢: ١٤٦، ب ــ « الوسائل في فروق المسائل »، مخطوط في جار الله برقم ١٦٥٣. جـ ــ « موقف الامـام والمـأموم »، مخطوط في بلدية الاسكندرية « فقه شافعي » ٣٨ (٢).

٢ أورده السبكي جـ ٣، ص ٢٥٤. وعبد الغافر الفارسي ولد ٤٥١ هـ (١٠٥٩ م) وهو اذن شـاهد الجـويني وعرفه عن قرب، وحضر دروسه كما يبدو من كلامه (جـ ٣، ص ٢٥٤، س ٦ من أسفل).

إلى مدرسة البيهقي « حتى حصّل الأصول (= أصول الدين) وأصول الفقه على الأستاذ الامام أبي القاسم الاسكافي الاسفراييني[1]. وكان يواظب على مجلسه. وقد سمعته يقول في أثناء كلامه: كنت علقت عليه في الأصول أجزاء معدودة، وطالعت في نفسي مائة مجلدة » (٣/ ٢٥٤).

كما حضر مجلس أبي عبد الله الخبازي، ويقرأ عليه القرآن. وهو مع ذلك مواظب على التدريس في مدرسة والده.

محنة الأشاعرة وأبو المعالي

وقد أشرنا من قبل بالتفصيل إلى ما أصاب الأشاعرة ــ والشافعية والشيعة ــ من محنة أوقعهم فيها عميد الملك الكندري سنة ٤٥٥، وكيف انتهت إلى اضطرار الجويني مع غيره إلى مغادرة نيسابور. وذكرنا أن أبا المعالي يمم شطر الحجاز عن طريق كِرمان (السبكي ٢/ ٢٧١).

لكن المصادر لا تدلنا على التاريخ الدقيق لمغادرته نيسابور، متوجهاً إلى الحجاز. وفضلاً عن ذلك يذكر عبد الغافر الفارسي (السبكي ٣/ ٢٥٥) أن أبا المعالي واظب على المناظرة إلى أن ظهر التعصب بين الكندري من ناحية، والأشاعرة والشافعية من ناحية أخرى « واضطربت الأحوال

---

١ ذكره الجويني في « الشامل » (ص ٤٦٠ وص ٤٦١) بهذا الوصف: « (والذي ارتضاه) الأستاذ شيخي أبو القاسم الاسفرايني... »، « وقد ذكر شيخي... » راجع عنه السبكي ج ٣، ص ٢٢٠.
واسمه الكامل: عبد الجبار بن علي بن محمد بن حسكان، أبو القاسم الاسفراييني الاسكافي. ويظهر من ترجمته أنه كان فقيهاً عني بالفقه والأصول، ولم يكن متكلماً، وقد توفي في ٢٨ صفر سنة ٤٥٢ هـ.

والأمور، فاضطر إلى السفر والخروج عن البلد. فخرج مع المشايخ إلى المعسكر، وخرج إلى بغداد يطوف مع المعسكر ويلتقي بالأكابر من العلماء ويدارسهم ويناظرهم، حتى تهذب في النظر وشاع ذكره. ثم خرج إلى الحجاز وجاور بمكة أربع سنين يدرّس ويفتي ويجمع طرق المذهب، ويقبل على التحصيل، إلى أن اتفق رجوعه بعد مضي نوبة التعصب. فعاد إلى نيسابور، وقد ظهرت نوبة ولاية السلطان ألب أرسلان. وتزين وجه المُلكِ بشارة نظام الملك. واستقرت أمور الفريقين، وانقطع التعصب، فعاد إلى التدريس » (السبكي ٣/ ٢٥٥).

ونحن نعلم من ناحية أخرى أن ألب أرسلان تولى حكم نيسابور سنة ٤٥٥، وخُلِع الكندري في هذه السنة، وتولى الوزارة نظام الملك.

فإذا كانت عودة أبي المعالي إلى نيسابور قد تمت بعد تولي ألب أرسلان الملك في نيسابور وتولي نظام الملك الوزارة، وإذا كانت مدة إقامة إمام الحرمين في مكة والمدينة أربع سنوات، أي من سنة ٤٥١ إلى سنة ٤٥٥، فأين أمضى إمام الحرمين المدة من ٤٤٥ ﻫ إلى ٤٥١ ﻫ؟

هنا نجد أولاً رواية غريبة انفرد بها ابن السمعاني في ترجمته لأبي المعالي في كتاب « الذيل » وأوردها ابن العماد (« شذرات الذهب »، جـ ٣، ص ٣٠١ ـــ ٣٠٢، القاهرة سنة ١٣٥٠) مفادها أن أبا المعالي تنقل في البلاد « وخرج إلى بغداد، وصَحِب العميد الكندري أبا نصر مدةً يطوف معه ويلتقي في حضرته بالأكابر من العلماء ويناظرهم حتى تهذب في النظر وشاع ذكره. قال ابن خلكان: وهذا خلاف ما ذكره شيخنا ابن الأثير في تاريخه في سنة ست وخمسين وأربعمائة فإنه قال: إن الوزير المذكور (= الكندري) كان شديد التعصب على الشافعية، كثير الوقيعة في الشافعي... »

وقد رجعنا إلى ابن خلكان (جـ ٢، ص ٣٤١ ـــ ٣٤٣، القاهرة

سنة ١٩٤٩ تحت رقم ٣٥١) فلم نجد ما أشار إليه ابن العماد هنا، ولا شيئاً مما نقله ابن العماد عن « ذيل تاريخ بغداد » لأبي سعد (سعيد) عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني (ولد في ٢١ شعبان سنة ٥٠٦ هـ/ ١١ فبراير ١١١٣ م، وتوفي في ١٠ ربيع الأول سنة ٥٦٢ هـ/ ٥ يناير سنة ١١٦٧ م). ومن الأسف أن هذا الكتاب ــ « ذيل تاريخ بغداد » للسمعاني ــ مفقود، ولا يوجد منه إلاَّ مختصر قام به محمد بن المكرّم الأنصاري (المتوفى سنة ٧١١ هـ/ ١٣١١ م)، ومن هذا المختصر نسخة في ليدن (رقم ١٠٢٣) وكمبردج (الملحق برقم ٢٣٠).

والرواية غريبة، إذ لا نجد في أي مصدر من المصادر أن الكندري حتى آخر حياته قد رجع عن معاداة الشافعية والأشاعرة. ومن ناحية أخرى، لو صح ذلك فماذا دعا أبا المعالي إلى ترك خراسان وبغداد والذهاب إلى الحجاز والمجاورة هناك أربع سنوات، إذا كان الكندري قد عَدَل عن محاربة الشافعية؟

لهذا نشك في صحة رواية السمعاني. ولكن يبقى بعد ذلك أن نعرف كيف أمضى إمام الحرمين الفترة المذكورة، أي من سنة ٤٥٥ هـ إلى ٤٥١ هـ؟

التفسير المقنع هو أن نقول إن الاضطهاد لم يمسّ شخص أبي المعالي إلاَّ في حوالي سنة ٤٥١ أو قبلها بقليل: وأنه استمر في نشاطه ــ وربما في بغداد ومعسكر السلطان طغرلبك ــ يناظر وينافح عن مذهب الشافعي والأشعري طوال هذه السنوات الخمس أو الست، إلى أن بلغ الاضطهاد أوجه فاضطر إلى الفرار إلى الحجاز.

مجاورته بمكة والمدينة

والمصادر كلها تجمع على أن إقامته بمكة والمدينة استمرت أربع سنوات[1]؛ وخلال هذه السنوات الأربع كان « يُدَرِّس ويفتي ويجمع طرق المذهب »، وهي العبارة التي كتبها عبد الغافر الفارسي، وكررها ابن خلكان (الموضع نفسه).

ومن هذه الإقامة في مكة والمدينة حيث الحرمان الشريفان جاءه لقب: « إمام الحرمين ».

عودته إلى نيسابور وتدريسه في النظامية

وعاد إلى نيسابور في أوائل ولاية السلطان ألب أرسلان السلجوقي، أي في سنة ٤٥٥ أو بعدها بقليل. وقد قرّبه نظام المُلك، وزير ألب أرسلان. ومن أجله بنى المدرسة النظامية بمدينة نيسابور وفيها جلس للتدريس. واستمر على التدريس فيها حتى آخر حياته (سنة ٤٧٨)، أي قرابة عشرين سنة لا ثلاثين كما قال عبد الغافر (السبكي، جـ ٣، ص ٢٥٥، س ٩) وكرره من بعده ابن خلكان (جـ ٢، ص ٣٤٢، س ٤) ولم يذكره ابن العماد (جـ ٣، ص ٣٥٨ — ٣٦٢). وكان يحضر دروسه الأكابر، والعدد الغفير من

١ السبكي عن عبد الغافر الفارسي، جـ ٣، ص ٢٥٥، س ٤؛ ابن خلكان، جـ ٢، ص ٣٤١، س ٢ من أسفل؛ « شذرات الذهب » لابن العماد، جـ ٣، ص ٣٥٩، س ٧؛ ابن عساكر، ص ٢٨٢، س ١٠.

الطلبة[1]. « وكان يقعد بين يديه كل يومٍ نحوٌ من ثلثمائة رجل من الأئمة ومن الطلبة، وتخــرج به جماعةٌ من الأئمة والفحول وأولاد الصدور » (السبكي، جـ ٣، ص ٢٥٥).

وفي نفس الوقت كان يتولى الخطبة في جامع أقامه أبو علي المنيعي، وقد كسر منبره في الجامع المنيعي عند وفاته حزناً عليه. ويجلس يوم الجمعة للتذكير والوعظ.

وعيّن مشرفاً على الأوقاف (السبكي ٣/ ٢٥٥؛ ابن عساكر، ص ٢٨١، س ١٣).

وتقلد زعامة الشافعية، وصار إليه المرجع في الفتوى.

وصنف برسم نظام الملك مصنفات منها: « النظامي » و« الغياثي »، وبعث بها إلــى الوزير نظام الملك فوقعت منه موقع القبول، وقوبلت بما يليق بها من الشكر والرضا والخِلــع الفائقة والمراكب المثمنة والهدايا والرسومات. ولقي من نظام الملك كل تكريم واعــزاز حتــى وفاته، أي وفاة إمام الحرمين.

وفـــاته

واستمر أبو المعالي في هذه المكانة الرفيعة حتى توفي ليلة الأربعاء بعد صلاة العتمـــة في الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر من سنة ثمان وسبعين وأربعمائـــة (الموافــق ١٩ أغسطس سنة ١٠٨٥ م).

---

١ من كبار تلاميذه أبو الفتح الأنصاري النيسابوري، وله شرح على « الارشاد »، توفي سنة ٥١٢. وله كتاب « المغنية في الكلام » ومنه نسخة أحمد الثالث برقم ١٩١٦ في ٢٥٢ ورقة مقاس ٢٦ × ١٩ سم وتاريخها ٥٩٢ هـ.

مؤلَّفـــاته

١ ـــ نهاية المطلب في دراية المذهب

وهو أهم كتبه في الفقه، ويُعد من أمهات كتب الفقه الشافعي.

وتوجد منه المخطوطات التالية: الاسكندرية، مكتبة البلدية، فقه شافعي تحت رقم ٤٤؛ دار الكتب المصرية الفهرس القديم، جـ ٣ ٢٨٨، الفهرس الجديد، جـ ١ ٥٤٦؛ أيا صوفيا بـــرقم ١٥٠٠ [١]؛ الظاهرية بدمشق ٤٨ (٢٨٥ ـــ ٢٨٩). ـــ واختصره عبد العزيز بن عبـــد الســـلام السلمي (المتوفى سنة ٦٦٠ هـ) ومنه مخطوط في جوتا برقم ٩٤٩ (بخط المؤلـــف فـــي ســـنة ٦٤٥)، ودار الكتب المصرية الفهرس الثاني جـ ٣، ص ٢٤٥. ولهذا المختصـــر نظـــم، منـــه مخطوط في دار الكتاب المصرية الفهرس الثاني ١، ٥٢٦.

٢ ـــ الورقات

في أصول الفقه، وهو واسع الانتشار.

وتوجد منه المخطوطات التالية: برلين برقمي ٤٣٥٨/ ٩؛ همبورج، السمينار الشرقي برقم ١٢٨؛ باريس بـــرقم ٦٧٢ (٥)؟؛ المتحـــف البريطـــاني بـــرقم ٢٥٢ (٣)، (٢٥٧) (٣)؛ الجزائر بـــرقم ٢١٣ (٣)، الاســـكوريال الفهـــرس الثـــاني ١٠٢ (٤)، ليبتســـك ٨٨٢ (٣)، الامبروزية Ambr. F. (٤)، الفاتيكان فاتيكاني برقم ١١٥٥ (٤)، ١٤٥٩، دار الكتب المصرية الفهرس الثاني جـ ١ الملحق ٥٢.

---

١ وكذلك أحمد الثالث برقم ١١٣٠، الأحمدية بحلب برقم ٦٦٦، دار الكتب المصرية ٣٧٨ فقه شـــافعي، ٣٠٠ فقه شافعي، ٣٠١ فقه شافعي، ٢١٢٠٩ ب.

وطبع ضمن « مجموع متون أصولية لأشهر مشاهير علماء المذاهب الأربعة »، دمشق بدون تاريخ، وكذلك طبع على هامش « شرح تنقيح الفصول في الأصول » لأحمد بن إدريس القرافي، القاهرة سنة ١٣٠٦ هـ.

وترجمه إلى الفرنسية ل. برشيه L. Bercher تحت عنوان:

Le Kitab al-Waraqat traité de méthodologie juristique musulmane. Trad. et annoté, Par L. Bercher. Tunis, 1930.

وكتبت عليه الشروح التالية:

أ ــ « الدركات » لعبد الرحمن بن إبراهيم بن الفركاح الفزاري (المتوفى سنة ٦٩٠ هـ) ومنه مخطوط في توبنجن برقم ١٠٨، وكوبريلي برقم ٥١٦.

ب ــ وشرحه جلال الدين محمد بن أحمد المحلي (المتوفى سنة ٨٦٤) ومنه مخطوط في توبنجن برقم ١٠٧، فيرنتسه برقم ١٩ (١)؛ باريس برقم ١٣٩٦ (٨)؛ الاسكوريال الثاني ٥٢١ (٦)؛ برنستون ٢٢٦؛ دار الكتب المصرية الفهرس القديم جـ ٢ ٢٥٤، ٢٥٨؛ الرباط ٥٣٢ (٣، ٤)، كمبردج ١٤٩٨ (٦)؛ دار الكتب المصرية الفهرس الثاني جـ ١ ١٠٠ (٦٦). وطبع على هامش « لطائف الإشارات إلى تسهيل الطرقات لنظم الورقات في الأصول الفقهية » لعبد الحميد بن محمد علي الامريطي، فاس سنة ١٣١٧.

جـ ــ شرح محمد بن محمد بن عبد الرحمن بن إمام الكاملية (المتوفى سنة ٨٧٤). ومنه مخطوطات في ليبتسك برقم ٨٥٢، والموصل برقم ١١٣ و١٩٥ (٢)، برلين ٤٣٦٨، باريس ٤٢٤ (٢)، الاسكندرية، أصول ١٢، ١٨، فنون ١٧٦ (٢)، ودار الكتب المصرية، الفهرس القديم ٢: ٢٦١.

د ــ حاشية على شرح المحلي، كتبها أحمد بن محمد العُبادي القاهري

(المتوفى سنة ٩٩٤ هـ)، ومنه حاشية كبيرة في مخطوط برلين برقم ٤٣٦٣/ ٤، وبتنــا،: ٤٥ تحت رقم ٢٦٢٨ (١)، وحاشية صغيرة في برلين ٤٣٦٥، والاسكندرية أصــول ١٢، تــونس الزيتونة ٤: ٢٩ برقم ١٨٢٣. وطبعت على هامش « شرح تنقيح الفصول » لابــن ادريــس القرافي، القاهرة سنة ١٣٠٦، وعلى هامش « إرشاد الفحول » للشوكاني، القاهرة سنة ١٣٤٦ مع تقرير لعبد الحق السنباطي (المتوفى سنة ٩٩٥).

هـ ــ « إرشاد الفحول » لسعد الدين التفتازاني (المتوفى سنة ٧٩١ هـ)، منه مخطــوط في باريس برقم ٥٣١١، والجزائر برقم ٥٦٩ (٤).

و ــ « غاية المأمول » لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن أحمد الرملي (المتوفى سنة ٩٥٧ هـ) ومنه مخطوط في باريس برقم ٥٠٤٩، والاسكندرية فنون ١١٤.

ز ــ شرح عمرو بن عبد الرحمن بن الصلاح (المتوفى سنة ٦٤٣ هـ)، منه مخطــوط في سليم أغا برقم ٢٦٩، رامفور ١: ٢٧٥ (٧٩).

ح ــ « غاية المرام بشرح مقدمة الإمام » لأحمد بن محمد بن زكرى، منه مخطــوط في دار الكتب المصرية الفهرس الثاني، جـ ١، ص ٣٩٠.

ط ــ « لطائف الإشارات إلى تسهيل الطرقات لنظم الورقات في الأصول الفقهيــة »، لعبد الحميد بن محمد علي الامريطي. طبع في القاهرة سنة ١٣٣٠، سنة ١٣٤٣ هـ.

ي ــ نظم الورقات مع شرح بعنوان « اقدس الأنفس » لمحمد مصطفى ماء العينــين، طبع حجر في فاس سنة ١٣٢١ هـ.

يا ــ تقرير السنباطي (المتوفى سنة ٩٩٥ هـ/ ١٥٨٧ م)، منه مخطوط في برلين برقم ٤٣٦٦، والجزائر ٢١٨ (٢).

يب ــ تقرير أحمد بن سلامة القليــوبي (المتــوفى ســنة ١٦٠٩ هـ/ ١٦٥٨ م)، منــه مخطوط في برلين برقم ٤٣٦٧، والاسكندرية أصول ٩، ١٨.

وتوجد منظومات وشروح لها عديدة، راجع فهرست برلين لألڤرت. تحت رقم ٤٣٦٨.

٣ ــ مغيث الخلق في بيان الأحق

وفيه يبين أن آراء الشافعي الفقهية أرجح من آراء سائر أصحاب المذاهب.

منه مخطوط في برلين برقم ٤٨٥٣ (يحتوي على المقدمة فقط)، باريس بـرقم ٩٨٤، المتحف البريطاني، الملحق برقم ١٢٢١ (١)، الاسكندرية، أصول ٢٠، دار الكتب المصرية الفهرس القديم ٢: ٢٦٥، ٧: ٧٠٠، الفهرس الثاني ١: ٣٩٥، باريس ٥٨٩٦ (٢).

٤ ــ الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (إلى سواء الاعتقاد)

منه مخطوط في ليدن برقم ١٩٨٣، المتحف البريطاني ١٦٢٨ (٢)، الجزائـر ٦١٦، الاسكوريال، الفهرس الجديد برقم ١٥٥٠ (؟)، القرويين في فاس بـرقم ١٥٧٠، دار الكتب المصرية الفهرس الثاني ١: ١٦٣ برقم ٨١٩ توحيد، وأخرى برقم ١١٧٩ توحيد، الأحمديـة بحلب برقم ٧٦٤ توحيد.

وتوجد له الشروح التالية:

أ ــ شرح إبراهيم بن يوسف بن محمد بن المرأة (المتوفى بعد سـنة ٦١٦ هـ)، ومنـه مخطوط في دار الكتب المصرية الفهرس القديم ٢: ٥٨، الفهرس الجديد ١: ١٨٨,

ب ــ « المقترح » لأبي العز المظفر بن علي الشافعي، ومنه مخطوط فـي ليـدن ٤: ٢٣٧، كمبردج ٦١٣، الجزائر ٦١٧، دار الكتب المصرية الفهـرس الجديـد ١: ١٩٠، ولـه مختصر: منه مخطوط في الجزائر برقم ٦١٨.

جـ ــ « الإسعاد على الإرشاد » لأبي العز المظفر بن علي الشافعي، منه مخطوط في جامع القرويين بفاس برقم ١٥٧٤.

د ــ شرح أبي بكر بن ميمون، مخطوط في أحمد الثالث برقم ١٨٦٠.

هـ ــ « نكت الارشاد في الاعتقاد » لأبي اسحق ابراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق الأوسي المالكي ٢٢٣ ورقة المتوفى سنة ٦١٦ هـ. الجزء الأول من نسخة كتبت في سنة ٧٣٩ عن نسخة المؤلف، مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ٦ كلام ٤. والجزء الثاني في ٢٢١ ورقة. والثالث في ٢٢٠ والرابع في ٢٣٠ ورقة.

وله مختصر بعنوان « العقيدة السلالجية » كتبه أبو عمرو عثمان بن عبد الله السلالجي، ذكره حاجي خليفة ٤: ٢٤٣، ومنه مخطوط في جار الله باستانبول برقم ١٥٥٩.

وقد حققه لأول مرة لوسياني J. D. Luciani الأستاذ في جامعة الجزائر، ولكنه توفي قبل أن ينجز عمله، فطبع على حاله بحروف مطبعية مغربية الرسم في باريس سنة ١٩٣٨ [١]، ونقد هذه النشرة ج ڤيدا (أو ڤجدا) في مقال بالمجلة الآسيوية Journal Asiatique (عدد يناير ــ مارس سنة ١٩٣٨، ص ١٤٩ ــ ١٥٣).

وكان لوسياني قد هيأ النص وترجمة فرنسية، لكنه توفي في سنة ١٩٣٣ قبل نشر النص والترجمة. واعتمد في تحقيقه على ثلاثة مخطوطات هي: مخطوط الجزائر ٦١٦، ومخطوط في تونس، وثالث في باريس.

واستعان في تعليقاته عليه بشرح عبد العزيز بن إبراهيم القرشي المعروف بابن بزيزة (٦٠٦ ــ ٦٦٢ هـ) وعنوانه « الاسعاد في شرح الارشاد ».

ثم نشر الكتاب نشرة ثانية د. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، في القاهرة سنة ١٩٥٠ واتخذ الناشران نشرة لوسياني أساساً، حسب ما قالاه، وأثبتا اختلافات النسخ الأخرى في نهاية كل

---

١ ويوجد مختصر آخر منه مخطوط في جامعة استانبول برقم ٣٨٥٠ في ٧٥ ورقة مقاس ١٤ × ٢١.
El-Irchad par Imam el-Haramein, V[e] siècle (Hégire), édité et traduit par J.-D. Luciani (Collection du Centenaire de l'Algérie).- Paris, Librairie Ernest Leroux, 1938; in 4[o] de 363 + 244 pp.

صفحة « إذ لم نرَ من العدل أن نفرض اختيارنا على القراء » (ص ث). ومع ذلــك يقــولان (تعليق، ص ث) إنهما وازنا بين النسخ وأجريا « الاختيار لما رأيناه الصحيح »!! والنسخ التي اعتمدا عليها هي:

١ ـــ نسخة دار الكتب المصرية رقم ٨١٩ توحيد، وتاريخ نسخها ٥٦٢ ه، فــي ٣٩٨ ورقة، مسطرتها ١٧ سطراً، ومقاسها ١٣ × ١٩,٥ سم.

٢ ـــ نسخة أخرى بدار الكتب المصرية بخط مغربي واضح، رقم ١١٧٩ توحيد فــي ١٠٨ ورقة، ومسطرتها ٢١ سطراً، ومقاسها ١٦ × ٢٢ سم.

٣ ـــ نسخة المكتبة الأحمدية بحلب، رقم ٧٦٤ توحيد، وتاريخ نسخها ســنة ٦٨٢ ه، وهي في ١٠٦ ورقة، ومسطرتها ٢٢ سطراً، بخط نسخي قديم.

على أنه يلاحظ من جهاز الاختلافات في القراءات أنها هينة وليست بذات بال.

وكان من المفروض أن تكون نشرتهما أفضل من نشرة لوسياني، ولكن الواقــع أنهــا أسوأ بكثير جداً من نشرة لوسياني: فنشرتهما حافلة بالأخطاء وسوء الاختيار بــين القــراآت، وهوامشها معظمها أخطاء تاريخية فضلاً عن آلاف الأغلاط المطبعية.

٥ ـــ لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السُّنّة.

منه مخطوطات في برلين برقم ٢٠٧٣، ومكتبة جمعية المستشرقين الألمانية برقم ١٦، دار الكتب المصرية الفهرس الثاني ١: ٢٠٥، حلب، راجع « مجلة المجمع العلمي العربــي » في دمشق ج ٨ ٢٧٠: ١٨.

وله شرح كتبه عبد الله بن محمد الفهري التلمساني (المتوفى ســنة ٦٥٨ ه/ ١٢٦٠ م) منه مخطوط في برلين برقم ٢٠٧٤، ودار الكتب المصرية، الفهرس القــديم ٢: ٣٠، حلــب، راجع « مجلة المجمع

العلمي العربي » في دمشق جـ ٨، ص ٢٧٠: ١٧، الاسكوريال الفهرس الثاني بـرقم ١٦٠٠، وفي أحمد الثالث برقم ٩٨٦٩ في ١٢٤ ورقة مقاس ٢٥ × ١٦. ونسخة دار الكتب المذكورة هي برقم ٢٥٥ كلام في ٨٣ ورقة مقاس ١٦ × ٢٣.

وقد نشرت الأصل د. فوقية حسين، القاهرة سنة ١٩٦٤ نشرة رديئة للغاية.

٦ ـ رسالة في إثبات الاستواء والفوقية.

وفيها يفسر ما ورد في السورة ٢٠ آية ٤. ومنها مخطوط في مجموعة لندبرج ـ بريل برقم ٥٩١، وفي الموصل برقم ٢٤٦، ٣٥٧.

٧ ـ خطبة وعظية

منها مخطوطة في برلين برقم ٣٩٥٣.

٨ ـ قصيدة يخاطب بها ابنه ويعظه فيها، وتنسب عادة إلى اسماعيل بن أبي بكر بن المُقري المتوفى ٨٣٧ هـ/ ١٤٣٣ م. ومنها نسخة في برلين رقم ٧٦٢١ (٣).

٩ ـ غياث الأمم في التياث الظُّلَم.

منه نسخة في مكتبة بلدية الاسكندرية برقم ٩٢ تاريخ.

١٠ ـ مختصر في أصول الدين، منه نسخة في باريس برقم ٦٧٢ (٥)

١١ ـ شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل.

منه مخطوط في أيا صوفيا برقم ٢٢٤٦ (٢)، و٢٢٤٧ (٢).

وينسب إلى الغزالي. ولكن ورد صراحة في مخطوط أيا صوفيا رقم ٢٢٤٦ (٢) أنه لإمام الحرمين.

١٢ ـ العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية.

منه نسخة في الاسكوريال، الفهرس الثاني برقمي ١٥١٤/ ٦ في ٣٧ ورقة؛ وفي بتنا ٢: ٥٤٣ برقم ٢٩١٦، وفي أحمد الثالث برقم ١٢٣٨ (٣) في ٣٢ ورقة مقاس ١٧ × ٢٦ سم.

وقد نشره الشيخ زاهد الكوثري بالقاهرة سنة ١٩٤٨ بمطبعة الأنوار مع مقدمة جيدة.

١٣ ــ الدرة المُضيَّةِ في ما وقع فيه الاختلاف بين الشافعية والحنفية.

منه مخطوط في المتحف البريطاني برقم ٧٥٧٤ شرقي.

١٤ ــ غياث الإمام.

وهو برسم غياث الدين نظام المُلك، ولهذا يسمى أيضاً: « الغياثي »، ومنه نسخة في بنكيبور ١٠: ٤٩٣. وربما كان هو رقم ٩.

١٥ ــ كتاب الفروق.

منه نسخة في عاشر باستانبول ١: ١٤٦.

١٦ ــ رسالة في التقليد والاجتهاد.

منه نسخة في الآصفية ٢: ١٧٢٠ (١).

١٧ ــ رسالة في الفقه.

منه نسخة في الموصل ص ١٠١ برقم ٣٨٧.

١٨ ــ الشامل في أصول الدين.

كان بروكلمن (الملحق، ج ١، ص ٦٧٢، س ٢٤ ــ س ٢٥) أول[١] من نبَّه إلى وجود النسخة المصوّرة في دار الكتب المصرية لهذا الكتاب، وهي منقولة بالتصوير الشمسي عن المخطوط رقم ٨٢٦ في مكتبة كوبريلي

---

١ ظهر الملحق الجزء الأول من GAL بروكلمن في ليدن ١٩٣٧.

باستانبول، وهذه المصوّرة الشمسية توجد في دار الكتب المصرية برقم ١٢٩٠ علـم الكـلام، ومذكورة أنها مصورة عن نسخة كوبريلي.

وعن هذه الصورة الشمسية استنسخ الأستاذ المرحوم محمود الخضيري لنفسـه (عـن طريق أحد نسّاخ دار الكتب) نسخة هي التي استعان بها الأب ج. شحاته قنواتي ولوي جاريـه في بيان أبواب الكتاب (باللغة الفرنسية) في كتابهما « المدخل إلى علم الكـلام الإسـلامي[1] » سنة ١٩٤٨.

أفليس من العجيب المضحك معاً أن يأتي بعد هذا هلموت كلـوپفـر Helmut Klopfer في مقدمة نشرته للكتاب الأول من الكتب التي ينقسم إليها « الشامل » فيدعي أنه هـو الـذي اكتشف الجزء الأول من الشامل تحت رقم ٨٢٦ في مخطوطات كوبرولي في استنبول، وأنـه « لم يعثر على هذا الكتاب مدة قرون طويلة حتى وقفت (اقرأ: وُفّقت) أنا للعثور عليه مسـتدلاً بإشارة في « تاريخ الأدب العربي » لبروكلمان »؟!

صحيح أنه في « دفتر » (فهرس) كتبخانه كوبرولي نسب هذا المخطـوط إلـى أبـي الفضل محمد بن أحمد الطيبي الذي عاش في منتصف القرن السادس؛ ولكن هذا وهم من هـذا الفهرست القديم تبين للباحثين خطؤه منذ وقت طويل جـداً، حتـى إن دار الكتـب المصـرية صوّرته في أوائل العشرينات وسجّلته على أنه لإمام الحرمين، وذكر ذلك بروكلمن بعد ذلـك في ملحق كتابه « تاريخ الأدب العربي »، جـ ١، سنة ١٩٣٧. فأي توفيق إذن في العثور عليه بعد أن أشار إليه بروكلمن في سنة ١٩٣٧

---

1 *Introduction à la théologie musulmane*, par Gardet et Anawati, pp. 181-184. Paris, Vrin, 1948.

ومخطوط كوبريلي ابتر البداية، إذ ضاعت منه الكراسة الأولى وتقدر بحوالي عشرين صفحة. وبسبب ضياع هذه البداية يصعب علينا الآن معرفة أقسام الكتاب.

ثم قنواتي وجادريه في سنة ١٩٤٨ ــ ومتى؟ في سنة ١٩٦٠ ــ ١٩٦١!!

ويا ليته نشر ما نشر منه بعد ذلك نشرة صحيحة! كلا! فهـذه النشـرة للكتـاب الأول (القاهرة سنة ١٩٦٠ ــ ١٩٦١ عند الناشر دار العرب للبستاني في ٧ صفحات مقدمة + ٢٠٠ صفحة من النص) جاءت حافلة بأفحش الأخطاء التي تتجاوز الآلاف في هذا النص الصـغير المنشور! وقد أحسن حين عدل عن الاستمرار في هذا العمل فلم يصدر باقي الموجـود مـن الكتاب.

ويظهر أن الكتاب منكود الطالع إلى أقصى حد. فقد جاء د. علي النشار وفيصل عون وسهير مختار، فزادوا على بحر الأغلاط التي حفلت بها نشرة كلوپفر بآلاف أخـرى، وزودوا طبعتهم (التي شملت كل ما بقي من الكتاب في مخطوط كوبريلي رقم ٨٢٦) بتعليقات تعـرّف ببعض الأعلام ومعظمها بالغة الفحش في الغلط إذ خلطت بين الأعلام الواردة في نص الكتاب وبين أعلام آخرين يشابهونهم من بعيد في الاسم، دون أن ينتبهوا إلى التفاوت التاريخي الكبير بين تواريخ حياة هؤلاء وأولئك، فضلاً عن استحالة أن يكونوا هم المقصودين لأسباب تتعلـق بالآراء المنسوبة إليهم! وأعجب من هذا كله ــ وهو أمر لا يمكن أبـداً أن يغتفـر ــ تـوهم الناشرون (أو الطابعون) أن مصوّرة دار الكتب المصرية (تحت رقم ١٢٩٠ علم الكلام) هـي لمخطوط آخر غير مخطوط كوبريلي، مع أنها مصوّرة لهذا المخطوط نفسه!! وراحـوا تبعـاً لذلك يزعمون وجود مخطوطين مختلفين؛ وواضح أنهم لم يحصلوا على نسخة من مخطـوط كوبريلي في استانبول. وإلاّ لتنبهوا إلى هذا، ومع ذلك يزعمون أنهم حصـلوا علـى الكتـاب الأول منه. والحق أنهم استعملوا نشرة كلوپفر لهذا الكتاب الأول وأوهموا أنهم راجعـوه فـي الأصل؛ وكانت نتيجة هذا أنهم جعلوا من كيفية قراءة كلوپفـر لمخطـوط كـوبريلي نسـخة مخطوطة أخرى رمزوا إليها

بالحرف « ب »، وقارنوا بين النسخة المزعومة ومصوّرة دار الكتب لنفس الأصل[١]!!

ولهذا ينبغي نشر ما بقي من « الشامل »، أعني مخطوط كوبريلي هذا، نشرة علمية دقيقة بأسرع ما يمكن، انقاذاً لهذا الكتاب الممتاز بين مؤلفات الجويني.

و« للشامل » مختصر بعنوان « الكامل في اختصار الشامل »، منه نسخة في أحمد الثالث باستانبول برقم ١٣٢٢ في ٢٧٤ ورقة مقاس ١٧ × ٢٥ سم، بخط تعليق واضح من القرن الثامن. وهذا المختصر وضعه ابن الأمير.

ولهذا المختصر مختصر بعنوان: « مختصر الكامل في مسائل الشامل » لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد البساطي الطائي المتوفى سنة ٨٤٢، نسخة في الأزهر (٩٩) ٣٣٧ توحيد في ١١٦ ورقة.

١٩ ــ الكافية في الجدل.

مخطوطة في الأزهر (٨٤) ١٠٦٣٣ آداب البحث، في ٩٥ ورقة.

٢٠ ــ يقول ابن خلدون في « المقدمة » في باب علم الفرائض: « ولإمام الحرمين فيها (أي في: الفرائض) تآليف على مذهب الشافعي تشهد باتساع باعه في العلوم ورسوخ قدمه. »

ولكنه لم يذكر أسماءها.

١ وفد أخذ قسم المخطوطات بالجامعة العربية نسخة مصورة عن نسخة دار الكتب هذه، ونص المرحوم فؤاد سيد في « فهرس المخطوطات المصورة » (ص ١٣٠ تحت رقم ١٤٢، القاهرة ١٩٥٤) على أن مصورة دار الكتب مصورة عن نسخة كوبريلي.

مذهبه الكلامي

مذهب الجويني في التوحيد ينبغي أن يتلمس أولاً في كتاب « الشامل » حتى الباب الذي بقي لنا منه وهو كتاب العلل. وما يتلو ذلك من موضوعات يشتمل عليها القسم المفقود من الكتاب فيمكن الاستعانة في بيانها بما أورده مختصراً في كتاب « الارشاد » و« لمع الأدلة » و« العقيدة النظامية ».

ويلاحظ أن هذه الكتب الثلاثة الأخيرة فيها عرض لآرائه وآراء الأشاعرة دون أدلتها ودون الردود على أقوال الخصوم، وهذا يجعلها تقريرية مجرّدة خالية من الحِجاج العقلي الدقيق، الذي هو من أخصّ خصائص علم الكلام، ونراه يتجلى غنياً وفيراً في كتاب « الشامل ».

ويستشهد الجويني في عرضه لمذهب الأشاعرة ــ وهو مذهبه ــ بثلاثة على وجه التخصيص هم:

١ ــ أبو الحسن الأشعري المتوفى سنة ٣٢٤، ويشير إليه عادة بقوله شيخنا؛

٢ ــ أبو بكر الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣، وكثيراً ما يشير إليه بقوله: القاضي؛

٣ ــ أبو اسحق الاسفراييني المتوفى سنة ٤١٣ هـ ويشير إليه مراراً بقوله: الأستاذ.

وهو يعترف بأنه يستمد جلّ ما يورده من حجج وتقريرات مما كتبه مشايخ المذهب، وخصوصاً هؤلاء الثلاثة. ولم يصرّح بأنه أتى بجديد إلاَّ في مسألة واحدة وهي إيراده برهاناً من عنده على إثبات استحالة حوادث لا أول لها. فقد قال بعد إيراده[١]:

« قال عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: هذه الطريقة التي طردناها مقتضية مجتلبة مما أشار إليه المشايخ رضي الله عنهم، فما تركوا مما مهدوه من قواعد العقائد مُضطرباً (= مجالاً) للمتأخرين. ولكني لم أرَ هذه الدلالة على هذه الصيغة للمتقدمين، وهي ما ألهمني الله تعالى لتحريرها. ولو لم يكن في كتابنا هذا سواها، لكان بالحريّ أن يغتبط به: فإن جملة مذاهب الدهرية تستند إلى إثبات حوادث لا أول لها. وفي إيضاح فساد ذلك تصريح بمنع عقائدهم بالنقض والرفض. ــ ولم نذكر هذه الكلمات متمدحين، بل أوردناه لنميز بين هذه الطريقة وبين ما عداها، ولا نجري جميع الأدلة مجرىً واحداً في الوضوح والخفاء ». ولا يغفل مع ذلك أن يذكر أن لهؤلاء المشايخ براهين في المسألة، ولكنها غير كافية؛ فيقول مباشرةً: « وقد ذكر الأئمة جملاً من الأمثلة في تحقق هذا الأصل نحو قول بعضهم... ».

وهذه أمانة علمية من الجويني، وليست على سبيل التواضع فقط.

ولما كنا قد فصّلنا القول في مذهبي أبي الحسن الأشعري وأبي بكر الباقلاني فينبغي أن نقول كلمة عن أبي اسحق الاسفراييني.

---

١ « الشامل في أصول الدين »، ص ٢١٨ ــ ٢١٩، الاسكندرية ١٩٦٩.

هو ابراهيم بن محمد بن ابراهيم بن مهران، الأستاذ[1] أبو إسحق الاسفراييني، وكان يلقب بـ « ركن الدين ».

ونسبته تدل على أنه من اسفراين. وقد سمع بخراسان الشيخ أبا بكر الاسماعيلي، وبالعراق أبا بكر محمد بن عبد الله الشافعي ودعلج بن أحمد وأقرانهما. وأقام مدة بالعراق. ثم عاد إلى اسفراين. وبعد الجهد ذهب إلى نيسابور « وبُني له المدرسة التي لم يبنَ بنيسابور قبلها مثلها. ودرّس فيها وحدَّث[2] ». و« عنه أخذ الكلام والأصول عامة شيوخ نيسابور » (ابن عساكر، ص ٢٤٤؛ السبكي، جـ ٣، ص ١١٢)

وتوفي في ١٠ المحرم سنة ثماني عشرة وأربعمائة في نيسابور (٢١ فبراير سنة ١٠١٧).

ويروي ابن عساكر[3]: « حكى لي مَن أثق به أن الصاحب بن عباد كان إذا انتهى إلى ذكر الباقلاني وابن فُورك والاسفراييني ــ وكانوا متعاصرين من أصحاب الأشعري ــ قال لأصحابه: ابن الباقلاني بحرٌ مُغرِق، وابن فورك صِلٌّ مُطرِق، والاسفراييني نار تُحرق. ــ وكأن روح القدس نفث في روعه حيث أخبر (أي ابن عباد) عن حال هؤلاء الثلاثة بما هو حقيقة الحال فيهم ».

وكان يتقن العربية والفقه والكلام والأصول، مجتهداً في العبادة، مبالغاً في الورع والتحرّج.

---

١ يظهر أن هذا اللقب كان ملازما له، إذ نجد الجويني يشير إليه عادة بهذا اللقب، وأحياناً يكتفي به في الإشارة إليه.
٢ ابن عساكر: « تبيين كذب... » ص ٢٤٣، السبكي « طبقات الشافعية »، جـ ٣، ص ١١١.
٣ ابن عساكر: « تبيين كذب... » ص ٢٤٤، ونقله السبكي، جـ ٣، ص ١١٢.

وله من المؤلفات[1]:

١ ــ « الجامع في أصول الدين والرد على الملحــدين » (ذكــره « الشــامل »، ص ٤٣٠، ٤٤٨ الخ، « الارشاد »، ص ٣٣٣).

٢ ــ « مسائل الدور » ــ في الفقه.

٣ ــ « تعليقة في أصول الفقه ».

٤ ــ « الجليّ في أصول الدين ».

ويروي السبكي (ج ٣، ص ١١٤) مناظرة جرت بين الأستاذ أبي اسحق الاســفراييني وبين القاضي عبد الجبار المعتزلي هذا نصها:

« قال عبد الجبار في ابتداء جلوسه للمناظرة: سبحان من تنزّه عن الفحشاء!

فقال الأستاذ مجيباً: سبحان من لا يقع في مُلكه إلاَّ ما يشاء!

فقال عبد الجبار: أَفيشاءُ ربنا أن يُعصى؟

فقال الأستاذ: أيُعصَى ربُّنا قهراً؟

فقال عبد الجبار: أفرأيت إنْ منعني الهُدى وقضى عليَّ بالرَّدى: أحسن إليَّ أم أساء؟

فقال الأستاذ: إنْ كان منعك ما هو لك فقد أساء. وإنْ منعك ما هو له فيختص برحمتــه من يشاء.

فانقطع عبد الجبار ».

وكان القاضي عبد الجبار رأس متكلمي المعتزلة في تلك الفترة.

---

١ وقد نسب إليه خطأ فيما يظهر كتاب « نور العين في مشهد الحسين » وهو الذي طبع في القــاهرة ١٢٩٨، سنة ١٣٠٠، ١٣٠٣ (ويليه: « قرة العين في أخذ ثأر الحسين » » لعبد الله محمد بن عبد الله) وفي بومباي ١٢٩٢. راجع بروكلمن الملحق، ج ١، ص ٦٦٧.

ولم يصلنا حتى الآن أي كتاب من كتب أبي اسحق الاسفراييني هذه، وليس لدينا عن مذهبه إلاَّ ما أورده خصوصاً الجويني في « الشامل ».

وقد ذكر أبو المظفر الاسفراييني (المتوفى سنة ٤٧١ ﻫ) في كتابه « التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين » ــ أبا اسحق الاسفراييني من بين أئمة أهل السنة والجماعة الذين تفاخر بهم، وقال في وصفه: « عقمت النساء عن أن يلدن مثله، ولم ترَ عيناه في عمره مثل نفسه. وكان شديداً على خصمه يَفْرَق الشيطان من حِسّه. قدس الله روحه. ـــ وله تصانيف في أصول التوحيد وأصول الفقه: كل واحد منها معجز في فنه:

« منها: كتاب « الجامع » ــ وهو كتاب لم يصنّف في الإسلام مثله، ولم يتفق لأحد من الأئمة في شيء من العلوم مثل ذلك الكتاب. ومن حُسن إحكامه أنه لا طريق لأحد من المخالف والموافق إلى نقضه لحسن تحقيقه واتقانه، ولا يتجاسر أحدٌ لأن يتصدى لنقضه للطف صنعته في وضعه. وله في دقائق الفقه والمقدرات[1] كتاب [2] حيّر به الأفهام، ولا يهتدي لحلّه إلاَّ من أنفق دهره على حسه (!).

وله عدد كثير من لطائف التصانيف يهتدي بها الناس في أصول الدين، مثل « المختصر في الردّ على أهل الاعتزال والقدر » ــ ولم يوجد في الإسلام كتابٌ مثل حجمه، يجمع ما يجمعه من النكت في الرد على أهل الزيغ والبدع؛ وكتاب « الوصف والصفة » ــ لم يُرَ كتابٌ في مثل حجمه يجمع من الفوائد في أصول الدين ما يجمعه؛ وكتاب « تحقيق الدعاوى » ــ وهو في لطافة حجمه يتضمن الطُّرق التي يتوصل بها إلى إبانة بطلان الباطل من المقالات وتصحيح الصحيح منها جميعها في سبع

١ أي علم الفرائض.
٢ لم يورد المؤلف اسم الكتاب.

طرق، من يهتدي إليها لم تخفَ عليه كيفية الرد على شيء من مقالات الملحدين والمبتــدعين؛ وكتاب « شرح الاعتقاد » الذي لا يطلع على علومه أحدٌ إلاَّ استبان له طريقُ السُّنة على وجه لا يتخالجه فيه شيء من الشك والشبهة. ــ وله في الأصــول كتــاب « ترتيــب المــذهب »، وكتاب « المختلف في الأصول » لم يجمع مثلهما، في علم أصول الفقــه، بعــد الشــافعي. » (١٧٤ ــ ١٧٥، الطبعة الثانية، القاهرة سنة ١٩٥٥ م).

* * *

وفي هذا بيان لما لأبي اسحق الاسفراييني من كتب مهمة في أصول الدين التي ينقــل عنها إمام الحرمين في « الشامل » وغيره.

على أنه من المؤسف حقاً ضياع الأوراق الأولى من مخطوط كوبريلي، وهو كما قلنا المخطوط الوحيد الباقي لنا (فيما نعرف حتى الآن) من كتاب « الشامل »، لأننا كنا سنعثر فيه على أقسام الكتاب بأسمائها إن لم يكن مع تفاصيل للأبواب. ولا يسد هذا النقص مــا ورد فــي مختصره: « الكامل في اختصار الشامل[1] ».

طريقة عرض الجويني لمسائل علم الكلام

وإذا فحصنــا عن طريقة عرض مسائل علم الكــلام كمــا تتجلى في « الشامل » و« الإرشاد » لوجدنا أنها هي الطريقة التي استقرت في كتب الباقلاني من

١ تأليف « الإرشاد » لاحق على تألف « الشامل » كما يدل على ذلك إحالة « الإرشاد » (ص ٣٣٧) علــى الشامل.

الأشاعرة، والقاضي عبد الجبار من المعتزلة، وصارت الخطة العامة لدى المتكلمين، ونعني:

١ ــ البــدء بالكلام على النظر والعــلم وطرقه (« الشــامل » ٩٧ ــ ١٢٢ ــ ٢١٥؛ « الإرشاد » ٣ ــ ١٦).

٢ ــ يتلو ذلك البحث في الجوهر والأعراض (« الشامل » ١٣٩ ــ ٢١٥؛ «الارشــاد» ١٨ ــ ٢١).

٣ ــ اثبــات حدوث العــالم عن صــانع (« الشامل » ٢١٥ ــ ٢٢٣، ٢٥١ ــ ٢٨٧؛ « الإرشاد » ٢٨ ــ ٣٠).

٤ ــ الرد على مذاهب المخالفين في إثبات الصانع، وهم: الدهرية، الفلاســفة، الثنويــة، المجوس. وقد يسمى الفلاسفة باسم: الطبائعيين لقولهم بقدم الطبائع الأربع (الشامل ٢٢٦ ــ ٢٤٥).

٥ ــ الــرد على النصارى واليهود والبراهمة (« الشامل »: النصــارى ٥٧٠ ــ ٦٠٧؛ « الإرشاد » ٤٦ ــ ٥١).

٦ ــ صفات الله (« الشامل » ٦١٧ ــ ٦٢٩، ولها قسم على حدة مفقود هــو « كتــاب الصفات » من أقسام « الشامل »؛ « الإرشاد » ٦١ ــ ٧٩).

٧ ــ باب الأحوال والرد على منكريها (« الشامل » ٦٢٩ ــ ٦٤٦؛ « الإرشــاد » ٨٠ ــ ٨٤).

٨ ــ معاني أسماء الله (« الإرشاد » ١٤١ ــ ١٥٥).

٩ ــ جواز رؤية الله (« الإرشاد » ١٦٦ ــ ١٨٧).

١٠ ــ خلق الأفعال (« الإرشاد » ١٨٧ ــ ٢٥٧).

١١ ــ التعديل والتجوير (« الإرشادات » ٢٥٧ ــ ٢٨٧).

١٢ ــ الصلاح والأصلح (« الإرشاد » ٢٨٧ ــ ٣٠٢).

١٣ ــ إثبات النبوات (« الإرشاد » ٣٠٢ ــ ٣٣٨).

١٤ ــ نبوة محمد (صلعم) (« الإرشاد » ٣٣٨ ــ ٣٥٥).

١٥ ــ السمعيات (« الإرشاد » ٣٥٨ ــ ٣٦١)؛ (٣٧٥ ــ ٣٨١).

١٦ ــ الآجال (« الإرشاد » ٣٦١ ــ ٣٦٤).

١٧ ــ الرّزق (« الإرشاد » ٣٦٤ ــ ٣٦٧).

١٨ ــ الأسعار (« الارشاد » ٣٦٧ ــ ٣٦٨).

١٩ ــ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (« الإرشاد » ٣٦٨ ــ ٣٧١).

٢٠ ــ الثواب والعقاب واحباط الأعمال (« الارشاد » ٣٨١ ــ ٣٩٦).

٢١ ــ الأسماء والأحكام (« الارشاد » ٣٩٦ ــ ٤٠١).

٢٢ ــ التوبة (« الارشاد » ٤٠١ ــ ٤١٠).

٢٣ ــ الإمامة (« الارشاد » ٤١٠ ــ ٤٣٤).

ونحن قد وجدنا هذه الخطة بعينها لدى الباقلاني ثم أبى منصور عبد القاهر البغدادي. وهكذا استقرت منذ الربع الأخير من القرن الرابع الهجري على أنها تمثل رؤوس المسائل في كل بحث شامل في علم الكلام.

وسنورد في الفصول التالية ما اختاره أبو المعالي من أقوال في هذه الموضوعات، ونقول: ما اختاره، لأنه ليس له آراء أصيلة شخصية أدلى بها، بل اختار من آراء شيوخ الأشاعرة وبخاصة الثلاثة الذين أبرزناهم: أبو الحسن الأشعري، أبو بكر الباقلانيّ، أبو اسحق الإسفراييني.

العــلم

العلم كما يعرّفه الجويني « هو معرفة المعلوم على ما هو بــه » (« الإرشــاد »، ص ١٢، القاهرة سنة ١٩٥٠).

وينقسم إلى قديم وحادث. فالعلم القديم صفة للباري تعالى، وهو قائم بذاته، ويتعلق بما لا يتناهى من المعلومات، ولا يوصف بكونه ضرورياً أو كسبياً.

أما العلم الحادث فينقسم إلى ثلاثة أقسام: الضروري، والبديهي، والكســبي. والفــرق ضئيل جداً بين النوع الأول والثاني: فالضروري هو المقدور للعبد مع الاقتــران بضـــرر أو حاجة، بينما البديهي لا يقترن بضرر ولا حاجة.

والضروري لا يتأتى الانفكاك عنه في مستقر العادة، أي عــادةً، وذلــك مثــل العلــم بالمدركات، وعلم المرء بنفسه، والعلم باستحالة اجتماع المضادات. وهذا التحفظ: « في مستقر العادة » لأن الأشاعرة لا يقولون بوجود ضرورة حتمية أو قانون ثابت، وإنمــا الأمــر أمــر اطرادات تجري في مستقر العادة.

« والعلم الكسبي هو العلم بالحادث المقدور بالقدرة الحادثة » (الكتاب نفسه، ص ١٤). وكل علم كسبي هو نظري.

وللعلوم أضداد تخصها، وأخرى تضادها وتضاد غيرها. فالذي يخصها من الأضــداد: الجهل، وهو اعتقاد المعتقد بخلاف ما هو عليه، والشك، وهو الاسترابة في معتقدَيْن أو أكثــر دون ترجيح أحدهما على الآخر، والظن، وهو كالشك في التردد، ولكنــه يتــرجح فيــه أحــد المعتقدَيْن ترجحاً ما.

والعقل علوم ضرورية، وليس العقل من العلوم النظرية، لأن شرط ابتـداء النظـر أن يتقدم العقل. فالعقل عنده هو العلم، لا الملكة.

والنظر إما جلي أو دقيقك فالجلي هو « ما يلوح ويتضح من غير بحث، حتى يتسـرع إلى دركه الشادي (= المبتدئ) والمنتهي » (« الشامل »، ص ١٠١)، والدقيق هـو الـذي لا يدركه إلاَّ « كل بازل من النظار » (الموضع نفسه) أي كل حاذق.

والنظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله واجبان. ويدلل إمام الحرمين علـى ذلـك بإجماع المسلمين على وجوب معرفة الله، وهذه المعرفة لا تتم إلاَّ بالنظر الصحيح. اذن النظر المؤدي إلى معرفة الله واجبٌ.

٢

الجوهر والأعراض

الشيء هو الموجود. وذهبت المعتزلة إلى أن حقيقة الشيء هي أنه: المعلوم. ويرد أبو المعالي على هذا بأن يقول لهم: إذا زعمتم أن كل معلوم شيء، فما قولكم فيمن عَلِـم أنـه لا شريك لله تعالى، أو علم أن الضدين لا يجتمعان ــ فهل لعلمه هذا معلوم؟ ــ فإن أثبتـوا لـه معلوماً، ــ وهو مذهب جمهور المعتزلة ــ قيل: فيلزم على مقتضى أصلكم أن يكون معلـوم هذا العلم شيئاً، فيفضي ذلك إلى إثبات شريك لله تعالى معدوم هو شيء. وهـذا خـروج عـن الدين » (« الشامل »، ص ١٢٧). ويستمر في إبطال قول المعتزلة هذا بأدلة عديدة.

والموجودات تنقسم إلى قسميْن: الحادث، وهو ما لوجوده أول،

وقديم، وهو ما لا أول لوجوده. ولا وسط بينهما.

والحوادث (جمع: حادث، أي موجودات حادثة، لا قديمة) تنقسم بالضرورة إلى قسميْن: ما لا يفتقر إلى محل يحلّه، وهو الجوهر؛ وما يفتقر إلى محلٍّ يحله وهو العَرَض.

ويسرد الجويني التعريفات المختلفة التي أعطيت للجوهر: فالمعتزلة يقولون إن الجوهر هو ما تحيز في الوجود ــ وهذا حد مدخول (= فاسد) لأنهم أثبتوا الشيء جوهراً في العدم ونفوا تحيزه (ص ١٤٢ ــ ١٤٣)، والنصارى قالت: الجوهر هو القائم بالنفس، وقال بعض الأئمة (ولا يحددهم): الجوهر هو مايشغل الحيّز، وقال القاضي الباقلاني إن الجوهر هو ما له حظ من المساحة.

والإسلاميون اتفقوا على أن الأجسام تتناهى في تجزيئها حتى يعتد جواهر فردة لا تقبل القسمة بعد ذلك. ولكنّ معظم الفلاسفة قالوا إن الأجسام لا تتناهى في تجزيئها، وبه قال النظام. ويرد الجويني على الفلاسفة أولاً بالرد المشهور وهو: لو أننا تصورنا نملةً تبدأ الدبيب من أحد طرفي جسم، ولا تزال كذلك حتى تنتهي إلى الطرف الآخر، فمعنى هذا أنها قطعت الجسم. فلو كانت أجزاؤه غير متناهية لما أمكنها الوصول إلى الطرف الآخر. فما دامت وصلت فهذا يدل على أن الأجزاء متناهية. وقد رد النظّام على هذا الاعتراض كما عرفنا بأن قال إن القاطع يقابل جزءاً منه ويطفر الباقي، فيقطع الجسم مرة قطعاً ومرة طفراً. ويرد الجويني بما سبق مراراً الرد به على النظّام وهو: « ما قطعته مما سلمته: متناه، أو غير متناه؟ فإن زعم أنه متناه فقد أثبت قدراً متناهياً، وسلّم المسألة. وإن زعم أنه غير متناه وقد تصور القطع فيه فما يغنيه بعد ذلك تصور الطفرة، وقد سلّم قطع ما لا يتناهى، وهذا أقصى مطلبنا. » (« الشامل » ١٤٤). ويكر عليه باعتراض آخر فيقول:

« لو ساغ إثبات الطفرة من غير محاذاة ولا مماسّة، لما امتنع أن يبتدئ شخصٌ قَطَــع الأرض من أول المشرق ثم تنفق له طفرةٌ إلى أقصى المغرب، من غير أن يحاذي في طفرته أرضـــاً ولا سماء ولا هواء، وذلك كله في ألطف (= أدقّ) لحظة، إذ الطفرة لا مدة لها. وهــذا قريــب من جحد الضرورات » (ص ١٤٥).

والجوهر موجود متحيّز، وهو غير الأعراض القائمة به. وكان النظّام والنجار قد ذهبا إلى أن الجوهر أعراض مجتمعة، وأن الجوهر هو عين الأعراض القائمة به. والــدليل علـــى صحة رأيه في نظره أنه يجوز تقدير عدم الأعراض مع بقاء الجوهر. ومن الإســـلاميين مـــن يجوز خلو الجوهر من الأعراض.

والجواهر متجانسة، بمعنى أن جوهر الهواء هو بعينه جوهر النار، والاختلاف هو في الأعراض القائمة بالنار عنها في الهواء.

والتحيز هو الجرم، والمتحيز هو الجرم.

والجوهر الفرد لا شكل له، وإنْ كان له « حظ ثابت من المساحة غير موقوف علـــى انضمام غيره إليه، ولو قَدْر، غير أنه ليس لقدره بعض » (ص ١٥٩). والجوهر لا يفتقر إلـــى مكان، إذ لو افتقر إلى مكان لكان مكانه جوهر، ثم يتسلسل القول في مكانه ومكان مكانه.

والجوهر باقٍ غير متجدد، وكان النظّام قد ذهب إلى أن الجوهر متجددٌ حـــالاً فحـــالاً كالأعراض، وسبب موقفه أنه جعل الجوهر هو عين الأعراض. أما موقف الجويني وأصحابه فالدليل على أنه لو كان الجوهر متجدداً حالاً فحالاً لأفضى ذلك « إلى ألاَّ يحيا ميت ولا يكون حيّ، فإن الذي مات غير الذي كان حياً قبل موته، وكذلك القول في جملة الأعــراض. ويلـــزم أيضاً أن يجوز كون الشخص في حالتيْن متعاقبتيْن بالمشرق والمغرب بـــأن يوجــده الله فـــي أقصى المشرق، ثم يوجده

الله في الحالة الثانية في أقصى المغرب. وكل ذلك خلاف الضرورات » (ص ١٦٠).

والجواهر لا تتداخل، ولا يجوز وجود جوهر بحيث ذات جــوهر آخــر. وإن أطلــق تداخل الجواهر واختلاطها، فهذا من باب التجاور، والمعنى المقصود من ذلك هو: تجاورها.

وللجوهر صفات واجبة، وأخرى جائزة: فأما ما يجب له فهو التحيز وصــحة قبــول العَرَض، وما يجوز عليه هو وجود أغيار الأعراض فيه.

ويستحيل على الجوهر خروجه عن صفة نفسه، فإن في ذلك انقلاب جنسه.

الأعراض

وبعد أن أشبع القول في الجوهر تطرق إلى العَرَض، وحدّه بأنه: ما لا يبقى وجــوده. وهذا التعريف لا ترتضيه المعتزلة، لأن من أصولهم القول ببقاء معظم الأعراض.

كذلك يمكن حد العَرَض بأنه: ما يقوم بالجوهر.

وقد ذهبت طوائف من الدهرية ونفاة الصانع إلى نفــي الأعــراض، وقــد رد علــيهم الجويني تفصيلاً (ص ١٦٨ ــ ١٨٦) لأهمية هذه المسألة:

« والجوهر لا يخلو عن كل جنس من الأعراض وعن جميع أضداده. » («الإرشاد»، ص ٢٣).

ويهتم ببيان أنه يستحيل قيام العَرَض بالعرض، بل إنما يقوم بالجوهر. و« الدليل على ذلك أن العلم لو جاز أن يقوم به ليكون عالماً بالعلم

القائم به، جاز أن يقوم به جهل، إذ سبيل قيام أحدهما كسبيل قيام الثـاني. ومـا يقبـل العلـم والجهل لا يخلو عن أحدهمـا... ثم الكلام في العلم القائم بالعلم كـالكلام فـي العلـم الأول، فينبغي ألا يخلو عن علمٍ أو ضد، ثم يتسلسل القول ويؤدي إلى إثبات حوادث لا نهاية لهـا. » (« الشامل »، ص ١٩٨).

وقد ساق الأشعري دليلاً آخر يورده الجويني، وهو: « لو قام عَرَضٌ بعَرَض، لم يخلُ العَرَض الذي قُدِّر محلاً من أمريْن: إما أن يكون قائماً بنفسه، وإما أن يكون قائماً بالجوهر ثـم قام العرض الثاني به وهو قائم بالجوهر. فإن قيل: إن العَرَض الذي قُدِّر محلاً قائمٌ بـالجوهر، والعَرَض الثاني قام بالذي قام بالجوهر ــ آل الخلافُ إلى عبارةٍ لا محصـول لهـا، فإنـه لا معنى لقيام العَرَض بالجوهر إلا أن يوجد بحيث وجود الجوهر. والعَـرَض الثـاني إذا وجـد بحيث وجود (= حيث يوجد) العَرَض الأول، فقد وجد بحيث وجود (= حيث يوجد) الجوهر لا محالة. فإن الأول منهما وجد بحيث الجوهر، ووجد الثاني بحيـث الأول، فقـد وجـد بحيـث الجوهر. ولا فرق بين العرض الثاني والأول، من حيث أن كل واحـد منهمـا وجـد بحيـث الجوهر. وهذه صفةٌ له لا يتفاوتان فيها، وهي معنى القيام. فقد قام إذاً كل عَـرَض بـالجوهر، ولم يبقَ تحت قول القائل: قام العرض بالعرض ــ محصولٌ » (« الشامل »، ص ١٩٩).

كذلك يستحيل قيـام العَرَض بنفسه و« الدليل عليه أن العلم ونحوه لو قام بنفسـه لـم يخلُ: إما أن يعلم به ويثبت حكمه، أو لا يعلم به. فإنْ لم يعـلم به، كان ذلك انقلاب جنسـه » (« الشامل »، ص ٢٠٣).

وبعد البرهنة على هذيْن الأصليْن: يستحيل قيام العَرَض بـالعَرَض، ويسـتحيل قيـام العَرَض بنفسه ــ أثبت الأصل الثالث وهو استحالة تعري الجواهر عن الأعراض.

فمذهب أهل الحق أن الجواهر لا تخلو من الأعراض. والأعـــراض إمـــا أن يجمـــع ضروباً منها اسم واحد ثم هي مختلفة متضادة، أو لا توصف بالاختلاف. « فأما مـــا يوصـــف بالاختلاف والتضاد فمعظم الأعراض: كاللون، والطعم، والكون، والرائحة: فكل قبيل من هذه الأجناس يتناول ضروبها اسمٌ واحدٌ، وهي مختلفة متضادة. ثم اسم اللون ينطبق على مختلفـــات متضادة كالسواد والبياض، والحمرة والصفرة. ولا يجوز خلو الجوهر عن ضربٍ مـــن هـــذه الضروب، ولا يجوز أن يحتمل ضربيْن منها معاً... ومن قبيل الأعرض مـــا لا يثبـــت فيـــه أضداد مختلفة، وذلك نحو: البقاء، إذا أثبتنا البقاء معنىً، فليس له ضد يخالفه. وتحرير القـــول فيه أن الجوهر إذا كان حالةٍ يجوز أن يقبل فيها فلا تخلو عنه، وليس له ضدٌّ يخالفه، فنقـــول: إنه لا يخلو عنه، أو عن ضده. » (« الشامل »، ص ٢٠٤).

ويرد على المخالفين من الدهرية، وعلى بعض المنتمين إلى الإسلام المجوّزين عـــروّ الجواهر عن بعض أجناس الأعراض أو كلها. وهؤلاء هم: أبو الحسين الصالحي الذي ذهـــب إلى جواز تعري الجـــواهر عن جميع الأعـــراض؛ وافترق المعتزلة البصريون والبغداديون: « فصار البصريون إلى منع تعري الجواهر عن الأكوان، وتجويز عروها عمـــا عـــداها مـــن الأعراض؛ وصار الكعبي ومتبعوه ــ وهم البغداديون ــ إلى منع تعرّي الجواهر عن الألوان، وتجويز تعريها عما عداها من الأعراض » (« الشامل »، ص ٢٠٥) ويـــرد علـــى الدهريـــة أولاً، ثم ينعطف على الإسلاميين فيرد عليهم. أما الصالحي فيوجه عليه الأدلة المقامـــة علـــى الدهرية والإسلاميين معاً ويخصه بضرب من الإلزام، فيقول له: « جوّزت تعـــرّي الجـــواهر عن الأعراض، فكيف تستدل على حِـــدث الجـــواهر إذ لا ســـبيل إلـــى معرفـــة حـــدثها (إلاَّ بالأعـــراض)... وكل مذهب يسدّ بـــاب الاستدلال على حـــدث الجواهـــر فهـــو مـــردود. » (« الشامل »، ص ٢١٢)

استحالة حوادث لا أول لها

يسوق الجويني في إثبات هذه القضية دليل الأشعري وبعض دلائل أئمة الأشعرية. ولكنه يختار دليلاً نجده لأول مرة في الفكر الإسلامي عند الكِندي، وتكرر بعد ذلك عند الفارابي وابن سينا وبعض المتكلمين المعتزلة، وهو الذي سيقول به بعد ذلك القديس بونا فنتورا من بين دلائله على إبطال اللاتناهي في الزمان.

ويصوغه الجويني هكذا: « إذا فرضنا الكلام في وقتنا هذا، فقد انقضى قبله ما لا نهاية له. ولو فرضنا قولنا في الوقت المتقدم على وقتنا بأحقاب ودهور، لقال الخصم فيه: إنه انقضى ما لا يتناهى، ولا يزال يقدّم الوهم ويقدر الانقضاء قبله. ويجرّنا هذا الكلام إلى أحد أمريْن كلاهما ينقضان أصول الدهرية:

أحدهما أن نقول: ينتهي الوهم إلى وقت يقال فيه الآن ينصرم ما لا يتناهى، حتى لا يتحقق هذا القول قبل ذلك الوقت. فإن ارتضى الخصم ذلك، كان باطلاً بضرورة العقل: فإنّا نعلم أن تقدير وقتٍ قبيل ذلك الوقت المعيّن الذي فرضنا الكلام فيه، كتقدير ذلك الوقت. وليس أحدهما أولى من الثاني، ثم كذلك القول في وقتٍ قبله إلى غير أول. والذي يوضح ذلك: أنّاَ لو خصصنا ذلك بوقتٍ معين لزم منه إذا بقي قبل هذا الوقت حادث واحد، فالذي قبله متناه؛ وما كان متناهياً لا يصير بواحدٍ غير متناه. وهذا معلومٌ ضرورةً وبديهةً. فاستبان بما قلناه بطلان قول مَن يقول: إنما ننتهي في تقديمنا أوهامنا إلى وقت يقال فيه: انقضى قبله ما لا يتناهى. ولا يسوغ تقديم الوهم على ذلك الوقت. فقد وضح بطلان ذلك.

وإن زعم الخصم أن لا ننتهي في الحكم بانقضاء الحوادث إلى أول

لا يتعدى ولا يتجاوز، وأن حكم الانقضاء تحقق أزلاً من غير أول، فإن قال ذلك اتضح تناقض قوله: فإن الذي يتحقق من غير أولية لا يُتصور أن يقع قبله شيء حتى يكون مسبوقاً به ويكون المتقدم عليه سابقاً له، إذ ما لا أول له لا يُسبق، فكيف يتحقق ــ قُبَيْل الانقضاء المحكوم به في الأزل ــ حوادثُ ثم انقضت؟! ولا تناقض يزيد على الحكم بإثبات حادث قبل الحكم فيه بانقضاء أزلي. وهذا تصريحٌ بتقديم الحادث على الأزلي، وهذا باطلٌ بضرورة العقل » (« الشامل »، ص ٢١٧ ــ ٢١٨).

ويعترف الجويني بأن هذه الطريقة في الاستدلال هي « مما أشار إليه المشايخ رضي الله عنهم، فما تركوا مما مهدوه من قواعد العقائد مضطرباً للمتأخرين. ولكني لم أرَ هذه الدلالة على هذه الصيغة للمتقدمين... » (« الشامل »، ص ٢١٨) إلى آخر كلامه الذي أوردناه من قبل: فكأن فضله ليس في إبداع هذا الدليل بل في صياغته على هذه الصيغة التي يقول عنها « وهي مما ألهمني الله تعالى لتحريرها، ولو لم يكن في كتابنا هذا (= « الشامل ») سواها لكان بالحري أن يغتبط به ».

ونحن فعلاً لم نرَ صياغة الدليل على هذا الشكل عند أحد ممن سبقوا الجويني. فلنسلّم له بأصالة هذه الصياغة وأنه مبدعها ومبتكرها لأول مرة.

ويردّ على حجة أخرى هي من نوع رد الحجة على الخصم، ومفادها: « إذا لم يبعُد إثبات حوادث لا آخر لها، لم يبعد إثبات حوادث لا أول لها. » (ص ٢١٩)؛ أي: ما دمتم تعترفون بالأبدية، فماذا يمنعكم من الاعتراف بالأزلية؟ فيرد الجويني قائلاً إن هذه الطريقة في الرد معارضة لفظية من غير رعاية للمعنى، وفضلاً عن ذلك فإن حقيقة الحادث هي أنه ما له أول، فإذا نفينا الأولية نفينا حقيقة الحدوث؛ وليست حقيقة الحادث أنه ما له آخر؛ فهناك إذن فرق واضح بين الوضعين.

« وضرب بعض الأئمة للفَرق مثالاً، فقال: نظير انقضاء ما لا ينقضي، قولُ القائل: لا أعطيك درهماً إلا أعطيك درهماً إلاَّ أعطيك قبله درهماً ــ فيستحيل منه الإقدام على إعطــاء درهــمٍ على موجب شرطه. ونظير ما ألزمونا في الآخر: لا أعطي درهماً إلاَّ أعطي بعده آخر، وذلك غير ممتنع » (« الشامل »، ص ٢٢٠).

فالجويني يفرق بين الحالتيْن: حالة أن الحادث له أول، وحالة أن الحادث قد لا يكــون له آخر؛ فالأولية ضرورية لما هو حادث، ولكن الانتهاء ليس لازماً عن كونه حادثاً. فالشــيء يصح أن يكون أبدياً دون أن يكون أزلياً، أي أنه لا يوجد تلازم ضروري بين الأولية والانتهاء فقد يكون للشيء بداية وليس له انتهاء.

الرد على مذاهب القائلين بقدم العالم

ويأخذ الجويني بعد ذلك في الرد على القائلين بقدم العالم. فيخصص فصلاً للرد علــى الطبائعيين (« الشامل »، ص ٢٣٧ ــ ٢٤٢)، ويكتب فصلاً في الرد على الثنوية القائلين بقدم النور والظلمة (٢٤٣ ــ ٢٤٥). ويعرّج للدفاع عن الأشعري ضد من طعنوا على مــا أورده في كتابه « اللمع » (ص ٢٤٥ ــ ٢٥١). وليس في كلامه ها هنا جديد يستحق الذكر.

ـ ٣ ـ

إثبات حدوث العالم عن صانع

وفي إثبات العلم بالصانع يشير الجويني إلى وجود مسلكيْن: أحدهما طريق الاستدلال بالجملة؛ والثاني طريق استناد العلم بالمحدث إلى ضرورات العقول وبدائهها مع تقدير العلم بحدوث العالم.

أ ــ الاستدلال بالجملة

وخلاصة الطريق الأول أن ما كان بعد أن لم يكن، واختص كونه بوقت: فإما أن يكون كونه في هذا الوقت المعين واجباً، أو جائزاً. والوجه الأول باطل، لأنه لو وجب الوجود في وقت مخصوص لما كان أولى بالوجود من سائر ما يماثله، إذ من حكم المتماثلات استواؤها في الوجوب والجواز. فلماذا يكون أحدها واجباً والآخر جائزاً وهما مستويان؟ إذا وجب الوجود لأحدهما فيجب أن يكون واجباً للباقي. ولما كان بعضها يتقدم والبعض الآخر يتأخر، فإن وجوب الوجود لأحدها دون الباقي غير صحيح. فلا معنى لاختصاص وجوب الوجود بوقت دون وقت.

« وسلك بعض الأئمة مسلكاً آخر فقال: لو كان الحادث واجب الوجود، والقديمُ واجب الوجود لما تميّز وجود القديم عن وجود المحدث. ولو كان جاز حادثٌ واجبٌ وجوده لجاز قديمٌ جائزٌ وجوده. ولو جاز وجود القديم لجاز عدمه. وقد وضح الدليل على استحالة عدم القديم. » (« الشامل »، ص ٢٦٤).

ب ــ الاستدلال بالضرورة العقلية

لكن الجويني يرى أن « أحسن الطرق وأولاها أن نقول: المصير إلى

وجوب وجود الحادث يفضي إلى القول باستحالة ما عُلِم جوازه بضرورة العقل. وإيضاح ذلك أن قول القائل بوجوب وجود الحادث في وقت مخصوص يوجب عليه القول باستحالة تقدير استمرار العدم في الوقت المعين بدلاً عن الوجود. ومَن زعم أن الذي يتحقق عدمه سابقاً إلى غير أول ثم فرض الكلام في وقت يماثل ما قبله من الأوقات ويشاكل ما بعده، وقال: كان العدم جائزاً في الوقت الذي قبل هذا، ثم استحال العدم في هذا الوقت مع تماثل الوقتيْن وعدم تأثيرهما فيما يتحقق فيهما من عدمٍ أو وجود، ولم يثبت موجب مقتضٍ لم يكن ثابتاً — قيل: ومع هذه القواعد يستحيل استمرار العدم في الوقت المعيّن — فقد[1] خرج عن ضرورة العقل. وسبيل ادعاء استمرار العدم كسبيل ادعاء استمرار الوجود للقديم. والمصير إلى وجوب وجود ما ثبت عدمه كالمصير إلى وجوب عدم القديم في وقتٍ مخصوص. وقد أوضحنا فيما سبق أن الصائر إلى وجوب عدم القديم، الذاهب إلى استحالة استمرار وجوده من غير طروء مقتضٍ يقتضي العدم — خارجٌ عن المعقول. فاستبان بما قلناه بطلانُ قول من يقول إن الحادث واجب الوجود » (« الشامل »، ص ٢٦٤ — ٢٦٥).

أما وقد ثبت جواز وجود الحادث فهذا يعني جواز عدمه، أي أن الحادث يجوز وجوده ويجوز عدمه، ولي أحدهما أولى من الآخر. فإذا تحقق وجود الحادث فهذا التحقق: إما أن يكون لنفسه، أو لمعنى زائد عليه قائم به، أو لجوازه، أو لتخصيص مخصِّص، أو لا لمعنى ولا لتخصيص ولا لنفسه ولا للجواز.

والأول، وهو كونه يتحقق لنفسه، باطل، إذ « لو تحقق لنفس الحادث لما اختص بذلك آحاد من جنس ولوَجب اقرار هذا الحكم في جميع الجنس

[1] جواب قوله: « ومن زعم... ».

لتساوي الأنفس المتماثلة في الصفات... وتحقيق القول في ذلك أن قول القائل: حدث الشيءُ لنفسه، لا يخلو: إما أن يصدر عن إثبات نفسٍ قبل الحدث، أو يصدر عن نفي النفس قبل الحدث. فإن كان الذاهب إلى هذا السؤال ممن يعتقد أن المعدوم قبل حدثه نفس، ثم قال مع هذا المعتقد إنه يحدث لنفسه ــ فهو إفصاحٌ منه بالتناقض. فإنه لو حدث لنفسه لَحَدث مهما تحققت نفسه، وقد تحقق كونه نفساً قبل حدوثه. وهذا لا خفاء به. وإنْ كان السائل يعتقد أن المعدوم ليس بنفس ويصير نفساً، فيقال له: لِمَ صار نفساً ولم يكن نفساً؛ فإن قال: صار نفساً لنفسه ــ كان ذلك من لغو الكلام. فإنّ مصيره نفساً عينُ كونه نفساً؛ فآل محصولُ الكلام إلى أنه إنما صار نفساً لأنه صار نفساً؛ وهذا خارجٌ عن قضايا التعليل وموجب اقتضاء المقتضيات. ويؤول محصول هذا القسم إلى أن الحادث حدث لا لعلة ولا لمقتضٍ. » (« الشامل »، ص ٢٦٥)

ويرد على بعض الاعتراضات التي ترد على هذا البرهان. وينتهي على تقرير أن الحادث محتاج إلى محدِث.

وكان عليه بعد هذا أن يدافع عن شيخه أبي الحسن الأشعري فيما وجه إلى الدليل الذي أورده لإثبات الصانع في كتابه « اللمع » ــ من مطاعن. ويستغرق هذا الدفاع صفحات طويلة. ولا بدَّ أن هذه الحجج هي مما أورده المعتزلة، وخصوصاً القاضي عبد الجبار الذي هاجم طريقة الأشعري في إثبات الصانع، وذلك في « شرح الأصول الخمسة » وربما في كتب أخرى لم تصلنا. لكنه لا يذكر اسم القاضي عبد الجبار في هذا المجال ولا أسماء أصحاب الاعتراضات. وقد كان بين الجويني وبعض شيوخ المعتزلة مناظرات حامية في هذا المجال وغيره، كما ذكر هو (« الشامل »، جـ ١، ص ١٧٩ نشرة هلموت كلوپفر = ٣٠٤، الاسكندرية. سنة ١٩٦٩).

نفي التشبيه

ويعقد الجويني فصلاً طويلاً للقول في نفي التشبيه. وهو حين يطرق هـذا الموضـوع يهاجم طائفتيْن إحداهما غلت في نفي التشبيه « حتى نفت جملة صفات الإثبات ظنـاً منهـا أن المصير إلى إثباتها مفضٍ إلى التشبيه. وإلى ذلك صار مَن أثبت الصانع من الفلاسـفة، وإليـه مال بعضُ الباطنية، فزعموا أن القديم لا يوصف بالوجود، ولكن يقال إنـه: لـيس بمعـدوم؛ وكذلك لا يوصف بكونه حياً عالماً قادراً، بل يقال: ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل. وطـردوا ذلك في جملة صفات الإثبات التي تثبت للمحدثات أسماؤها. وقالوا: لو وصفنا الـربَّ بشـيء منها مع اتصاف الحوادث بها اقتضى تشبيهاً. واختلف هؤلاء في وصف الرب بالقدم والإلهيـة وسائر الصفات التي يختص بها ولا يشاركه في أسمائها المحدثون: فذهب بعضهم إلى التمنُّـع من إثباتها حسماً للباب؛ وذهب آخرون إلى إثباتها وصاروا إلـى أن إثباتهـا يخـالف إثبـات الصفات الثابتة للحوادث، إذ في إثباتها لزوم اشتراك القديم والحادث في الصفة، ولـيس يلـزم ذلك فيما يختص به الإله من الصفات. فهؤلاء أدتهم ظنونهم في نفي التشبيه ــ إلى التعطيل.

وغلت طائفة من المثبتين فاقتربوا من التشبيه واعتقدوا ما يُلْزِمهم القولَ بمماثلة القـديم في صنعه وفعله. فذهب ذاهبون إلى أن الرب سبحانه وتعالى جسمٌ. ثم اختلفت مذاهب هؤلاء، فزعم بعضهم أن معنى الجسم الموجود وأن المعنيَّ بقولنا إن الله جسم أنه موجـود. وصـار آخرون إلى أن الجسم هو القائم بالنفس. وقد مال إلى هذيْن المذهبيْن طائفـةٌ مـن الكرّاميـة. وذهب بعض المجسِّمة على وصف الرب تعالى بحقيقة أحكام الأجسام، وصار إلى أنه متركّب متألف من جوارح وأبعاض ــ تعالى الله عن قولهم. ثم غلا الجهلة من المجسّمة: فمن غلاتهم مقاتل بن سليمان وداود الخوارزمي

وهشام بن الحكم. فيؤثر عن مقاتل وداود أنهما قالا: إنه لحم ودم. وقال هشام: هو نورٌ يـتلألأ كالسبيكة البيضاء؛ وقال هو سبعة أشبار بشبر نفسه. وأشار إلى أبي قبيس وقال: ما أظـن إلاَّ أنه أكبر منه بقليل، وصرّح بما يناقض ذلك في بعض مقالاته، فقال: هو أكبر مـن العـرش، والعرش يُقله ويحمله مثقلاً به، وهو مع العرش كالكركي تحمله ساقاه. وصرّح كثيرٌ من أتباع المجسمة بأنه على صورة الإنسان وهيئته.

ومما يتصل بذلك: القول بالحلول. وقد اختلف القائلون به: فصار صائرون إلى القـول بقِدم الأرواح والمصير إلى أنها من ذات القديم تحلُّ الأشخاص والأشباح فتحيا بها، ثم ترجـع إلى الذات عند انقضاء حالها. وصار آخرون إلى تخصيص الحلول بالأجسام المونقة البديعـة الهيئة المختصة بحُسن المنظر، فزعم أن جزءاً من الإله يحلُّ هذا الضرب من الأجسام. ومنهم من خصص ذلك بالحيوان، ومنهم من طرده في جملة الأجسام التي تتخصص بحسن الهيئة.

ومما يجر إلى إثبات أحكام الأجسام: مذهبُ النصارى في اتحاد اللاهـوت بالناسـوت وامتزاجهما...

ومن الغلاة في التشبيه اليهود » (ص ١٦٦ ــ ١٦٨ نشرة هلموت كلـوپفـر = ٢٨٠ طبعة الاسكندرية).

وهكذا عدّد الجويني المذاهب القائلة بالتشبيه فحصرها في:

١ ــ الكرّامية

٢ ــ غلاة المجسّمة من أمثال مقاتل بـن سـليمان (المتـوفى سـنة ١٥٠ هـ) وداود الخوارزمي (المتوفى سنة ١٣٩ هـ) وهشام بن الحكم.

٣ ــ القائلون بالحلول

٤ ــ النصارى في قولهم باتحاد اللاهوت بالناسوت

٥ ــ اليهود.

وفي الطرف المقابل للمشبهة يوجد المعطلة وهم الفلاسفة المثبتون للصــانع، وبعــض الباطنية. ويلاحظ أنه لا يذكر المعتزلة من بين المعطِّلة، وهو تدقيق منه جيد؛ فقد خلط بعــض المؤلفين فزعموا أن المعتزلة من المعطلة، وهذا خطأ فاحش.

ولكنه قبل الرد على هؤلاء يتقدم بمقدمة طويلة في بيان معنى المثليّة وحقيقة المثلــين، يبدؤ بتقرير أن « كل شيئين استويا في جميع صفات النفس فهما مــثلان » (ص ١٦٩ نشــرة كلوپفر = ٢٩٢ من الطبعة الأخرى).

ومن أجل تقرير هذا الحد يرد على الجبائي وابن الاخشيد من معتزلة البصرة: ويحمل على المعتزلة ها هنا بلهجة عنيفة سوقية أحياناً، مما يدل على عنف المناقشــات التــي كانــت تجري بينه وبين شيوخهم في زمانه، ويخص الجبائي منهم بالحملة عليه بخاصة.

وغايته من هذه المقدمة أن يوضح « تقديس الربّ عن الحِدَث وعن كل صــفةٍ دلّــت على الحِدَث. فهذا أقصى مرامنا بنفي التشــبيه والتمثيــل » (« الشــامل »، ص ١٩٩ نشــرة كلوپفر = ٣١٨ من الطبعة الأخرى).

هل يوصف الباري بالوجود؟

وهنا يثير الجويني مشكلة دقيقة طريفة وهي: هل يوصف الباري بالوجود؟

ذلك أن بعض الفلاسفة والباطنية أنكروا ذلك وقالوا: « لا نصف

الرب بالوجود، إذ لو وصفناه به لوجب كونه مماثلاً للحوادث. » (ص ٣١٨).

ويرد عليهم ببرهان واضح فيقول لهم: « إذا سُئِلتم عن وجود الباري قلتم إنـــه لـــيس بمعدوم، ومعلومٌ أن نفي النفي إثبات، كما أن نفي الإثبات نفي. وهذا معلـــومٌ بأوائـــل العقـــول وبدائهها. فإذا قلتم: الرب ليس بمنفيّ ــ فقد صرّحتم بكونه ثابتاً: إذ ليس بين النفـــي والإثبـــات رتبة. ثم إذا لزم الثبوت من نفي النفي، لوجب المماثلة على قضية أصلكم، فإن الثبوت متحقـــق فينا. فإما أن تنقضوا أصلكم في التماثل، وإما أن لا تقولوا إنه ليس بمنفي ــ وهذا لا مخلـــص لهم منه. فإن رجعوا عند لزوم السؤال إلى عبارة محضة فقالوا: لم ننطق في صفات البـــاري بإثبات، ونطقنا في صفاتنا بالإثبات، فلم يلزمنا التماثل. قيل لهم: أنتم وإن لم تنطقوا في صفات الإله بصيغة إثبات، فقد نطقتم بصيغةٍ معناها الإثبات. وإنما الغرض من العبـــارات معانيهـــا. وأقوال القائلين وعبارة المعبّرين لا توجب للذوات شيئاً من الصفات فإنها ترجع إلـــى اللغـــات الثابتة توفيقاً واصطلاحاً. ووضوحُ ذلك يغني عن بسطه.

ثم الذي يقطع دابرهم أن نقول: إذا قلتم: الرب ليس بمنفي، فلا يخلو إمـــا أن تعتقـــدوا ثبوتكم عند نفيكم نفيه وتمنعوا من تسميته ثابتاً مع انطواء معتقدكم عليه، وإما أن تزعموا أنّـــا مع نفي النفي لا نعتقد الثبوت. فإن قلتم: إنا نعتقد الثبوت ونمتنع مـــن العبـــارة، وزعمـــتم أن التماثل في العبارة، فصفوا الله تعالى بالوجود وانطقوا به، واعتقدوا وجود الحادث، ولا تنطقوا به، لتنتفي المماثلة لفظاً كما قلتم ــ وهذا ما لا مخلص لهم منه. والثبوت الـــلازم أولـــى بـــأن ننطق به من الجائز. ــ وإن زعمتم: أنا مع نفي النفي لا نعتقد الثبوت ــ فقـــد خـــرجتم عـــن ضرورة العقل، فإنّا نعلم بديهاً أن ما عُلِم أنه ليس بمنفي فهو ثابت. والمناقِش في ذلك مُراغِم.

ومما نستدل به أيضاً أن نقول: **معاشر الفلاسفة!** خَبِّرونا: أتزعمون أن الاشتراك في وصفٍ واحدٍ من أوصاف الإثبات يوجب الاشتراك فيما عداه من الأوصاف، أم تزعمون أن الاشتراك في وصفٍ لا يوجب الاشتراك في غيره؟

فإن زعمتم أن الاشتراك في صفة من صفات الإثبات يوجب الاشتراك في سائر الصفات، كان ذلك باطلاً، لعلمنا باشتراك السواد والبياض في كونهما عَرَضين مع اختلافهما في كون أحدهما سواداً وكون الثاني بياضاً. فاستبان بذلك أن الاجتماع في صفةٍ واحدة لا يوجب الاجتماع في سائرها.

فإن اعترفوا بأن الاشتراك في صفةٍ لا يوجب الاشتراك في غيرها، فيقال لهم: ما المانع من اشتراك الحادث والقديم في صفة الوجود: مع اختصاص الربّ بصفات الألوهية ونعوت الربوبية؟ والاشتراكُ في الوجود ليس مما يدل على الاشتراك في الحِدَث، والذي نحاذره إثبات الحِدَث أو ما يدل على الحدث.

فإن رجعوا فقالوا: التشبيه مما يتوقى في العقائد أيضاً ــ قيل لهم: ما توقينا التشبيه للفظة، وإنما توقيناه لأدائه إلى الحِدَث؛ وكل ما لا يؤدي إليه لا نكترث به. ثم محاذرة التعطيل أولى من محاذرة التشبيه، إن رجعتم إلى محض الإطلاقات.

فبطل ما قالوه من كل وجه. » (« الشامل »، ص ٣١٩ ــ ٣٢١)

٤

صفـــات الله

يقسم الجويني صفات الله إلى نوعيْن: نفسية، ومعنوية.

فالصفة النفسية هي اللازمة لذات الشيء، غير المعللة بعلل قائمة

بالموصوف. أي أنها الصفة الذاتية، المنبثقة عن الذات بما هي ذات.

والصفة المعنوية هي الحكم الثابت للموصوف بها، وهو معلَّل بعلل قائمة بالموصوف.

فمثلاً كون الجوهر متحيزاً: هذه صفة إثبات لازمة للجوهر طالما بقي الجوهر، غير معللة بزائد على الجوهر. أما كون العالم عالماً فهو معلل بالعلم القائم بالعالم، ولهذا كان هذا النوع من الصفات: صفات معنوية.

ولم نجد التعبير بـ: صفة نفسية ـ قبل الجويني، إذ كان المتكلمون، خصوصاً المعتزلة، يقسمون الصفات إلى: صفة ذات، وصفة فعل. وهو نفس التقسيم الذي أتى به الجويني، وإنما الخلاف في الألفاظ فقط: النفس = الذات، نفس الشيء = ذاته، صفة نفسية = صفة ذاتية.

* * *

وأول ما يتعرض له فيما يتعلق بصفات الله: البحث فيما إذا كان الوجود يُعدّ صفة من صفات الله. « والوجه المرضيُّ أن لا يعدّ الوجود من الصفات، فإن الوجود نفسُ الذات، وليس بمثابة التحيز للجوهر: فإن التحيز صفة زائدة على ذات الجوهر[1] ».

الله واحـد

ويخصص باباً (أو « كتاباً » كما يسميه) واسعاً للتوحيد، يتعرض فيه لمعاني التوحيد وأن الله واحد، ويرد على مذاهب الشرك وكل مذهب

---

١ « الإرشاد »، ص ٣١، القاهرة ١٩٥٠.

يقول بالتعدد في ذات الإله كالمسيحية.

ويصدر البحث ببيان لمعاني « الواحد »، خصوصاً وقد اختلف المتكلمون من كل الفرق الإسلامية في تفسير معناه. والذي صار إليه الأكثرون هو أن الواحد: هو الشيء الذي لا يصح انقسامه. وقد أنكر هذا الحد القاضي أبو بكر الباقلاني لأن من قال إن حقيقة الواحد هي أنه الشيء الذي لا ينقسم ــ فقد ركب الحد من وصفيْن، إذ « ذكر في حده: الشيء، ثم تعرّض بعده لانتفاء الانقسام، وهذا تعرُّضٌ لمعنيين: أحدهما نفي، والثاني: إثبات. ولا يسوغ الاكتفاء بانتفاء الانقسام من غير تعرُّضٍ لإثبات الشيء[1] ».

ويرى الباقلاني وابن فورك أن الواحد إذا أطلق يدل على ثلاثة معان:

١ ــ ما لا ينقسم؛

٢ ــ مَنْ لا نظير له؛

٣ ــ مَنْ لا ملجأ ولا ملاذ بسواه.

« وهذه المعاني الثلاثة تتحقق في صفة الإله: فهو المتحد في ذاته المتقدس عن الانقسام والتجزيء، وهو الواحد على (= بمعنى) أنه لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء، وهو الواحد على أنه الملجأ في دفع الضرّ والبلوى، ولا ملجأ سواه ولا ملاذ في انتفاء النفع وروم دفع الضرّ إلاَّ إياه. ولا يستقيم اعتقاد الوحدانية لمن حرم ركناً من هذه الأركان الثلاثة[2] ».

وكون الشيء واحداً لا يرجع إلى معنى زائد على ذاته، ولذا كانت هذه الصفة ــ الواحدية ــ صفة نفس، وليست من صفات المعاني.

١ « الشامل »، ص ٣٤٥.
٢ « الشامل »، ص ٣٤٧.

إثبات الوحدانية

والتوحيد في المقام الأول هو القول بأن الإله واحد لا إله سواه.

ويسوق المتكلمون الأدلة على الوحدانية بهذا المعنى. وأولها دليل التمانع المشهور، ويصوغه الجويني هكذا: « لو أثبتنا إلهيْن قديميْن حييْن قادريْن، وأراد أحدهما حركة جوهرٍ في وقت معين، وأراد الثاني سكونه في ذلك الوقت، وقصد كل واحدٍ منهما إلى تنفيذ مراده فلا يخلو: إما أن يُقَدَّر حصول المرادين، وإما أن يقدر انتفاؤهما، وإما أن يقدّر حصول أحدهما وانتفاء الآخر. فإن قُدِّر حصول المرادين كان ذلك محالاً ولزم من تقديره تجويز اجتماع الضديْن. وإن قُدّر انتفاء المرادين، كان ذلك محالاً لاستحالة عروّ الجوهر القابل للحركة والسكون عنهما... علىأنه لو قدر امتناع المرادين، لدلّ ذلك على نقص كلّ واحدٍ من القديمين وخروجهما من الإلهية. وإن قدر نفوذٌ لمراد أحدهما دون الثاني فالذي نفذ مراده الغالبُ؛ والذي لم ينفذ مراده مع قصده تنفيذه هو الممنوع الضعيف المهين، والممنوع المنعوت بالنقص لا يستوجب صفة الإلهية[1] ».

وقد أُسند هذا الدليل على ثمانية أصول:

١ ــ الأصل الأول: تقدير قديمين قادرين مريدين، فيجوز تقدير اختلافهما في الإرادة. وهنا يرد على من يزعمون إمكان تصور استحالة اختلاف إرادتي القديميْن.

٢ ــ الأصل الثاني: المراد من التمانع إنما يستقيم عند فرض الكلام في المحل الواحد، إذ الغرض هو تصوير منع أحدهما الثاني مع اتحاد

---

١ « الشامل »، ص ٣٥٢: وقارن « الارشاد »، ص ٥٣.

المحل. « فإنه إذا بطل في المحل الواحد نفوذ المرادين للتضاد المعلــوم بطلانــه ضــرورةً، واستحال انتفاء المرادين للعلم باستحالة خلو المحلّ عن الضدين، لم يبقَ بعــد ذلــك إلاَّ منــع أحدهما الثاني. ولو فرضنا الكلام في محلين، لنفذ المرادان من غير استحالة ولم يؤد ذلك إلــى تمانع أصلاً[1] ».

٣ ــ الأصل الثالث: تقدير التمانع يتوقف تجويزه على تصــوير تنــاقض الإرادتــيْن القائمتيْن بالمريديْن، ولا يتحقق تقدير التمانع دون ذلك. فلو تصورنا من أحد القديمين تحريــك جسم، ولم نتصور من الثاني القصد إلى تسكينه في وقت تحريكه، لما كان ممنوعــاً. « فــإن أحدهما إذا أراد التحريك، والثاني وافقه فيما أراده، ولم يرده ولم يكرهه، أو ذهل عنــه، ولــم يحاول الحركة ولا ضدّها، فلا يسمى ممنوعاً. وإنما الممنوع من يريد الشيء ويقصده فيُصَــدُّ عن مراده ويحال بينه وبين مقصوده. » (« الشامل »، ص ٣٥٧).

٤ ــ الأصل الرابع: « الغرض من التمانع وتقديره يتوقف على تثبيت حالٍ واحدٍ مــن القديميْن مختصاً بحكم الإرادة، تحقيقاً على وجهٍ يصحّ الاختصاصُ عليه. ومن امتنع عليه ذلك لم يستقم له فصل التمانع. وإيضاح ذلك أنّا لو قدرنا قديميْن، لقدّرنا كل واحــدٍ منهمــا مريــداً بإرادةٍ قديمة قائمة بذاته على الاختصاص. فصح لذلك اختلافهما في الإرادة، ويترتــب علــى صحة الاختلافِ: التمانع » (ص ٣٥٨).

٥ ــ الأصل الخامس: « إذا قدّرنا قديميْن فلا نثبت لواحدٍ منهما قدرةً توجب مقدورها لا محالة، وكذلك لا نصير إلى إن إرادة كل واحد منهما توجب وجود المراد على حسب تعلقها بالمراد. وذلك أنّا لو سلكنا هذه الطريقة، وصرنا إلى أن مقدور كل واحدٍ منهما يجب وجوده

---

١ « الشامل »، ص ٣٥٦.

فلا نسلِّم طرد دلالة التمانع مع ذلك. وذلك أنّا إذا قلنا: تحريك الجسم مقدورٌ لأحدهما، وتسكينه مقدور للثاني، وأحدهما يريد التحريك والثاني يريد التسكين، فلو قلنا بوجوب نفوذ مراديهما لما كان ذلك تمانعاً، بل تجويزاً لاجتماع الضدين. وهو مستحيلٌ لا شك فيه. » (ص ٣٥٩).

٦ ــ الأصل السادس: لو تحقق ما قدرناه بين القديمين من المنع، لدلّ وجود المنع على ضعف الممنوع؛ وإذا لم يقع المنع وجاز وقوعه دل جواز وقوعه على مثل ما يدل عليه نفس وقوعه مِنْ ضعف مَنْ تصورناه ممنوعاً من فعله بواسطة الآخر.

٧ ــ الأصل السابع: التمانع يرجع إلى الأفعال المتضادة، لا إلى ذاتي القديميْن وصفاتهما.

٨ ــ الأصل الثامن: أن أحدهما لو نفذ مُراده، ولم ينفُذ مراد الثاني مع قصده إلى تنفيذه، دلّ ذلك على ضعفه.

ولما كان المعتزلة رفضوا دليل التمانع، فقد واجه الجويني اعتراضاتهم، وتتلخص فيما يلي كما عرضها هو:

أ ــ إرادة القديم حادثة لا في محل، فإذا ثبتت الإرادة كذلك لم تكن مختصة بأحدهما دون الثاني، لأنها لم تختص بواحدة من الذاتين.

ب ــ أقصى ما تفضي إليه قضية التمانع أن يريد أحد القديمين فلا يتم مراده، هذا دليل على نقص مَن لم ينفذ مراده. ولكننا، نحن المعتزلة، نرى أن الرب غير قادر على أن يضطر الخلق إلى الطاعة، ويلجئهم إليها كرهاً، فلا يلزمنا تعجيز الإله ووصفه بالنقص.

د ــ القديمان متماثلان قطعاً، لأن القِدَم أخصُّ وصف القديم؛ والمشتركان في الأخصّ يجب تماثلهما في سائر صفات النفس.

والحق أن دليل التمانع لا يصحّ على أصول المعتزلة لأنهم يقولون بحرية الإنسان في أفعاله، فالفعل مخلوق للعبد، لا للرب، فلا شأن إذن لإرادة الرب في أفعال الإنسان، وبالتالي لا محل للكلام على التمانع بين إرادتي إلهيْن قديميْن، لأن الإرادة، التي يتوقف عليها الفعل الإنساني، إرادة إنسانية حرّة لا تعلُّق لإرادة إلهيْن أو أكثر بها.

ويكرّس الجويني صفحات عديدة للردّ عليهم والدفاع عن دليل التمانع (« الشامل »، ص ٣٨٣ ــ ٤٠٠).

* * *

ويتصل بصفة التوحيد الردّ على النصارى. وقد استغرق هذا الرد ٢٩ صفحة (ص ٥٧٠ ــ ٦٠٩)، لكنه لا يخرج عما أورده الباقلاني في « التمهيد »، ويزيد عليه الباقلاني بإيراد النصوص من « الإنجيل » ورسائل الرسل في « العهد الجديد » بحروفها، مما يدل على اطلاع مباشر بينما الجويني لا يورد غير الحجج العقلية العامة التي نجدها لدى الباقلاني ولدى من سبقوه من المتكلمين المسلمين الذين عنوا بالرد على النصارى. ولهذا لا حاجة بنا إلى إيرادها.

الله قادر، عالم، حي، مريد

مذهب الأشاعرة هو أن الله قادر، عالم، حيّ، مريد، بمعنى أن له الحياة القديمة، والعلم القديم، والقدرة القديمة والإرادة القديمة.

ومن أجل إثبات كون هذه الصفات غير الذات لجأ الجويني إلى فكرة « الأحوال ». وهو يعرف الحال بأنه: « صفةٌ لموجود غير متصفةٍ

بالوجود ولا بالعدم[1]. » ومن الأحوال ما يثبت للذوات معَّللاً، ومنها ما يثبت غير مُعلَّل. فأمـــا المعلّل منها فكلُّ حكمٍ ثابتٍ للذات عن معنى قائم بها: نحو كون الحيّ حياً، وكون القادر قادراً. وكل معنى قام بمحل فهو يوجب له حالاً.

والحال التي لا تعلَّل هي كل صفة إثبات لذات من غير علةٍ زائدةٍ على الذات، وذلـــك كتحيُّز الجوهر فإنه زائدٌ على وجوده. ويندرج في هذا النوع كل صفة لوجود لا تنفرد بالوجود ولا تعلل بموجود. وقد أنكر معظم المتكلمين الأحوال وقالوا إن كون الجوهر متحيزاً هو عـــين وجوده. والدليل على إثبات الأحوال أن مَن علم بوجود الجوهر ولم يُحط علمـــاً بتحيـــزه، ثـــم استبان تحيُّزه، فقد استجدَّ علماً متعلقاً بمعلوم. ويسوغ تقدير العلم بالوجود دون العلم بالتحيز » (« الإرشاد »، ص ٨١).

وإذا سئل الجويني: وكيف يوجد شيء لا يتصف بالوجود ولا بالعدم؟ أليسا نقيضـــين، ولا وسط بين النقيضين؟

وهنا نراه يقسم المعلومات تقسيماً ثانياً فيقول إن المعلومات تنقسم إلى وجودٍ، وعـــدمٍ، وصفةِ وجودٍ لا تتصف بالوجود والعدم.

ويسوق الجويني الدليل التفصيلي على ذلك في « الشامل » (ص ٦٣٥) فيقول: « مَـــن علم وجود الجوهر فقد يجهل تحيّزه مع العلم بالوجود، ثم يعلم التحيّز. فإذا اجتمـــع لـــه العلـــمُ بوجود الجوهر وتحيزه، لم يخلُ الخصم من أحد أمريْن: إما أن يقول هما علم واحـــد، فيكـــون مباهتاً، لقطعنا بجواز ثبوت العلم بوجود الجوهر مع الجهل بتحيزه. فلو كان العلم بالتحيّز عين العلم بالوجود لاستحال ارتفاعه مع العلم بالوجود. وهذا القسم لا يقول به أحد، ولكنّا أدرجنـــاه في التقسيم استيعاباً للأقسام. فإذا ثبت

[1] « الإرشاد » من ٨٠.

أنهما عِلمان، يجوز ثبوت أحدهما وانتفاء الثاني، فنقسّم بعد ذلك الكلام ونقول: هما متعلقان بمعلوم واحد، أو بمعلومين؟ فإن زعم الخصم أنهما متعلقان بمعلومين، قيل له: أحد المعلومين وجود الجوهر، فخبرنا من الآخر! فيضطرب عند ذلك قوله، ولا يجد مخلصاً عن إثبات معلوم زائدٍ على الذات وهو **الحال** الذي قلنا به. فإن المعلوم لا يخلو: إما أن يكون انتفاءً أو ثبوتاً؛ وتحيُّز الجوهر ليس بانتفاءٍ وفاقاً (= أي باتفاق الجميع). فقد تقرر بما قلناه: معلومٌ غير مُنتفٍ، زائدٌ على وجود الجوهر. ـــ وإن زعم الخصم أن العلمين متعلقان بمعلومٍ واحد، قيل له: فينبغي أن يستحيل ثبوت ضد أحدهما مع العلم بالآخر، كما لو تعلق علمان بالوجود مثلاً، فإنه يستحيل ثبوت ضدّ أحدهما مع الآخر، إذ لا يجوز أن يكون جاهلاً بالوجود عالماً به. فلما تصور الجهل بالتحيُّز أو الغفلة عنه، مع العلم بالوجود، وَضح ما قلناه » (« الشامل »، ص ٦٣٥).

كذلك مما يعول عليه في إثبات الحال « أن نقول: إذا خطر للعاقل شيئان مختلفان وعلم اختلافهما، فلا يخلو: إما أن يختلفا عنده بوجودهما، أو بحالٍ زائدة على الوجود. فإن اختلفا بوجودهما كان ذلك محالاً من أوجهٍ: أحدها أن حقيقة الوجود لا تختلف في قضايا العقول، إذ الوجود هو الثبوت، والسواد لا يخالف البياض في وصف الثبوت. ولو اختلف المختلفان في الوجود لاختلف المِثلان، فوجب صرف اختلافهما إلى وصفٍ زائدٍ على الوجود » (« الشامل »، ص ٦٣٧).

وقد نفى أبو الحسن الأشعري[١] الأحوال، وكذلك نفاها الباقلاني[٢]؛ فكان الجويني أول من قال بها من الأشاعرة. وبعد أن قرر الأحوال،

١ راجع ما يقوله الجويني عن الأشعري في « الشامل »، ص ٦٣١.
٢ في « التمهيد » ـــ راجع الفصل الخاص به.

صار من السهل عليه بعد ذلك أن يثبت لله الحياة القديمة، والعلـم القـديم، والقـدرة القديمـة، والإرادة القديمة، من غير أن يقع تحت طائلة اعتراض المعتزلة بأن في ذلك تعـدداً للقـدماء، لأنها أحوال، والأحوال لا توصف بالوجود ولا بالعدم، فلا تعدد في ذات الإله إذن بإثبات هـذه الصفات قديمة.

١ ــ أما الدليل على كون الصانع قدراً فهو وجود المقـدورات عـن أول واتصـافها بالجواز أي بأنها جائزة الوجود لا واجبته.

٢ ــ وما دام قد ثبت أنه قادر، فهو حيّ « إذ لا يصحّ عالم قادر غير متّصفٍ بكونـه حيّاً » (« الشامل »، ص ٦٢٢).

٣ ــ إن ما في العالم من اتقان يقتضي كون الصانع عالماً.

ــ ٥ ــ

كلام الله

اهتم الجويني اهتماماً بالغاً بمسألة كلام الله. ومع الأسف الشديد ضاع الفصل الخـاص بكلام الله في كتاب « الشامل »، ولم يبقَ لنا غير ما أورده فـي « الإرشـاد » (ص ١٠٢ ــ ١٤٠).

والجديد حقاً عند الجويني في هذا الباب اهتمامه بالكلام النفسي، وجعله إيـاه جـوهر الكلام. والكلام النفسي أي القائم بالنفس هو التفكير، وهو اللوغوس اليوناني بالضبط في معنـاه الأصيل أي التفكير والتعقل والعقل. وهو في هذا متأثر خصوصاً بالباقلاني[١].

---

١ راجع « التمهيد »، ص ٢٥١ حيث يقول: « الكلام فيما بينا إنما هو معنى قائم بالنفس يعبـر عنـه بهـذه الأصوات المسموعة تارة وبغيرها أخرى ».

وتعريفه « للكلام » هو أنه « القول القائم بالنفس، الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات[1] ». فهو الفكر الذي يدور في خَلَد الإنسان وتدل عليه العبارة أو الإشارة.

وقد أنكرت المعتزلة الكلام القائم وقالوا إن الكلام هو الأصوات المتقطعة والحروف المنتظمة. اللهم إلاَّ الجبائي فقد أثبت كلام النفس، وسماه: الخواطر، وقال إن تلك الخواطر تُسمَع وتدرك بحاسة السمع، « وإن الأصوات المتقطعة على مخارج الحروف ليست بكلام، وإنما الكلام بالحروف المقارنة للأصوات: وهي ليست بأصوات ولكنها تسمع إذا سمعت الأصوات. » (« الإرشاد » ١٠٥).

ولكن الأشاعرة يرون أن الكلام الذي يقولون بقدمه هو الكلام القائم بالنفس، لا العبارات والألفاظ والإشارات.

ويورد الجويني اعتراضات المعتزلة على القول بأن كلام الله أزليّ، ومنها:

١ ــ من يزعم أن الكلام أزلي، لا يخلو من أحد أمريْن: إما أن يقول بأن الكلام الأزلي أمر ونهي وإخبار؛ وإما لا يقول بذلك. فإن زعم أنه كان في الأزل أمراً ونهياً وإخباراً فقد أحال، إذ من حكم الأمر والنهي أن يصادف مأموراً، ومنهياً، ولم يكن في الأزل مخاطب متعرّض لأن يُحث على أمر ويزجر عن آخر.. ولا يعقل أمرٌ ليس له مأمور به. وإن زعم أن الكلام في الأزل لم يكن موصوفاً بأحكام أوصاف الكلام، فقد ذهب إلى ما لا يُعقل.

٢ ــ أجمع المسلمون على أن القرآن كلام الله، وأنه آيات وسور وحروف منتظمة وكلمات، وهي مسموعة على التحقيق ولها ابتداء وانتهاء،

١ « الإرشاد »، ص ١٠٤.

وهي معجزة النبي (صلعم) وآية على صدقه. « ويستحيل أن يكون القديم معجزاً، إذ لا اختصاص للصفة الأزلية ببعض المتحدين دون بعض. ولو جاز تقدير كلامٍ قديمٍ قائمٍ بالنفس أزليٍّ معجزاً، لجاز تقدير العلم القديم عند مثبتيه معجزاً » (« الإرشاد »، ص ١٢٢).

ويكرّ الجويني على هاتيْن الحجتيْن بالرد المفصّل (« الإرشاد »، ص ١٢٠ ــ ١٢٨)، وفي ثنايا ذلك يورد رأياً غريباً للجبائي وهو قوله إن كلام الله يوجد مع قراءة كل قارئ، والكلام عنده حروف تقارن الأصوات المتقطعة على مخارج الحروف، وليست هي أصواتاً؛ « وزعم أنها توجد عند الكتابة: فإذا اتسقت الحروف المنظومة والرسولم المرقومة، وجدت حروفٌ قائمة بالمصحف ليست بالأشكال البادية والأسطر الظاهرة... وقال أيضاً: مَن قرأ كلام الله تعالى تثبت مع لهواته حروفٌ هي قراءته وهي مغايرة للأصوات، وحروفٌ هي كلام الله وهي مغايرة للقراءة والأصوات. وإذا أضرب القارئ عن القراءة عُدم عنه كلام الله تعالى، وهو بعينه موجودٌ قائمٌ بغيره. ومن شنيع مذهبه أنه قال: إذا اجتمع طائفةٌ من القرّاء على تلاوة فيوجد بكل واحدٍ كلامُ الله، والموجود بالكل كلام واحد[1]. »

كما يشير إلى مذهب الحشوية القائل بأن كلام الله تعالى قديم أزلي، وأنه حروف وأصوات، وأن المسموع من أصوات القرّاء ونغماتهم هو عين كلام الله؛ بل إن الرعاع منهم أطلقوا القول بأن المسموع هو صوت الله، وأن المرئي من الأسطر التي كتب فيها كلام الله هو الكلام القديم، ولو مثلت الحروف من بعض الجواهر كالحديد مثلاً فهي عين كلام الله، وأن اسم الله إذا كتب فالرقم المرئي في الكتابة هو الإله بعينه.

١ « الإرشاد »، ص ١٢٣.

وقد ظن ألار[1] أن المقصود من « الحشوية » هنا الكرامية، وهذا غير صحيح، بل الإشارة إلى الحشوية النابتة المبالغة في التجسيم، ولم تكن الكرامية بهذا الغلط في التشبيه، وإلاَّ لذكرهم باسمهم. وهو يفرق بينهما بوضوح حين يجتمعان في مذهب، فيقول مثلاً: « ذهبت الكرامية وبعض الحشوية[2]... »

* * *

أما مذهب الجويني في كلام الله فيتلخص فيما يلي:

١ ــ التفرقة بين الكلام النفسي، وبين العبارة عنه بالأصوات والحروف.

٢ ــ الكلام النفسي قديم، أما العبارة عنه بالأصوات والحروف فمحدثة.

٣ ــ القراءة هي أصوات القراء ونغماتهم، وهي أكسابهم التي يؤمرون بها في بعض العبادات إيجاباً، وفي بعض الأوقات ندباً، ويزجرون عنها إذا كانوا جُنباً، ويثابون عليها ويعاقبون على تركها. أما المقروء بالقراءة فهو المفهوم منها المعلوم، وهو كلام الله القديم الذي تدل عليه العبارات. وهذا المقروء لا يحل القارئ ولا يقوم به.

٤ ــ وكلام الله مكتوب في المصاحف، محفوظ في الصدور، ولكنه ليس حالاً في مصحف، ولا قائماً بقلب. ولكن الكتابة حادثة، والمفهوم من الكتابة هو القديم.

---

١ « صفات الله عند الأشعري وتلاميذه الأول »، ص ٣٩١.
٢ « الارشاد »، ص ٣٩.

٥ ــ وكلام الله مُنَزَّل على الأنبياء؛ ولكن ليس معنى التنزيل: الانزال، أي حطّ شيء من علو إلى سُفْل، فإن الانزال بمعنى الانتقال يتخصص بالأجسام. وإنما المقصود من الانزال هو أن جبريل أدرك كلام الله « وهو في مقامه فوق سبع سموات، ثم نزل إلى الأرض فأفهم الرسول (صلعم) ما فهمه عند سدرة المنتهى **من غير نقل لذاتِ الكلام**[١] ».

وهذا الرأي الأخير في غاية الجرأة، ولم نجد له مثيلاً من قبل فيما وصلنا من كتب الأشعرية أو غيرهم من أصحاب المذاهب الكلامية، إذ مؤداه أن جبريل فهم عن الله كلامه؛ وفهم الرسول (صلى الله عليه وسلم) عن جبريل مقاصد الله دون أن ينقل له ذات كلام الله. فالتنزيل إذن هو تنزيل للمعاني، لا للألفاظ. ويلزم على هذا أن تكون الألفاظ والعبارة من عند النبي محمد (صلعم) ولكن الجويني لم يستخلص هذه النتيجة صراحةً؛ بيد أنها نتيجة لازمة عن قوله هذا.

٦

أسماء الله

فرّق الجويني بين الاسم والتسمية، وهي تفرقة نجدها من قبل عند الباقلاني في « التمهيد ». فالتسمية هي اللفظ الدال على الاسم، والاسم هو مدلول التسمية. فإذا قال القائل: زيد ــ كان قوله تسمية، وكان المفهوم منه اسماً.

---

١ « الارشاد »، ص ١٣٥، القاهرة، ١٩٥٠.

وكانت المعتزلة تسوي بين الاسم والتسمية، والجويني يهاجمهم لهذا السبب. والدليل عنده على أن الاسم يفارق التسمية ويراد به المسمى ــ آياتٌ من القرآن، منها قوله تعالى: « سَبّحْ اسمَ ربّك الأعلى » (سورة الأعلى: ١)، والمُسَبَّح هو وجود الباري تعالى دون ألفاظ الذاكرين؛ وقال عز وجل: « تبارك اسمُ ربك » (الرحمن: ٧٨)، وقال تعالى: « ما تعبدون من دون الله إلا أسماءً سميتموها أنتم وآباؤكم » (يوسف: ٤٠). « ومعلوم أن عبدة الأصنام ما عبدوا اللفظ والكلام، وإنما عبدو المسميات لا التسميات. » (« الإرشاد »، ص ١٤٢).

وتعدد أسماء الله لا يعد حكماً يتعدد الآلهة، إنما الأسماء تدل على أفعال، والأفعال متعددة.

ويورد الجويني التقسيم الذي وضعه الأشعري بين أسماء الرب، وهو تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

١ ــ فمن أسمائه ما نقول إنه هو هو، وهو كل ما دلت التسمية به على وجوده؛

٢ ــ ومن أسمائه ما نقول إنه غيره، وهو كل ما دلت التسمية به على فعل: كالخالق والرازق؛

٣ ــ ومن أسمائه ما لا يقال إنه هو، ولا يقال إنه غيره، وهو كلّ ما دلت التسمية به على صفة قديمة، كالعالم والقادر.

وأسماء الله منها ما يدل على الذات، ومنها ما يدل على الصفات القديمة، ومنها ما يدل على الأفعال، ومنها ما يدل على النفي، فيما يتقدس الباري عنه.

ثم يأخذ في شرح ٨٣ اسماً من أسماء الله (« الإرشاد »، ص ١٤٤ ــ ١٥٥) وليس في تفسيره لها ما يلفت النظر بخاصة.

٧

خلق الأفعال

من الحجج التي أدلى بها القائلون بأن الله خالق أفعاله، وهم خصوصاً المعتزلة، قولهم باستحالة إثبات مقدور بين قادرين.

والجويني يرد على هذه الحجة، فيقول: « الرب تعالى قبل أن أقدر عبده وقبل أن أخترعه ـــ هل كان موصوفاً بالاقتدار على ما كان في معلومه أنه سيقدر عليه مَنْ يخترعه، أم لا؟ فإنْ زعموا أنه تعالى لم يكن موصوفاً بالاقتدار على ما سيقدر عليه العبد، فذلك ظاهر البطلان، فإن ما سيقدر عليه العبد عينُ مقدور الله تعالى، إذ هو من الجائزات الممكنات المتعلق بها قدرة العبد بعدُ في الصورة التي فرضنا السؤال عنها.

وإن كان يمنع تعلق كون الباري تعالى قادراً بمقدور العبد، من حيث يستحيل عند الخصوم مقدورٌ بين قادرين، فلا ينبغي أن يمتنع كون ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالى قبل أن يقدر عليه العبد عنده، فإنه لم تتعلق به بعدُ القدرةُ الحادثة. وإذن وجب كون ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالى قبل أن يُقدر عبده عليه، فإذا أقدره، استحال أن يخرج ما كان مقدوراً لله تعالى عن كونه مقدوراً له. ولو تناقض في معتقد المخالفين بقاؤه مقدوراً للرب تعالى مع تجدد تعلق قدرة العبد به، فاستبقاء كونه مقدوراً للرب تعالى وانتفاء كونه مقدوراً للعبد ـــ أولى من انقطاع تعلق كون الرب تعالى قادراً عليه لتجدد كونه مقدوراً للعبد.

وإذا ثبت وجوب كون مقدور العبد مقدوراً لله تعالى، فكل ما هو مقدور له، فإنه مُحْدِثه وخالقه، إذْ من المستحيل أن ينفرد العبد باختراع ما هو مقدورٌ للرب تعالى[١] ».

١ « الإرشاد »، ص ١٨٨ ـــ ١٩٠.

ودليل الجويني في منتهى التهافت: لأن كون الله قادراً على الأفعال التي سيقدر عليها العباد ــ حتى لو سلم له ــ هو أمرٌ افتراضيٌّ محض لا محصّل له، لأن القدرة التي لا تتحول إلى أفعال هي كعدم القدرة سواء. وقدرة الله الافتراضية هذه لن تتحول إلى أفعال لأن الله لا يجوز أن يفعل الأفعال القبيحة التي هي في مقدور الإنسان.

وتمشياً مع فكرة الأشعري في الكسب، يقر الجويني بأن « العبد قادر على **كسبه**، وقدرته ثابتة عليه[1] » بخلاف ما يذهب إليه الجبرية من نفي القدرة، وما يذهب إليه المعتزلة من أن العبد **خالق** لأفعاله. والدليل عند الجويني على القدرة هو أن العبد إذا ارتعدت يده، ثم إنه حركها قصداً، فإنه يفرّق بين حالته في الحركة الضرورية وبين الحالة التي اختارها واكتسبها، والتفرقة بين حالتي الاضطرار والاختيار معلومةٌ على الضرورة.

وهذه القدرة الحادثة عَرَضٌ من الأعراض، وهي غير باقية شأنها شأن باقي الأعراض عند الأشاعرة. وعلى عكس من ذلك أطبقت المعتزلة بالعناصر على بقاء القدرة.

وهذه القدرة تحدث مع المقدور وتزول بزواله، فهي غير باقية شأنها شأن باقي الأعراض عند الأشاعرة. وعلى عكس من ذلك أطبقت المعتزلة بالعناصر على بقاء القدرة.

وهذه القدرة تحدث مع المقدور وتزول بزواله، فهي لا تتقدم عليه، ولا تتأخر في البقاء عنه. والاستطاعة تقارن الفعل.

والقدرة الحادثة لا تتعلق إلاَّ بقائم بمحلها، أما « ما يقع مبايناً لمحل القدرة فإنه لا يكون مقدوراً بها، بل يقع فعلاً للباري تعالى من غير اقتدار العبد عليه: فإذا اندفع حجرٌ عند اعتماد العبد عليه فاندفاعه غير مقدورٍ للعبد عند أهل الحق. وذهبت المعتزلة إلى أن ما يقع مبايناً لمحل القدرة، أو للجملة التي محل القدرة منها، فيجوز وقوعه متولداً عن

١ « الإرشاد »، ص ٢١٥.

سبب مقدور مباشر بالقدرة: فإذا اندفع الحجر عند الاعتماد عليه، فاندفاعه متولّد عن الاعتماد القائم بمحل القدرة[١] ».

فهو ينكر إذن فكرة التولّد التي قال بها المعتزلة، وهو حدوث فعلٍ بتوسط آخر. ويرى أن هذا النوع من الفعل غير مقدور. ويسوق لتأييد رأيه الدليل التقليدي القديم وهو: مَنْ رمى سهماً ثم اخترمته المنية قبل اتصال السهم بالرمية، ثم اتصاله بالهدف واحداث جرح فيه يؤدي إلى زهوق الروح في سنين وأعوامٍ، فسيكون معنى ذلك نسبة القتل إلى الميت بعد زهوق روحه بأعوام[٢]!

* * *

وكل حادثٍ مرادٌ لله تعالى حدوثه. ومشيئة الباري لا تتعلق بصنف من الحوادث دون صنف، بل هو مريد لوقوع جميع الحوادث: خيرها وشرّها، نفعها وضرّها[٣].

٨

الرد على الفلاسفة

ويعقد الجويني فصلاً صغيراً للردّ على الفلاسفة في فلسفتهم الطبيعية: من القول بالنباحد[†] الأربعة، وتفسير ما يجري في العالم المنحط عن فلك القمر ومداره من الاستحالات الضرورية بأنها آثار طبيعية، أما ما يجري

---

١ « الإرشاد »، ص ٢٣٠.
٢ « الإرشاد »، ص ٢٣٣.
٣ « الإرشاد »، ص ٢٣٧.
[[†] هكذا في النص؛ وربما كان المقصود «العناصر الأربعة ».]

في العالم العلوي فهو من آثار نفوس الأفلاك وعقولها، وهذه الآثار تستند « إلى الروحاني الأول، وهو يستند إلى الموجود الأول، وهو الباري على زعمهم؛ وهو سبب الأسباب وموجبها. وليس من مقتضى أصلهم أن الموجود الأول يخترع شيئاً على اختيارٍ في إيقاعه، بل هو موجِب الروحاني الأول، ثم الروحاني الأول موجِب الفلك ونفسه وعقله؛ وكذلك القول في الفلك الأعلى مع الذي يليه إلى الانتهاء إلى فلك القمر. والآثار العلوية متناسبةٌ لا اختلاف فيها، ولا يعتورها قبول اختلاف الأشكال. والشمس لا يتصور تقديرها على هيئة أخرى غير الهيئة التي هي عليها؛ وإنما تتعرض لقبول الأشكال المختلفة هيولي عالم الكون والفساد. ويعبرون في هذه المواضع بالهيولى عن الجواهر، ويعبرون عن أعراضها بالصورة[١] ».

فهذا ما أدركه الجويني من الفلسفة الطبيعية عند الفلاسفة اليونانيين والمسلمين، مما يدلّ على قلة بضاعته من الفلسفة، وخلطه بين الآراء: إذ يرى الهيولى عندهم هي الجوهر، والأعراض هي الصورة. وقوله الروحاني الأول يقصد به العقل الأول. ويتحدث عن آرائهم هذه بأنها « مواقف » وو« يسمونها الإلهيات » (ص ٣٣٦، س ٣). وهو يرد عليهم في فكرة العقول العشرة بأن يقول: « هلاّ اكتفيتم بالموجود الأول في إيجاب كل ما عداه؟ وما الذي دلكم على إيجاب الروحاني الأول، ثم إيجاب الروحاني ما دونه؟ وهل هذا إلاَّ تحكُّمٌ محض لا محصول له؟ » فهو يأخذ عليهم أنهم يجعلون كل عقل يوجب ما تحته، وكان الأولى بهم ــ في نظره ــ أن يرجعوا كل خلق وإيجاب وإيجاد إلى الأول، بدلاً من هذا التسلسل من واحد إلى الذي يليه. ويرى أن هذه الحجة كافية للرد عليهم إذ « لا يحتمل هذا المعتقَد أكثر من ذلك[٢] ».

١ « الإرشاد »، ص ٢٣٥.
٢ « الإرشاد »، ص ٢٣٦.

وهذا يدل على أن الفلسفة، وخصوصاً بفضل ابن سينا، بدأت تؤثر في مواقف المتكلمين؛ لكن لن يقدر لهم الردّ عليها ردّاً يبين عن فهم إلاَّ ابتداءً من الغزالي، لأنه بدأ بدراسة مذاهب الفلسفة وفهمها فهماً جيداً لإمكان الرد عليها عن فهم فيما بعد. وبهذا أكمل القصور الواضح الموجود عند أستاذه الجويني.

٩

التحسين والتقبيح

ومن الطبيعي أن يقول الجويني بأن التحسين والتقبيح ليسا عقليين، وإنما يدركان بالشرع. ويزيد على أسلافه من أئمة المذهب بأن إطلاق هذا القول قد يوهم أن الحسن والقبيح زائدان على الشرع؛ « وليس الأمر كذلك، فليس الحسْن صفة زائدة على الشرع مدركة به، وإنما هو عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله. وكذلك القول في القبح فإذا وصفنا فعلاً من الأفعال بالوجوب أو الحظر، فلسنا نعني بما نثبته تقدير صفة للفعل الواجب يتميز بها عما ليس بواجب؛ وإنما المراد بالواجب: الفعل الذي ورد الشرعُ بالأمر به إيجاباً، والمراد بالمحظور: الفعل الذي ورد الشرع بالنهي عنه حظراً وتحريماً[١] ».

ويرد على المعتزلة في قولهم بأن الحسن والقبح يدركان بالعقل: فمنه ما يدرك قبحه وحسنه بداهة دون نظر، ومنها ما يدرك حسنه وقبحه بنظر عقلي.

١ « الإرشاد »، ص ٢٥٩.

وحججه ضدهم تنحصر فيما يلي:

١ ــ ما يقولون إنه يدرَك ضرورةً وبداهةً لماذا يختلف فيه الناس إذن؟ فإن ما ادعــوا أن حسنه وقبحه يدركان بالضرورة والبداهة قد أنكره كثير من الناس. فلا يصـــح إذن ادعــاء الضرورة في إدراكه. فالبراهمة مثلاً يعتقدون قبح ذبح البهائم وإيلامها وتعريضـــها للتعــب، بينما المعتزلة لا يرون ذلك.

٢ ــ والمعتزلة يقولون إن الحسن لو لم يعقل قبل ورود الشرع لما فُهِم أيضـــاً عنـــد وروده. ويرد الجويني على هذا قائلاً إن هذا باطل، لأننا نعلم مثلاً قبل ظهور المعجـــزات أن من تأتي على يديه يكون نبياً، فإذا أتت على يديه أدركنا وحكمنا أنه نبي.

٣ ــ ثم يسألهم: هل يكون القبيح قبيحاً بنفسه أو إلى صفة نفسه؟ إن قلـــتم هـــذا فهـــو باطل لأن القتل ظلماً يماثل القتل حداً وقصاصاً، ومع ذلك فالأول قبيح والثاني حسن وعـــادل. كذلك نجد بعض الأفعال لو صدر من غير مكلف فإنه لا يتصف بكونه قبيحاً، ولو صدر مـــن بالغ لكان قبيحاً. فليس الفعل في ذاته هو الذي يتصف بالقبح أو بالحسن.

وبعد أن فرغ الجويني من هذه المقدمة، تناول مقدمة أخرى وهي أنه لا يجـــب علـــى الباري شيء. وراح يسوق الدليل على بطلانها فقال: « ما الذي عنيته بوجوبـــه؟ فـــإن قـــال: أردت توجُّه أمرٍ عليه كان ذلك محالاً إجماعاً لأنه الآمر، ولا يتعلق به أمر غيره. وإن قـــال: المعني بوجوبه أنه يرتقب ضرراً لو ترك ما وجب عليه، فذلك محالٌ أيضاً، فإن الربّ تعـــالى يتقدس عن الانتفاع والتضرر والآلام واللذة، والربّ متعالٍ عنهما[١] ».

١ « الإرشاد »، ص ٢٧١ ــ ٢٧٢.

الصلاح والأصلح

وبهذه المناسبة يتعرض الجويني لمسألة الصلاح والأصلح، فينقد المعتزلة لقولهم بأنه حتمٌ على الله فعل الأصلح للعباد في دينهم ودنياهم، وأن عليه فعل أقصى ما يقدر عليه في استصلاح عباده[1].

وهو يستعين في ذلك بالحجج المشهورة التي ساقها الأشعري ضد أستاذه أبي علي الجبائي في مسألة الإخوة الثلاثة. ويظهر أن هذا الاحتجاج قد صار تقليدياً لدى الأشاعرة من بعده. غير أن الجويني زاد فيه إيضاحات[2].

ــ ١٠ ــ

إثبات النبوات

وفي باب إثبات النبوات يتناول الجويني خمس مسائل:

١ ــ إثبات جواز بعث الرسل؛

٢ ــ المعجزات وشرائطها؛

٣ ــ إيضاح وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول؛

٤ ــ تخصيص نبوة محمد (صلعم) بالآيات، والرد على منكريها من أهل الملل؛

٥ ــ أحكام الأنبياء، وما يجب لهم وما يجوز عليهم.

---

١ « الإرشاد »، ص ٢٨٧.

٢ « الإرشاد »، ص ٢٩٧ ــ ٢٩٩.

وتعنينا هنا المسألة الأولى. وهي دائماً تثار ضد « البراهمة » بوصفهم منكري النبوّات. وجرى التقليد على ذلك منذ أيام أبي الهذيل، وأصبح لفظ « البراهمة » مساوياً « لمنكري النبوات ». وقد ذهب كراوس[1] إلى أن ابن الراوندي هو الذي اخترع نسبة القول بإنكار النبوات إلى البراهمة، فصاروا اسماً مستعاراً لأصحاب هذا القول، ولا شأن له بمذهب البراهمة الهنود. وربما نجد في عرض مذهب البراهمة في إثبات عدم جواز إرسال الرسل ونقد الطقوس الدينية الإسلامية ــ ما يشهد بصحّة افتراض كراوس هذا.

والجويني في « الإرشاد » (٣٠٣ ــ ٣٠٧) يعرض شُبه البراهمة في ذلك، وهي:

١ ــ ما يجيء به النبي إما أن يكون مستدركاً بالعقل، أو لا يستدرك به. فإن كان ما يجيء به مما يتوصل العقل إليه، فلا فائدة في بعثه، ويكون إرساله عبثاً وسفهاً، وإنْ كان ما يجيء به مما لا تدل عليه العقول، فلا يمكن قبوله. إذ المقبول هو ما يدل عليه العقل.

ويرد الجويني على هذه الشبهة قائلاً إنها تقوم على أن التحسين والتقبيح عقليان ــ وهو لا يقول بذلك، شأنه شأن سائر الأشاعرة. لكنه مع ذلك يسلم به جدلاً ويقول إنه إذا كان ما يأتي به الرسول مطابقاً لما يأتي به العقل، فهذا لا يخلو من فائدة هي توكيد المدلول الواحد بأدلة مختلفة. وحتى إذا وقع الاكتفاء بدليل واحد، فهذا لا يعني أن الأدلة الأخرى عبث. وإذن فبعث الرسل توكيد لما يتوصل إليه العقل، ولا بأس منه.

ورد الجويني ينطوي هنا على مغالطة: إذ مذهب البراهمة هو الاعتماد على العقل وحده، وعدم الاعتراف بأية أداة أخرى للمعرفة مثل الوحي.

ثم يردف رده ذلك بقوله إن ما يأتي به العقل يأتي كلياً، والرسول

---

١ راجع كتابنا: « من تاريخ الإلحاد في الإسلام »، الفصل الخاص بابن الراوندي، القاهرة، ١٩٤٥.

هو الذي يفصل الجزئيات مثل الطبيب الذي ينصُّ على ما يشفي المريض المعين بدواء معيّن.

وكلام الجويني هنا أيضاً مردود بأن النبي يأتي بأمور كليـة، لا بتفصـيلات جزئيـة منطبق على الأحوال الجزئية المفردة.

٢ ــ وقال « البراهمة » ثانياً إن الشرع يشتمل على أمور مستقبحة عقلاً، مع أننا نعلم أن الحكيم لا يأمر بالفواحش ولا يندب إلى القبائح، فكيف جاء الشرع بهذه الفواحش وندب إلى هذه القبائح، مثل ذبح البهائم وتسخيرها، والعقل يقضي بأن هذا قبيح.

ويرد الجويني على هذه الشبهة بأن يقول إن هذه الحجة ترتدّ على « البراهمـة » لأن الله يؤلم البهائم والأطفال الذين لم يقترفوا ذنباً؛ فإن قال « البراهمة » إن هذا لحكمـة قصـدها الله، قيل لهم: وكذلك الأمر بالذبح والتسخير للبهائم هو لحكمة أرادها الله.

٣ ــ كذلك يقول البراهمة إن في الشرائع ما تردع منه العقول، مثـل الانحنـاء فـي الركوع، والانكباب على الوجه في السجود، والتحسير والتعرّي والهرولة والتردد بين جبلـيْن ورمي الجمار من غير مرميٍّ إليه ــ مما هو من مناسك الحج، وهي أمور لا يقبلها العقل ولا يدرك لها حكمة ولا معنى.

والجويني يردّ على هذه الشبهة بأن يقول إن الرب « قد يضطر عبده ويفقره ويعرّيـه ويتركه كلحم على وضم والسوأة منه بادية، ولو عَرّى واحدٌ منا عبده مع تمكنـه مـن سـتره ومداراة سوأته لكان ملوماً. والرب تعالى يفعل من ذلك ما يشاء، لا يُسألَ عمـا يفعـل وهـم يُسألون. وهو الذي يسلب العقول، ويضطر المجانين إلى ما يتعاطونه مما تبقى مضرّته، مـع القدرة على أن يكمّل عقوله. فإذا لم يبعد ما ضربنا فيه الأمثلة، أن يكون فعلاً لله تعـالى، لـم يبعد أيضاً وقوعه مأموراً به » (« الإرشاد »، ص ٣٠٥ ــ ٣٠٦).

وهو هنا أيضاً يستخدم نفس الطريقة التي استخدمها في الرد على الشبهة الثانية، وهي أن يردّ على الخصم حجته، اعتماداً على أصل واحد وهو أنه ليس كل ما في الكون معقولاً أو مقبولاً في العقل، حتى تلتزموا بهذه المعقولية في مسألة بعث الأنبياء، وما ورد في الشرائع من أمور تبدو منافية للمعقول. ويخلص الجويني من هذا إلى أن إرسال الله للرسل والشرائع ليس من المستحيلات التي يمتنع وقوعها. فإن ثبتت بعد هذا فائدة بعث الأنبياء، كان هذا قاطعاً في إثبات جواز إرسال الأنبياء.

على أن ما ورد في « الإرشاد » ما هو إلاّ مختصر موجز جداً مما أورده الباقلاني في « التمهيد[1] »؛ ويمكننا أن نفترض أنه توسّع في الموضوع في كتاب « الشامل » في القسم الذي لم يصل إلينا منه.

تقــويم

يبدو لنا الجويني ــ بوجه عام ــ خالياً من الأصالة، وأنه اعتمد على أسلافه من كبار الأشاعرة في الدفاع عن آراء الأشاعرة، وخصوصاً على الباقلاني والأشعري وأبي إسحق الاسفراييني على الترتيب في الأهمية. صحيح أن كتابه الرئيسي، وهو « الشامل » لم يصلنا منه إلاّ ثلثه، ولكنه كافٍ في الحكم على مدى أصالته بالنسبة إلى أسلافه. وهو نفسه يعترف بأنه لم يأتِ فيه بجديد، إلاّ في النادر. أما كتاب « الإرشاد » فمختصر بسيط خال من الحجاج الكلامي الدقيق، وما هو إلاّ متن بسيط سهل للمبتدئين.

١ الباقلاني: « التمهيد »، ص ١٠٤ ــ ١٣١، نشرة مكارثي، بيروت ١٩٥٧.

القسم الثاني

الإسماعيليّة، القرامطة، النّصيريّة

[Blank Page]

فِرَق الباطِنِيَّة

« الباطنية » لقب عام مشترك تتدرج تحته مذاهب وطوائف عديدة، الصفة المشتركة بينها هي تأويل النص الظاهر بالمعنى الباطن تأويلاً يذهب مذاهب شتى، وقد يصل التباين بينها حد التناقض الخالص. فهو يعني أن النصوص الدينية المقدسة رموز وإشارات إلى حقائق خفية وأسرار مكتوبة؛ وأن الطقوس والشعائر، بل والأحكام العملية هي الأخرى رموز وأسرار، وأن عامة الناس هم الذين يقنعون بالظواهر والقشور، ولا ينفذون إلى المعاني الخفية المستورة التي هي من شأن أهل العلم الحق، علم الباطن.

وقد استقرى الغزالي[١] تحت هذا الاتجاه ثمانية ألقاب، هي:

(١) **الباطنية**؛ نسبة إلى التأويل بالباطن؛

---

(١) الغزالي: « فضائح الباطنية »، ص ١١ من نشرتنا، القاهرة، سنة ١٩٦٤.

(٢) **القرامطة** (والقرمطية)؛ نسبة إلى حمدان قَرْمَط، أحد دعاتهم في الابتداء؛

(٣) **الخُرَّميّة**، نسبة إلى حاصل مذهبهم وزبدته، وهو تحصيل اللذة، فإنَّ « خُرَّم » لفظ فارسي يدل على الشيء المستلذ، وقد كان لقباً للمزدكية، وهم أهل الإباحة من المجوس؛

(٤) **البابكية**، نسبة إلى بابك الخرّميّ الذي خرج من بعض الجبال بناحية أذربيجان في أيام المعتصم بالله (٢١٨ ـ ٢٢٧ هـ) الذي وجه إليه جيشاً قضى على حركته في سنة ٢٢٢ هـ.

(٥) **الإسماعيليّة**، نسبة إلى محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، سابع الأئمة ابتداءً من محمد (ص).

(٦) **السبعية**، ولُقبوا بذلك لأمرين: الأول اعتقادهم بأن أدوار الإمامة سبعة؛ والثاني قولهم إن تدابير العالم السُّفلي منوطة بالكواكب السبعة؛

(٧) **المُحَمِّرة**، ولُقبوا بذلك لأنهم صبغوا ثيابهم بالحمرة أيام بابك، وكان ذلك شعارهم؛

(٨) **التعليمية**، ولقبوا بذلك لأن مذهبهم يقوم على إبطال الرأي وتصرف العقل، وعلى دعوة الخلق إلى تلقي العلم من الإمام المعصوم، وعلى أنه لا مدرك للعلوم إلاّ التعليم من إمام معصوم.

ويلاحظ على هذه الألقاب:

أولاً: أن لقب « الباطنية » عام تشترك فيه كل هذه الفِرَق.

ثانياً: أن رقمي ٣ و ٤ يدلان على فرقة واحدة، وكذلك رقم ٧ يدل على نفس الفرقة. فالثلاثة إذن تدل على نفس الطائفة.

ثالثاً: أنه فيما عدا هذه الطائفة (المشار إليها بالأرقام ٣، ٤، ٧) يتشيع الباقون لعليّ بن أبي طالب وعترته.

رابعاً: أن « التعليمية » وصف مشترك مثل « الباطنية »، وليس فرقة برأسها.

خامساً: أن القرامطة والبابكية والإسماعيليّة كانت حركات سياسية لعبت أدواراً متفاوتة الأهمية في تاريخ الإسلام السياسي، أهمها من هذه الناحية « الإسماعيليّة » في صورة « الفاطمية »: إذ كوّنت دولة واسعة شملت المغرب ومصر والشام واليمن، وبَثَّتْ الدعاة في كل بلاد الإسلام من الهند حتى المغرب الأقصى، ولا تزال باقية حتى اليوم.

لكن ينبغي أن نضيف طائفة أخرى تندرج تحت فرق الباطنية، ولا يزال لها أتباعها اليوم، وهي النصيرية، نسبة إلى ابن نُصَيْر مؤسس الفرقة. ولهذا فإننا نصنّف « الباطنية » من حيث فرقها إلى:

١ ـــ الإسماعيليّة

٢ ـــ البابكية

٣ ـــ القرامطة

٤ ـــ النصيرية

وكلها فيما عدا البابكية ـــ تندرج تحت مذهب الشيعة.

التأويل بالباطن

قلنا إن الخاصية الأساسية المشتركة بين كل هذه الطوائف هو التأويل بالباطن، على أساس قولهم بأن لكل ظاهرٍ باطناً، ولكل تنزيل تأويلاً.

ودواعي التأويل بالباطن عديدة، منها:

١ ـ التحرر من قيد النص المقدّس، ابتغاء التوفيق بينه وبين الرأي الذي يذهب إليه صاحب التأويل.

٢ ـ التحرر من قيد النص المقدس، ابتغاء التوفيق بين ما يفهم من صريح اللفظ وبين ما يقتضيه العقل.

٣ ـ الرغبة في تعميق صريح النص المقدس الساذج، ابتغاء مزيد من العمق في الآراء التي يحتويها. ومن هذه الدواعي يتبين أن ما يُلْجئ إلى التأويل هو الاضطرار إلى الأخذ بنصّ يعدّ مقدساً، أو مقيّداً. ولولا هذا لما كان ثمّ أي داع إلى التأويل.

ولهذا كانت عملية التأويل قائمة دائماً هناك حيث يضطر الإنسان إلى الأخذ بنصّ. ومن هنا لم يقتصر الأمر على الكتب المقدسة، بل امتد إلى النصوص القانونية، وإلى الآثار الأدبية حين تصبح ذات سلطة.

فحينما صار شعر هوميروس نصّاً ذا سلطةً، أخذ المفكرون اليونانيون والأدباء في القرن الخامس قبل الميلاد في تأويله، وخصوصاً لدى أنصار المدرسة الكلبية، وعلى رأسهم أنتستانس Antisthenes الذي عني بالتأويل الرمزي لشعر هوميروس[٢]، وفرّق بين الـ doxa (الظن) والـ

---

(١) الشهرستاني: « الملل والنحل »، جـ ٢، ص ٢٩ بهامش « الفصل » لابن حزم، القاهرة، طبعة الجمالي والخانجي.

(٢) راجع ديوجانس اللائرسي ٦: ١: ١٧ وما يليه. Diog. Laertius, VI, I, 17 sqq.

aletheia (الحقيقة) عند هوميروس، كما يقول لنا ديون الذهبي[1] الفم في الخطبة رقم ٥٣.

وقد سار في إثره زينون الرواقي في تفسيره لهوميروس، كما تدل الشذرات الباقية لنا منه في هذا الصدد[2] وتبعه خروسيفوس. فهو مثلاً يفسّر زيوس ــ كبير الآلهة ــ بأنه اللوجوس Logos (ــ العقل الأول) الذي يرتّب كل شيء، وتوسّع في ذلك كراتوس الذي من مالوس Crates of Mallus الذي شمل كل هوميروس بهذا التأويل. ولا يزال بين أيدينا كتابان من ذلك العهد اليوناني المتأخر يتناولان تأويل هوميروس رمزياً، وهما: التأويلات الهوميرية **Allegoriae Homericae** لهيرقليطس (وهو غير الفيلسوف المعروف) و« خلاصة اللاهوت اليوناني » **Theologiae Graecae Compendium** لكورنوتس Cornutus. ونذكر أمثلة من الكتاب الأول: فهو يؤول تقييد الإلهه هيرا بالأغلال (الالياذة ٣: ٢٧٧) بأنه اتحاد العناصر (٣)؛ وقذف هيفاستوس في الهواء (١: ٥٩٢) بأنه النار الأرضية التي هي أضعف من الشعلة السماوية؛ وجرح أفروديت وأرس (٥: ٣٣٦ وما يليه، ٨٥٨ وما يليه) بأنه هزيمة جيش البرابرة الذي يحدث أصواتاً غير أرضية (٣٠، ٣١)؛ واتحاد افروديت وأرس (الأدويسا: ٨: ٢٦٦ وما يليه) بأنه الاتحاد بين الحب والصراع لتكوين انسجام.

ومن ثم انتقل التأويل الرمزي إلى اليهودية على يد فيلون اليهودي في القرن الأول الميلادي، الذي يُعد من أكبر ممثلي النزعة إلى التأويل

---

(١) Dion Chrysostome, VIII, 276 R, 283 R. وراجع **Antisthenica** نشرة دوملر Dûmmler، ص ٢٢ ما يليها.

(٢) في نشرة آرنم، جـ ١، ص ٤٣، ١٦٧ وما يليها
H. V. Arnim: **Stoicorum Veterum Fragmenta**.

في العصر القديم، وإنْ كان قد سبقه في اليهودية كثيرون أوّلوا الكتب المقدسة في العهد القـديم تأويلاً رمزياً، وهو نفسه يشير إليها. وهؤلاء اليهود السابقون قد فسروا ابراهـام (= إبـراهيم) بأنه « النور » (= العقل)، وزوجته ساره بأنها الفضـيلة (راجـع Philon: **de agrad.** II, 15, Mangey) والفصح بأنه إما تطهير الروح أو خلق العالم (**de Seften**. II, 291). لكـن فيلـون ذرّف عليهم بأن جعل من التأويل مذهباً قائماً برأسه ومنهجاً في الفهم. وقد دفعه إلى اتخاذ هذا المذهب الحملة التي قام بها المفكرون اليونانيون على ما في التوراة (العهد القديم) من قصص وأساطير ساذجة أو غير معقولة: مثل برج بابل، والحية التي أغرت حوّاء في الجنة، وغضب الله، وأحلام يوسف. فاضطر فيلون إلى الدفاع عن التوراة بتأويل هذه المواضـع الأسـطورية وغير المعقولة الواردة في التوراة تأويلاً بالباطن. ورأى أن التأويل بالباطن هـو روح الـنص المقدس، وأن التفسير بالمعنى الحرفي ــ هو مجرد جسم هـذا الـنص المقـدس (Philon: **de Migr. Abr.** I, 450) ــ للنص سيؤدي إلى الكفر والاحالة. ونسـوق بعـض الأمثلـة علـى تأويلات فيلون لمواضع في التوراة:

فهو يؤول الجنة بأنها ملكوت الروح؛ وشجرة الحياة بأنها خوف الله؛ وشجرة المعرفـة هي الحكمة[١]؛ والأنهار الأربعة في الجنة هي الفضائل الأربع الأصيلة[٢]، وهابيل بأنه التقوى الخالصة من الثقافة العقلية[٣]، وقابيل بأنه الأناني، وشيث بأنه الفضـيلة المـزودة بالحكمـة؛ وأخنوخ بأنه الرجاء[٤]؛ وهاجر بأنها [...[†]]، وسارة بأنها

---

(1) **De Mund. Op**. I, 37; **Leg. all**. I, 56.
(2) **De Post. Caini**, I, 250; **Leg. all**. I, 56.
(3) **Qu. det. Pot. ins**. I, 197; **de Sacrif. Ab**. I, 163; **de Post. Caini**, I, 249.
(4) **Qu. det. Fot. ins**. I, 217; **de Proem et Poem**. II, 410.
[[†] بياض في النسخة المطبوعة بمسافة ثلاثة كلمات، ووجدنا نفس الخلل في الطبعة التالية.]

الفضيلة والحكمة[١]؛ ويوسف بأنه نموذج الرجل السياسي[٢]، ومعطفه المؤلف من عدة ألـوان يدل على سياسته المركبة الضيقة الإدراك[٣].

وقد يقع لفيلون أن يؤول الموضع الواحد عدة تأويلات (**de Prof.** I, 572).

ومن فيلون انتقلت طريقة التأويل الرمزي إلى المسيحية، وخصوصاً لـدى المـدافعين الأوائل عنها في عصر الآباء ضد هجمات رجال الأفلاطونية المحدثة وممثلي الفلسفة والثقافة اليونانية عامة. وقد غلوا أحياناً في هذا التأويل غلوا عظيماً، نراه خصوصاً عنـد يوسـتينوس الشهيد St. Justin Martyr الذي أوّل هذه الجملة في التوراة (التكوين ٤٩: ١١): « غسل ثيابـه في الحمر، ورداءه في دم العِنب » ـــ هكذا: أي أنه سيطهّر المؤمن الذي يسكن فيه اللوغـوس (الكلمة) بدمه الذي يأتي من أمه مثل عصير العنب (Apol. I, 32)؛ وجعل مدلُول هذه العبـارة (سفر اشعيا ٩: ٦): « ستكون الحكومة على عاتقه » ـــ هكذا: أي أن المسيح سيشـنق علـى الصليب. ومن بين هؤلاء الآباء المسـيحيين المـدافعين عـن النصـرانية بـرز خصوصـاً أوريجانس، الذي تأثر خصوصاً بفيلون. فقد قال إن الكتاب المقدس يُفسّر على ثلاثـة أوجـه: (١) فالـرجل البسيط يكفيه « جَسَد » الكتـاب المقدس؛ (٢) والرجل المتقدم في الفهم يـدرك « روح » هذا الكتاب؛ (٣) والكامل من الرجال هو الذي يفهمه بالناموس النفساني الذي يطلـع على الغيب.

ذلك أن أوريجانس، تحت وطأة هجمات المنكرين اليونانيين، اضطر إلى الإقرار بـأن في التوراة استحالات: إذْ لا يمكن أن يكون ثمّ أيام قبل خلق النجوم، ولا يمكـن أن يكـون الله مثل بستاني « يزرع

---

(1) **De Cherub**. I, 139 sqq.
(2) **De Jos**. II, 41.
(3) **Qu. det. Pot**. ins. I, 192.

بستاناً، أو يتنزه فيه »؛ كذلك أقر بأنه لا يمكن التحدث عن « وجه الله، استتر منه قابيل. كذلك رأى في الإنجيل كثيراً من القواعد الأخلاقية التي لا يمكن اتباعها حرفياً (مثل ما في لوقا ١٠: ٤؛ متى ٥: ٣٩ الخ). وأقرّ بأن كثيراً من القصص الوارد في التوراة لو أخذ بحروفه لكان محالاً غير معقول، وكذلك في الإنجيل (متى ٤: ٨ وما يليها حيث يرد أن الشيطان أخذ يسوع إلى قمة جبل عالٍ).

ازاء هذه الإحالات رأى أوريجانس التفريق في نصوص الكتاب المقدس بين نوعين من الأقوال: أقوال يمكن أن تفسر حرفياً، وأخرى يجب أن تؤول باطنياً.

على أن هذه النزعة إلى التأويل قد لاقت معارضة شديدة بين المسيحيين، تولاّها خصوصاً أتباع ما يعرف باسم « مدرسة أنطاكية » وعلى رأسهم: لوقيان، واوستاثيوس الأنطاكي، ودودورس الطرسوسي وايسيدورس الفرماوي، وخصوصاً ثيودورس الذي من موفسوستيا Mopsuestia الذي ألف كتاباً في خمسة مجلدات ضد الداعين إلى التأويل.

ورغم ذلك استمر أنصار التأويل في نموّ وازدهار وانتشروا في الغرب المسيحي، وقعّدوا له القواعد. وعلى رأسهم هيرونيموس St. Jérôme الذي وضع قاعدة التأويل الشهيرة التالية:

Regula scripturarum est: ubi manifestissima prophetito de futuris, texitur, per incerta allegoriae non extennare quae scripta sunt

ولكنه مع ذلك بالغ في التأويل أحياناً: فهو يقول إن ليا هي الديانة اليهودية، وإن راشيل هي الديانة المسيحية[1]!

ورغم كل ما بذله دعاة التفسير الحرفي للكتاب المقدس من محاولات

---

(1) St. Jérôme : **Epis**. CXXIII, 13, i, h. 910, éd. Migne.

فقد بقي كتاب « نشيد الأناشيد » خصوصاً عقبة كأداء أمامهم، ولهذا نرى رجلاً مثل القـديس برنار الذي من كليرفو St. Bernard de Clairvaux في القرن الحادي عشر الميلادي يؤول هذا الشّعْر تأويلاً رمزياً خالصاً، ومارتن لوثر نفسه اضطر أمام هذا الشعر المستعصي على كـل تفسير حرفي أن يؤوله تأويلاً باطناً[(١)].

كيف وصل التأثير اليهودي والمسيحي إلى الإسلام؟

ومن هذا العرض التاريخي الموجز لمنهج التأويل عند اليونان واليهود النصارى يتبين أن الحاجة إلى التأويل ضرورية للدواعي التي بدأنا بإيرادها في أول هذا الفصل. وهي قائمـة في كل دين، حتى لو لم يحدث تأثير من دين في دينٍ آخر. ولهذا كان لا بد من حـدوث هـذه الظاهرة في الإسلام، كما حدثت من قبل في الدينين السالفين له: اليهودية والمسـيحية، دون أن يكون ثم تأثير من الواحد في الآخر بالضرورة.

وهنا يقوم السؤال: هل تأثر أصحاب مذهب التأويل بالباطن من المسـلمين بأصـحاب التأويل في اليهودية والمسيحية؟

وهو سؤال في غاية التعقيد، بحيث يصدق هنا إلى أقصى درجة

(١) اعتمدنا في هذا العرض التاريخي للتأويل عند اليونان وأوائل آباء المسيحية على مقالة جيدة بقلم يوهـان جفكن Joh. Geffeken في « دائرة معارف الدين والأخلاق »، جـ ١، ص ٣٢٧ ــ ٣٣١، سنة ١٩٥٥، ادنبره، ونيويورك.

a) **Jean Pépin: Mythe et allégorie: les origines grecques et les contestations judéo Chrétiennes**, Paris, 1958;

b) H. de Lubac: **Exégèse médiévale**, les quatre sens de l'Ecriture, Paris, 1959.

قول فردريك أميل Fr. Amiel إن « كل الأصول أسرار »:

أولاً: لما يحيط من غموض بشخصية عبد الله بن سبأ، أوّل من غلا في علـــيّ غلــواً عظيماً: هل صحيح أنه كان يهودياً وأسلم؟ وهل كان إذا صحّ أصله اليهودي، علـــى اطـــلاع على حركة التأويل عند اليهود ابتداءً من الهجاد حتى فيلون؟

١ ــ لنلاحظ أولاً أن تأثير فيلون في الفكر الديني اليهودي من بعده كـــان ضـــئيلاً، لا نكاد نعثر عليه عند الكتاب اليهود التالين له. « وإذا كانت كتبه قد بقيت موجودة لـــدى اليهـــود حتى العصر الجيوني Geanie فإنها قليلاً ما كانت تدرس، أو يشار إليه »[١]. ولم يســـتطع ل. فنكلشتين[٢] أن يثبت وجود تأثير له في الأدب الربّاني إلاَّ بتعسف شديد، مما من شأنه أن يؤيد كون تأثيره كان ضئيلاً جداً. وكذلك كان تأثيره في الأدب اليهودي بالعربية ضـــئيلاً جـــداً[٣]. ولهذا نستطيع مطمئنين أن نستبعد تأثير فيلون لدى يهود جزيرة العرب.

٢ ــ ولنلاحظ ثانياً أن الأفكار المهدوية (أي القول « بمسيح » منتظر) كانت منتشـــرة في شبه الجزيرة العربية في القرنيْن الخامس والسادس الميلاديين[٤]. ولا بدَّ أن رجلاً مثل عبد الله بن سبأ ــ إنْ

---

(1) Sch. Baron: **A social and Religious History of the Jews**, vol. I. p. 206. Columbia Univ. Press, New York, 1962.

(2) L. Finkelstein: “Is Philo mentioned in Rabbinic Literature?” in Journal of **Biblical Literature**, LIII, 142-149.

(3) S. Poynauski: “Philon dans l'ancienne littérature judéo-arab”, in **Revue des Etudes Juives**, L. 10-31.

(4) H. Z. Hircheberg: “Messisanic Vestiges in Arabia during the fifth and the sixth centuries after the fall of Jerusalem” in **Vienna Mem**. Vol., pp. 112-124; - **Israel ba. Arab**, p. 175.

كان عالماً يهودياً ــ قد كان على علم بها. وفي هذا سينحصر تأثيره: أعني في كونه قد أدخل فكرة المسيح المنتظر في الإسلام، وعلى هذا أشاع فكرة أن علياً بن أبي طالب هو «الوصيّ» المنفّذ لوصية محمد (ص).

٣ ــ أما عن كونه قد كان في الأصل يهودياً، فذلك هو ما تكاد تجمع عليه المصادر العربية، واعتماداً عليها وعلى غيرها ساق ا. فريد ليندر الحجج العديدة في دراسته المشهورة بعنوان: « عبد الله بن سبأ، مؤسس الشيعة، وأصله اليهودي »[1].

قال الطبري: « عن يزيد الفَقْعَسيّ قال: كان عبد الله بن سبأ يهودياً من أهل صنعاء، أُمّه سوداء، فأسلم زمان عثمان. ثم تنقّل في بلدان المسلمين يحاول ضلالتهم. فبدأ بالحجاز، ثم البصرة، ثم الكوفة، ثم الشام، فلم يقدر على ما يريد عند أحدٍ من أهل الشام. فأخرجوه حتى أتى مصر. فاعتمر فيهم فقال لهم فيما يقول ــ: لعجبٌ ممن يزعم أن عيسى يرجع ويكذب بأن محمداً يرجع! وقد قال الله عزّ وجلّ « إن الذي فرض عليك القرآن لرادّك إلى معادٍ » (٢٨: ٨٥) محمد أحق بالرجوع من عيسى. ــ قال: فقُبِل ذلك عنه. ووضع لهم الرجعة فتكلّموا فيها. ثم قال لهم بعد ذلك إنه كان ألف نبيّ، ولكل نبيّ وصيٌّ، وكان عليٌّ وصيَّ محمد. ثم قال: محمد خاتم الأنبياء، وعليٌّ خاتم الأوصياء. ثم قال بعد ذلك: مَنْ أظلمُ ممن لم يُجِزْ وصية رسول الله (ص) ووثب على وصيّ رسول الله (ص) وتناول أمر الأُمّة! ثم قال لهم بعد ذلك إن عثمان أخذها بغير حق. وهذا وصيُّ رسول الله (ص) فانهضوا في

(1) I. Friedlânder: "Abdullâh b. Saba, der Begrûnder der Shîa und sein Jûdisher Ursprung", in **Zeischrift für Assyriolgie**, XXII, 296-327; XXIV, 1-46.

هذا الأمر، فحرّكوه. وابدأوا بالطعن على أمرائكم، وأظهروا الأمر بـــالمعروف والنهـــي عـــن المنكر تستميلوا الناس. وادعوهم إلى هذا الأمر.

« وبث دعاته، وكاتبَ مَنْ كان استفسد في الأمصار وكاتبوه. ودعوا في السرّ إلى مـــا عليه رأيهم. وأظهروا الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. وجعلوا يكتبون إلـــى الأمصـــار بكتب يضعونها في عيوب وُلاتهم. ويكاتبهم إخوانهم بمثل ذلك، ويكتب أهل كل مصـــرٍ مـــنهم إلى مصرٍ آخر بما يصنعون، فيقرأ أولئك في أمصارهم، وهؤلاء في أمصارهم، حتى تنـــاولوا بذلك المدينة، وأوسعوا الأرض إذاعةً؛ وهم يريدون غير ما يظهرون، ويســـرُّون غيـــر مـــا يبدون، فيقول أهل كل مصر: إنّا لفي عافية مما ابتلي به هؤلاء، إلاّ أهل المدينة، فإنهم جـــاءهم ذلك عن جميع الأمصار، فقالوا: إنا لفي عافية مما فيه الناس.

« وجاء معه محمد وطلحة من هذا المكان. قالوا: فَـــأتَوا عثمـــانَ فقـــالوا: يـــا أميـــر المؤمنين! أَيأتيك عن الناس الذي يأتينا؟ قال: لا والله، ما جاءني إلاّ السلامة. قالوا: فإنّا قد أتانا ــ وأخبروه بالذي أَسقطوا إليهم. قال: فأنتم شركائي وشهود المؤمنين، فأشيروا علـــيَّ. قـــالوا: نشير عليك أن تبعث رجالاً ممّن تثق بهم إلى الأمصار، حتى يرجعوا إليك بأخبارهم.

« فدعا محمد بن مَسْلَمة فأرسله إلى الكوفة، وأرسل أسامة بن زيـــد إلـــى البصـــرة، وأرسل عمّار بن ياسر إلى مصر، وأرسل عبد الله بن عمر إلى الشام. وفرّق رجالاً ســـواهم، فرجعوا جميعاً قبل عمّار فقالوا: أيها الناس! ما أنكرنا شيئاً، ولا أنكره أعـــلام المســـلمين ولا عوامّهم. وقالوا جميعاً: الأمر أمر المسلمين، إلاّ أن أمراءهم يقسطون بينهم ويقومون علـــيهم. واستبطأ الناسُ عمّاراً حتى ظنوا أنه

اغتيل، فلم يفجأهم إلاَّ كتاب من عبد الله بن سعد بن أبي سَرْح يخبرهم أن عمّاراً قد استماله قومٌ بمصر. وقد انقطعوا إليه، منهم عبد الله بن السوداء، وخالد بن مُلْجَم وسُودان بن حُمْران، وكنانة ابن بشر » (« تاريخ الرسل والملوك، » تحت سنة ٣٥ هـ، القسم الأول، ص ٢٩٤٢ ــ ٢٩٤٤، طبعة ليدن).

وفي أخبار سنة ٣٠ يذكر الطبري عن نفس المصدر وهو يزيد الفَقْعَسي أن ابن السوداء ورد الشام ولقي أبا ذر، وأنه هو الذي بث في نفسه فكرة أن المال مال المسلمين وحركه إلى الدعوة إلى إشراك الفقراء في أموال الأغنياء (قسم ١، ص ٢٨٥٨ ــ ٢٨٥٩). وفي هذا الموضع أيضاً ورد أن أبا الدرداء حين جاءه ابن السوداء (عبد الله بن سبأ) قال له « مَنْ أنت؟ أظنك والله يهودياً » (ص ٢٨٥٩، س ٦).

وفي أخبار سنة ٣٣ أن ابن السوداء ذهب إلى البصرة واجتمع بواليها عبد الله بن عامر الذي سأله من أنت: فأخبره أنه رجل من أهل الكتاب رغب في الإسلام، ورغب في جوارك. فقال: مَا يبْلُغن ذلك. اخرج عني! فخرج حتى أتى الكوفة فأُخرج منها، فاستقرّ بمصر.

ونراه في أخبار سنة ٣٦ (ص ٣١٨٠، س ١٧ مع من خرجوا مع علي بن أبي طالب، وكان على رأس العمور، وفي هذا الموضع يسميه: عبد الله بن السوداء.

ومن هذه المواضع يتبين:

١ ــ أن عبد الله بن سبأ هو بعينه ابن السوداء، لأن أمه سوداء؛

٢ ــ وأنه كان يهودياً من أهل صنعاء؛

٣ ــ وأنه أسلم في عهد عثمان؛

٤ ــ وأنه هو الذي أثار الفتنة على عثمان بن عفان، وطوّف في

مصر والعراق والشام والحجاز لتأليب الناس على عثمان؛

٥ ــ وأنه أول من قال بأن عليّاً وصِيٌّ للنبي محمد، وبأن عليّاً سيرجع إلى الأرض.

ورواية الطبري في هذا الموضوع مأخوذة عن سيف بن عمر. ومن هنا توجه الباحثون إلى سيف بن عمر ليقوّموا شهادته. واعتماداً على تجريح الذهبي لسيف بن عمر شكك فريدليندر[١] في رواية الطبري، وكذلك فعل ڤلهوزن[٢].

غير أن فريدليندر انتهى إلى القول بأن دور ابن سبأ الرئيسي لم يكن في تأليه عليّ، بل في إنكار موته قائلاً إنه لم يمت في الحقيقة، وإنما شبّه للناس ذلك، وإنه سيرجع من السحاب. والفكرة أصلها يرجع إلى يهود اليمن وما يقوله الفلاشا في الحبشة من اليهود الذين تصوروا المسيح المنتظر هكذا.

وأنكر كايتاني[٣] جملةً دور ابن سبأ العقائدي، وقصره على الدور السياسي الخالص الذي قام به في تأييد عليّ بن أبي طالب والدعوة إلى خلافته والاشتراك في الحروب ضد خصومه.

وزعم ليڤي دلاّ ڤيدا[٤] أنه لم يكن يهودياً، لكنه لم يأتِ بأي دليل مقنع على رأيه هذا الذي يتعارض مع كل المصادر.

وربما كان من المفيد للقارئ العربي أن نورد ها هنا آراءهم بالتفصيل:

---

(1) I. Friedlânder: **Zeit. Assyr**. 1909, p. 297.
(2) J. Wellhausen: **Skizzen und Vorarbeiten**, VI, 6.
(3) L. Caetani: **Annali dell Islam**, VIII, 42 sqq.
(4) Levi della vida: R S O, 1912, p. 495.

١ ــ يبدأ فريدليندر بحثه عن ابن سبأ بإيراد ما ذكره الطبري من رواية سـيف بـن عمر التميمي (تاريخ الطبري، نشرة دي خوي، جـ ١، ص ٢٩٤٢، حوادث سنة ٣٥)، ثم يتلوه ما أورده الشهرستاني عن السبئية (نشرة كيورتن، جـ ١، ص ١٣٢) ــ وعليها اعتمد الباحثون الأوربيون[١] عن ابن سبأ حتى ذلك الحين، ويستخدم مصدراً جديداً آنذاك وهو كتاب « الفـرق بين الفرق » لعبد القاهر البغدادي كما لخصه شاهفور بن طاهر الاسفراييني (المتـوفى سـنة ٤٧١) حسب مخطوطة برلين (رقم ٢٨٠١ في فهرست ألڤرت).

ثم يعلق على هذه المصادر قائلاً إنها رغم وفرة أخبارها فإنها تتناقض فيما بينها بحيث لا يسهل التوفيق بينها. فيلاحظ أولاً أنه

---

(١) وهم:

a) D'Herbelot: **Biblioteca Orientalis**, s. v.
b) De Sacy: **Exposé de la religion des druzes**, 1838, I, XIV sqq.
c) Weil: **Geschichte der Chalifen**, I, 1846, h. 175 sqq. 209.
d) Kremer: **Geschichte der herrschender Ideen des Islams**, 1868, pp. 14, 339, 361, 377.
e) Dozy: **Essai l'histoire de l'Islamisme**, 1979, h. 221 sqq.
f) Muir: **Annals of the early caliphate**, 1883, h. 316 sqq.
g) August Muller: **Der Islam in Morgen-und abendland**, I, 1385, p. 300, 327
h) Van Vloten: **Recherches sur la domination Arabe, le Chiisme et les croyances messianiques sous le Khalifat des Omayyades**, p. 40 sqq.
i) Gratz: **Geschichte der Juden**, 3. éd., V (1895), p. 115
j) Wellhausen: **Skizzen und Vorarbeiten**, VI (1899), p. 124, 133 sq., **Religiôs - politische Oppositionspartein in alten Islam**, 9, sqq. **Das arabische Reich**, 1902, h. 43.
k) Hirschfeld: **Jewish Encyclopedia**, I (1906), p. 43 b.
l) Houtsma: **Encyclopedie de l'Islam**, I (1908), s. v.

بحسب الطبري يتعلق مذهب عبد الله بن سبأ بالنبي محمد أوّلاً، بينما بحسب الشهرستاني والبغدادي يتعلق بعليّ بن أبي طالب وحده. كذلك يتباين عرضه الآراء المنسوبة إلى ابن سبأ تبايناً شديداً. والدور السياسي الكبير الذي يعزوه إليه الطبري، قد أغفل ذكره تماماً المصدران الآخران. والشهرستاني لا يتحدث إلاّ عن « ابن سبأ »، والطبري يقول عن ابن سبأ هو ابن السوداء. أما البغدادي فيتحدث عن كليهما على أنهما شخصان مختلفان. وبحسب الطبري أصل ابن سبأ من صنعاء؛ بينما بحسب البغدادي أنه كان من الحيرة.

ولا يقتصر التعارض على هذه الجزيئات، بل يمتد خصوصاً إلى ذكر الآراء. ومن الواضح أنه حينما يتعلق الأمر بالمذهب الديني فإن الكتّاب تعوزهم الموضوعية، خصوصاً إذا رأوا في المذهب ضلالاً أو انحرافاً عن السنة أو زندقة، فهنا يفيدهم في اتجاههم أن يعزوه إلى شخص مجهول الأصل أو غامض النسب، وأن يكون يهودياً، حقاً أو عن غير حق. ولهذا لا يستغرب أن تنسب إليه آراء قال بها المتأخرون. فلا تعجبن إذن إن نُسِبَ إلى ابن سبأ آراء لم يقلْ بها، آراء ستكون من بين آراء الشيعة المتأخرين.

ورواية سيف بن عمر في الطبري تعزو إلى ابن سبأ دوراً حاسماً ومدمِّراً في الفتنة التي قامت ضد عثمان، وكذلك فيما بعد في معركة الجمل. وقد برهن ڤلهوزن[1] على أن هذا الوصف لدوره هو عرضٌ مُغْرَض من جانب سيف بن عمر. ويرى فريدليندر[2] في إثره أن هذه الرواية هي من نسج سيف بن عمر لأغراض تتعلق بتبرئة

(1) Wellhausen: **Skizzen und Vorarbeiten**, VI, 124.

(٢) والغريب أنه يضيف أيضاً أن الروايات التاريخية الأقدم من الطبري لا تتحدث عن ابن سبأ!

الصحابة وأتقياء أهل المدينة من هذه الفتنة الآثمة التي كانت أول حرب أهلية في الإسلام.

كذلك يرى فريدليندر أن ما أورده عبد القاهر البغدادي هو الآخر مُغْرِض وغير متفق مع التاريخ، وهو الذي أشار إليه كتاب آخرون مثل ابن قتيبة[١] وابن عبد ربه[٢] وابن حــزم[٣] والدميري[٤] وابن خلدون[٥] والكشّي[٦] ألا وهو أن عليا بن أبي طالب أحرق أتباع ابــن ســبأ الذين قالوا إن عليّاً إله.

وما يورده الشهرستاني هو الآخر ــ في نظر الكاتب ــ مُغْرِض، ويمكن أن نتبين فيه انعكاسات مسبَقة لما ستقول به بعض طوائف الغلاة من الشيعة.

وبعد أن رفض هذه الروايات راح يتعلق بخبر بسيط، ويقول عنه إنه رغم قِصَرَه فإنه ذو أهمية بالغة في حل مشكلة حقيقية ابن سبأ ومذهبه. وهذا الخبر أورده الجــاحظ (المتــوفى سنة ٢٥٥ هـ/ ٨٦٩ م) في كتاب « البيان والتبيين » (جـ ٢، ص ٧٣، طبعــة القــاهرة ســنة ١٣١١ ــ ١٣١٣ هـ)، وهذا نصه:

« حبيب بن موسى، عن مجالد، عن الشعبي، عن جرير بن قيس، قال: قَدِمْتُ المــدائن بعدما ضُرِب عليّ بن أبي طالب ــ كرّم الله تعالى وجهه ــ فلقيني ابنُ الســوداء، وهــو ابــن حرب،

---

(١) ابن قتيبة: « المعارف »، ص ٣٠٠ (فستنفلد) ٩٠.
(٢) « العقد الفريد »، جـ ١، ص ٢٦٩، س ١٧.
(٣) ابن حزم: « الملل والنحل »، جـ ١، ص ١١٥.
(٤) « حياة الحيوان »، جـ ١، ص ٧١، س ١١ (بولاق سنة ١٢٨٤ هـ).
(٥) ابن خلدون: « المقدمة »، جـ ١، ص ٣٥٨، نشرة كاترمير.
(٦) الكشي: « كتاب معرفة الرجال »، ص ١٩٨.

فقال لي: ما الخبر؟ فقلتُ: ضُرِب أمير المؤمنين ضربةً يموت الرجلُ مِنْ أيسر منها، ويعيش مِنْ أشدّ منها. قال: لو جئتمونا بدماغه في مائة صُرّة لعَلِمْنا أنه لا يموت حتى يذودكم بعصاه ».

ويعلّق فريدليندر على هذا الخبر قائلاً إنه « يحمل كل علامات الصحّة. ولا يستهدف أي نزعة تاريخية أو دينية تريغ إلى افتراض أي اختراع أو تأييد. ولم يذكر إلاَّ بسبب عَرَضي تماماً وهو ذكر العصا. وما في الخبر من بعض التفاصيل يتأيد من نواحٍ أخرى. كذلك يتقوى ذكر المدائن بما يروى[١] من أن عليّاً قد نفى ابن السوداء إلى المدائن. والإشارة المميّزة إلى دماغ عليّ يتضح مدلولها إذا تذكرنا أن القاتل قد أصاب بالخنجر رأس[٢] عليّ. أما أن ابن السوداء أنكر موت علي، فهذا ما أوردته أيضاً كثير من المصادر الأخرى. ونظراً لهذا كله، ينبغي أن ينظر إلى أهمية هذه الواقعة، وهي أن السند صحيح: فالشعبي هو المحدث المشهور عامر بن شراحيل الشعبي (المتوفى سنة ١٠٣ أو ١٠٤)، الذي يبدو أيضاً أنه اهتم بغلاة الشيعة. ومجاهد بن سعيد، وهو من همدان أيضاً (توفي سنة ١٣٤ أو ١٤٤) كثيراً ما يعتمد الشعبي على روايته. أما حبيب بن موسى وجرير بن قيس فلا نكاد نعرف عنهما شيئاً ولا يتصور أنهما مخترعان. وهكذا كان هذا الخبر يبدو من أية ناحية نظرنا إليه خبراً تاريخياً صحيحاً.

وهذا الخبر نفسه قد رواه آخرون لم يستمدوه من الجاحظ، في صيغة تكمله وتؤيده. فهو يرد عند ابن حزم (« الملل والنحل »، جـ ٤

---

(١) ذكر ذلك الشهرستاني وعبد القاهر البغدادي في الكلام عن ابن سبأ.
(٢) الطبري، ص ٣٤٥٩، س ٥؛ الذهبي: « تاريخ دول الإسلام » (مخطوط ليدن ورقة ٣٨) حيث ورد: « وثب عليه الكلب عبد الرحمن بن ملجم المرادي الخارجي، فضربه بخنجر على دماغه فمات بعد يومين ».

ص ١٨٠) هكذا: « وقال عبد الله بن سبأ إذ بلغه قَتْلُ علي ـــ رضي الله عنـــه: لـــو أتيتمونـــا بدماغه في سبعين صرة ما صدّقنـــا موته؛ ولا يمـــوت حتى يملأ الأرض عدلاً كمـــا ملئـــت جوراً ».

وبعد هذا يشير إلى ما ينسب إلى ابن سبأ من القول بالرجعة، وما يذكره البغدادي مـــن أن ابن سبأ قال بأن موت عليّ لم يكن إلاّ وهماً، وأن الذي قُتِل هو الشيطان الذي تلبّس هيئـــة عليّ بن أبي طالب.

وإذا نظرنا إلى هذا الرأي المنسوب إلى ابن سبأ ـــ هكذا يتـــابع فريدلينـــدر بحثـــه ـــ أمكننا أن نميّز فيه بسهولةٍ بين عنصرين: نظرية الدوكتيين Docetism ونظرية المهدي.

والدوكتية ليست عقيدة فرقة دينية معينة، بل نزعة تمدّ جذورها في الغنوصية. وكانت هذه العقيدة، شأنها شأن الغنوصية، منتشرة في الشرق الأدنى منذ وقت مبكـــر، ونجـــدها فـــي صيغة واضحة في القرآن إذ يرد (٣: ٤٧ ـــ ٥٠؛ ١٥٥ ـــ ١٥٦) أن المسيح لم يصلب ولـــم يقتل، بل « شُبّه لهم ».

أما عن العنصر الثاني، وهو نظرية المهدي، فقد اتجه الرأي إلى التصويرات اليهودية للمسيح المنتظر، خصوصاً والتصورات الخاصة بالمهدي عند أهل السنة يظهـــر فيهـــا تـــأثير يهودي عميق. وفريدليندر يقول إنه كان سابقاً[١] من هذا الرأي، ولكنه الآن عدل عنـــه، لأنـــه رأى أن الحكم في هذه المسألة ينبغي ألاّ يستند إلى الفكرة العامة الغامضة، بـــل إلـــى ملامـــح وثيقة. ونحن إذا نظرنا في تفاصيل فكرة المهدي عن

(١) في بحثه "Die Messiaidee in Islam", in **Festschrift zum siebzigsten Geburtstage A. Berliner's,** Frankfurt, a. Main, 1903, p. 116-130.

ابن سبأ وجدناها تختلف اختلافاً بيّناً عن فكرة المسيح في اليهودية الرسمية. ذلك أن النظرة اليهودية إلى المسيح – على الرغم من بعض الاستثناءات المنفردة وبعض المبالغات المتأخرة – تتمسك بالطابع الإنساني والأرضي للمسيح. وتصوير المسيح بأنه « الذي يجيء في السحاب » لا يوجد إلاَّ نادراً في اليهودية بالرغم مما ورد في سفر دانيال (٧: ١٣) مما هو الأساس في هذا القول.

وفي مقابل ذلك يذكر هذا التصوير والتعبير بما ورد في الأناجيل: « هنالك سيرى ابن الإنسان قادماً في السحاب بقوة ومجد » (متى ٢٤: ٣٠؛ ٢٦: ٦٤؛ مرقص: ١٣: ٢٦؛ ١٤: ٦٢؛ لوقا ٢١: ٢٧. وقارن الرسالة الثانية على أهل تسالونيك ١: ٧). ولكن ما هو أشد شبهاً هو ما ورد من تصورات للمسيح (المهدي) في الكتب المنحولة: ففيها يؤكّد الطابع السماوي للمخلّص؛ وفيها يؤكد ما ورد في سفر دانيال من أن « الذي سيجيء في السحاب » هو المسيح[1]. كذلك يصور المسيح على أنه يحيا في السماء[2]، ويؤكد غيبته في السماء ورجعته بعد ذلك إلى الأرض. وحتى في التفاصيل نجد التشابه بين مذهب ابن سبأ في المهدي وبين ما يرد في هذه الكتب المنحولة: فالمسيح السماوي لا يتورع عن استعمال الأسلحة الأرضية[3]. وسيجيء المسيح من قبة السماء رجلاً سعيداً يحمل في يده عصا[4]. بل إنه لا حاجة به إلى أسلحة أرضية للانتقام من أعدائه، لأنه يملك وسائل خارقة للانتصار بها عليهم. « إنه يقضي

(1) IV Esra 14, 9.
(2) IV Esra 7, 27.
(3) Henoch 52, 8-9.
(4) Sibyllinen, V 414-415.

على مناقضيه بكلمة من فمه »[١]. وهذا التصور يظهر بوضوح في السفر الرابع من عــزرا. وصحيح أن هذا التصور لا ينطبق كل الانطباق على تصوير ابن سبأ للمهدي، ولكن ما هنــاك من تشابه بينهما يدل على أن ابن سبأ تأثر بالتصورات الخاصة بالمسيح الواردة في الأناجيــل، والواردة خصوصاً في الكتب المنحولة Pseudep igraphische Literatur .

وبعد هذا يعود المؤلف إلى الخبر الذي أورده الطبري وفنده ڤلهوزن على أساس أنــه من اختراع سيف بن عمر، ويرى أن من الممكن التوفيق بينه وبين المصادر الأخــرى علــى أساس أن نشاط ابن سبأ مرّ بطوريْن:

الطور الأول: وذلك حين جاء ابن سبأ من اليمن إلى الحجاز، وحاول أن يمزج العقيدة الإسلامية بالتصورات الخاصة بالمهدي، وقرر ــ ولم يكن في هذا وحده[٢] ــ أن موت النبــي محمد كان مجرد وهم من الناس، وأن غيبته مجرد غيبة موقتة « سيرجع » بعدها إلى الأرض ليملأها عدلاً بعد أن ملئت جوراً. لكن طالما كان النبي في الغيبة فإن المؤمنين لا يمكــنهم أن يظلوا بدون إمام. ولهذا لا بد للنبي من وكيل عنه أو نائب له أو خليفة. وهذا النائب عنه لــيس عثمان بن عفّان، بل علياً.

الطور الثاني: ولكن لما وقعت الحرب الأهلية بين المسلمين: أنصار علي من ناحيــة، والمطالبين بدم عثمان من ناحية أخرى، ولما سقط عليّ بن أبي طالب شهيداً، هنالك غير ابــن سبأ مذهبه في الرجعة بأن تخلى عن القول برجعة محمد، وقرر أن المهدي المنتظر هو علــيّ بن أبي طالب. ولم يرد في المصادر مَنْ ذا الذي تصور ابن سبأ أنه

(1) Psalterium Salomonis 17, 27. 39.

(٢) راجع ڤلهوزن: « الدولة العربية »، ص ٢٢.

نائب عليّ في غيبته (بعد مقتله). « ولكن ربما لم يكن من المجازفة الشديدة ــ هكــذا يقــول المؤلف ــ أن نفترض أن ابن سبأ قد تصور نفسه هو ذلك النائب أو الخليفة. فمثل هذا تمامــاً تصور المختار (الثقفي) نفسه كخليفة لابن الحنفية، وكان يقول بعودته؛ كذلك نجد فيما بعــد أن الشيعي المشهور أبا الخطاب (المتوفي سنة ١٦٧ هـ) تصور أنه خليفة جعفر الصادق (المتوفي سنة ١٤٨ هـ) واعتقد أن جعفراً تغيب فقــط وأنـــه ســيرجع قطعــاً » (ZA، جـ ٢٤، ص ١٥ اشتراسبورج، سنة ١٩١٠).

* * *

أما عن يهودية ابن سبأ فيرى فريدليندر أن هذا أمرٌ محتمل ــ وفي هذا المجال، هكذا يقول، لا مكان لأكثر من الاحتمال ــ؛ وأما أنه من صنعاء فكونه يهودياً يؤيد هذا، لأن صنعاء كان بها جالية يهودية قديمة جداً، ترجع، فيما يرى جلازر[1]، إلى حــوالي ســنة ٣٠٠ بعــد الميلاد.

وإذا اعترض على يهوديته بالقول، كما رأينا، بأنه في تصوراته للمهــدي إنمــا تــأثر الأناجيل، لا التصورات اليهودية للمسيح، فيمكن أن يرد على هذا ــ في نظر المؤلف ــ بــأن يقال إن يهودية اليهود المقيمين في اليمن امتزجت فيها المسيحية بالموسوية، وكانــت يهوديــةً سطحية[2]، لا تلتزم بأوامر التوراة. كذلك يرى أن يهوديته ربما كانت أقــرب إلــى يهوديــة الفلاشا، وهم يهود الحبشة. ويهودية الفلاشا شديدة التأثر بالمسيحية الحبشية: فهــم يســتعملون مثلهم نفس الكتاب المقدس؛ ولغة

---

(1) Glaser: **Skizze der Geschichte Arabiens**, Erstes Heft, 1889, p. 81 sqq.

(٢) راجع Grâtz: **Geschichte der Juden**, V3 p. 77.

الكتاب المقدس سواء عند اليهود والنصارى في الحبشة، هي لغة الجعز القديمة. والكتب الموجودة عند الفلاشا، عدا الكتاب المقدس، حافلة بالأخبار المنتزعة من العهد الجديد ومستمدة مراراً من النصارى مباشرة[(١)].

ويختم المؤلف بحثه بأن يقرر أن في هذا إسهاماً في حل مشكلة أصول الشيعة وما تأثرت به من مذاهب أجنبية: أهي فارسية أو هندية، أو يهودية. ويشير إلى أن ڤلهوزن هو أول من تبين أن عقائد الشيعة مأخوذة عن اليهود أحرى من أن تكون مأخوذة عن الإيرانيين. وفريدليندر قد انتهى إلى نفس النتيجة.

٢ ــ وهنا نشير إلى تعليقة عابرة كتبها ليڤي دلاّ ڤيدا وهو يورد نصّاً من كتاب « أنساب الأشراف » للبلاذري، وهذا النص هو: « وأتَى حُجْرٌ بن عديّ الكندي، وعمرو بن الحيق الخزاعي، وَحبّةُ بن جُوَيْن البَجَلي ثم العَدَني، **وعبد الله بن وهب الهمداني وهو ابن سبأ** ــ عليّاً فسألوه عن أبي بكر وعمر، فقال: أَوَقد تفرّغتم لهذا، وهذه مصر قد افتتحت وشيعتي بها قد قُتِلت. وكتب كتاباً يُقرأ على شيعته في كل أيام ننتفع بذلك الكتاب. وكان عند ابن سبأ منه نسخة حَرَّفها ».

يقول ليڤي دلاّ ڤيدا معلقاً على ابن سبأ: « هذا هو الموضع الوحيد فيما أعرف الذي فيه يُذْكر أن عبد الله بن سبأ ينتسب إلى قبيلة عربية. ومن المحتمل أن يكون هذا الخبر صحيحاً، وأن صفة « يهودي » التي يوصف بها في النقول Tradizione ليست إلاّ استنتاجاً ممن

(1) Halévy: **Te'ezâza** XIV, n. 2, XV, XIX n. 2 et 4, XXIII n. 2; XXXIII sqq.
(2) G. Levi della vida: "Il califfato di 'ali secondo **kitâb 'ansab al-Ashraf** di Al-Balâduri", in **RSO**, anno. VI, volume VI, p. 495, Roma, 1913.

لم يستطع الإقرار بأن مؤسس البدعة الشيعية (الذي نسب إليه بعد ذلك كل ما حل بعليّ من مصائب في خلافته) كان من أصل عربي. ونفس الإيمان نجده في خبر (راجع « كنز العمال »، ص ٦، ص ٤١٢ تحت رقم ٣٢١٧) يقول إن قاتل عليّ، وهو عبد الرحمن بن ملجم، كان يهودياً ».

ونلاحظ على هذا التعليق أنه استنتاج بدون مبرر، ذلك لأن ما ورد في البلاذري لا يمنع من أن يكون « عبد الله بن وهب الهمداني وهو ابن سبأ » يهودياً في الأصل، إذ كونه همدانياً ــ سواء بالنسب أو بالولاء، ولا نستطيع أن نحدد أيهما ــ لا يمنع من كونه يهودياً، ويهود اليمن منهم من كان من حمير، ومنهم من كان من هَمْدَان، وغير ذلك. قال ابن قتيبة[١]: « كانت اليهودية في حمير وبني كنانة وبني الحارث بن كعب وكندة ». فمن العجب إذن أن يتصور ليڤي دلاّ ڤيدا أن ثم تناقضاً بين أن يكون المرء يهودياً وأن يكون من قبيلة عربية!

٣ ــ وممن تناولوا مشكلة عبد الله بن سبأ بعد ذلك ليوني كايتاني في كتابه العظيم « حوليات الإسلام[٢] » (الجزء الثامن: من سنة ٣٣ إلى سنة ٣٥ هـ، ص ٤٢، وما يتلوها، ميلانو سنة ١٩١٨): هاجم أولاً رواية سيف بن عمر الواردة في الطبري قائلاً إن زيفها يتبين من أدلة عديدة. أولها أن المصادر الأقدم والموثوق بها عن خلافة عثمان تجهل عبد الله بن سبأ كما تجهل هذا الاضطراب القائم على أساس ديني: ومدرسة المدينة والروايات ذات الأصل الشامي والمصري

---

(١) ابن قتيبة: كتاب « المعارف »، ص ٢٩٩، نشرة ڤستنفلد، جنيف، سنة ١٨٥٠ م.
(2) Leon Caetani: **Annali deli Islam**, vol. VIII, p. 42 sqq. Milano, Hoepli, 1918.

تعطي للحركة التي حدثت في أيام عثمان طابعاً سياسياً وإدارياً واقتصادياً فقــط، ولا تتحــدث عن أي أساس ديني. ثم إن مثل هذا الاضطراب الديني من ذلك النوع المنسوب إلى ابن ســبأ كان من المستحيل حدوثه في تلك اللحظة التاريخية بين العرب الفاتحين. ومثل هذه الآراء التي يظهر فيها آثار نزعات هجينة مسيحية، وإشارات إلى النزعة المهدية اليهودية وبدايــة تســلل للأفكار الإيرانية المتعلقة بالتناسخ ما كان يمكن أن تحدث أي تأثير في عهد خلافــة عثمــان، ولن تكون مفهومة عند العرب، وهم من الساميين الخُلّص، وميولهم مادية وثنية ولم يُسلموا إلاّ بالاسم.

كذلك لا يعقل ظهور مثل هذه الآراء في ذلك العصر من نوع ما ينسب إلى ابن ســبأ من القول بالجزء الإلهي في عليّ، وأن علياً هو الوريث الذي قدره الله للنبي محمد.

وكل ما هنالك أنه وجدت جماعة مشايعة لعليّ، من بين العرب، وقــد أرادوا الخلافــة لعليّ. ولكنها كانت جماعة سياسية خالصة، كتلك التي أيدت عثمان.

والحركة الدينية التي تركزت حول شخص عليّ ثم أبنائه من بعده، لم تكن قد ولــدت بعدُ في أيام عثمان: ذلك لأنه لكي تنمو بذرتها كان لا بدَّ أن يموت عليّ شهيداً لقضــية ســيئة الحظ محاطاً بهالة من المأساة، مثيراً الجزع في النفوس، ومُلْهِباً خيال شعوب ليست بالعربيــة الخالصة ولا بالصادقة الإيمان الإسلامي.

وإلى جانب هذه الصعوبات من ناحية العقائد، توجد عقبات ذات طابع سياسيّ. ذلك أن العرب الذين ألّفوا المعسكرات الحربية في الولايات كانوا لا يزالون يخضــعون فقــط لنظــام القبيلة ورابطة الدم. وكان النظام الاجتماعي لا يزال ديمقراطياً في جوهره، وكان كل

شيء يناقش في وضح النهار، وفي اجتماعات عَلنية، لم يكن يسمح بحضورها لمن ليسوا من أصل القبيلة. واطار المؤامرة السرّية، المنسوبة إلى ابن سبأ، يعكس ظروفاً اجتماعية وسياسية مختلفة عن هذا تماماً، أعني أحوال مجتمع متقدم، حوّلته أجيال من الحياة في المدينة وزال منه نهائياً الطابع الأبوي لنظام القبيلة.

ولما وضع زعماء حركة المطالبة بالخلافة ضد الأمويين أساس اضطرابهم السياسي والديني الكبير في نهاية القرن الأول للهجرة، وبدأوا دعوتهم السرية للانقضاض على الخلافة الأموية، كان عليهم أن يقصروا حركاتهم التخريبية هذه على المناطق الشرقية القصوى من إيران. وكان زعماء الحركة عربا وفرساً، ضعيفي الإسلام؛ لكن لم يكن القيام بالحركة إلاّ في خراسان، أعني في أبعد مناطق عن بلاد العرب وأقلّهما تأثراً بالتعريب. ونموذج المؤامرة المنسوبة إلى ابن سبأ هو ذلك الذي سيصير شائعاً ابتداءً من القرن الثاني للهجرة فصاعداً. أما في السنوات الخمسين الأولى لظهور الإسلام فإنها سَبْق للتاريخ anacronismo لا أساس له. والاضطراب السياسي على أساس المؤامرات التي تدبر في الخفاء، واستناداً إلى اعتبارات دينية، ودون اعتبار العلاقات بين القبائل ــ قد فرض نفسه على الساخطين حينما لم يعد للحكومة ــ كما حدث في أواخر الدولة الأموية ــ أساس شعبي تعتمد عليه، وحينما صارت تحكم بمحض القوة المطلقة وبقسوة هائلة ضد كل من تسوّل له نفسه أن يهدد النظام السياسيّ القائم.

وفي عهد عثمان لم يكن أحد يخشى الحكومة، ولم يتعرض أحد لمخاطر الاضطهادات العنيفة. وكانت حرية الفكر والعمل كبيرة إلى درجة أن القوات المحاربة كانت تفعل ما يحلو لها بقوّادها. وكان في وسع مئة أو بضع مئات أن يذهبوا إلى المدينة لاغتيال الخليفة دون أن

يكون في مقدوره أن يدافع عن نفسه.

ثم يشير كايتاني بعد هذا إلى ما توررده كتب الفِرَق: عبد القاهر البغدادي، والشهرستاني ويقول إن كلا المصدرين يجهل كل علاقة بين ابن سبأ وآرائه وبين مأساة المدينة، أعني مقتل عثمان، ولو كان لأسباب دينية لكان لهذيْن المصدريْن أن يذكر ذلك.

وكايتاني في خلال هذا البحث كله إنما يحرص على إثبات أن عبد الله بن سبأ لم يكن من الممكن أن يكون قد بث الآراء المنسوبة إليه في عهد عثمان، أو أن يكون قد اشترك في مؤامرة سرية ذات أساس ديني في عهد عثمان من أجل قتله وتنصيب عليّ بن أبي طالب خليفةً مكانه. كذلك يحرص على بيان أن الحركات التي حدثت في عهد عثمان، بل وفي أوائل عهد عليّ كانت ذات نزعة سياسية خالصة، ولم يكن فيها أي عنصر ديني. وإنما دخل العنصر الديني بعد وفاة عليّ حينما خابت آمال أنصاره وأنصار أبنائه في الاستيلاء على الخلافة، وحينما فرض البطش الأموي على هؤلاء الأنصار، أو « الشيعة »، أن يعدّلوا الطابع السياسي الخالص لحركتهم ويبثوا فيها عناصر دينية. وتطور هذا التحول حتى صار الطابع الديني هو الغالب، بعد أن كان ثانوياً.

ويفسّر كايتاني رواية سيف بن عمر الخاصّة بعبد الله بن سبأ بأن يقول إنه حين أخذت الروايات المحلية تتخذ شكلاً عينياً — وقد عاش سيف بن عمر بين سنة ١٥٠ و١٨٠ تقريباً، كان الحادث التاريخي الذي سيطر على كل المسرح السياسي هو تولي العباسيين للخلافة، وكان في هذا انتصار لأسرة بني هاشم، أسرة النبي، لكن لا لذرية عليّ بالذات. وكان من شأن هذا أن يثير ثائرة أنصار عليّ وذريته، ومن هنا استمرت المؤامرات والفتن في الفترة الأولى من الخلافة العباسية.

واستولت على الشعور الشعبي هذه المشاعر في نهاية القرن الثاني للهجــرة، فجعــل النـــاس يرجعون إلى خلافة عثمـــان الأحوال والمشاعر التي ســـادت بعد ذلك بقـــرن ونصـــف فـــي العراق ». ومن المحتمل أن مُهيّجاً سياسياً من أنصار علي في الفترة من سنة ٣٦ إلـــى ســـنة ٤٠، ربما كان اسمه عبد الله بن سبأ، أو ابن السوداء، قد تحول تلقائياً، في الخيال الشعبي، إلى مهيّج ديني، وآراء السبئية، كما تكونت طوال قرن من التطور، قد أرجعت إلى الســـنوات ٣٥، ٤٠ بنوع من السبق التاريخي الصارخ ».(١)

وهكذا ينصبُّ رأي كايتاني في هذه المسألة على نص الرواية التي رواها ســـيف بـــن عمر وأوردها الطبري والتي تقول باشتراك عبد الله بن سبأ في المؤامرة التـــي دبّـــرت لقتـــل عثمان بن عفان، على أساس أن هذه المؤامرة لم تقم لأسباب دينيـــة، بـــل لأســـباب سياســـية وإدارية، واقتصادية بحتة. وخلاصة رأيه أن رواية سيف بن عمر هذه هي وليـــدة تصـــورات الشيعة في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة، وأن ما ينسب إلى ابن سبأ مـــن آراء فيهـــا تأليه لعلي لا بد أنها حدثت بعد مقتل عليّ، لا في أيامه ولا ــ بالأحرى ــ قبل خلافته.

وهنا يحق لنا أن نسأل كايتاني: ماذا كان يفعل ابن سبأ إذن في عهد خلافـــة عثمـــان؟ وإذا كان قد أخذ دوراً بارزاً في عهد خلافة علي القصيرة (٣٦ ــ ٤٠ هـ)، أفلا يدل هذا علـــى أنه كان له قبل ذلك شأن بين شيعة عليّ وأنصاره؟ وهل ظهـــر بأفكـــاره الدينيـــة المهدويـــة والتأليهية فجأة بعد وفاة عليّ؟ أم أن الأقرب إلى الواقع والمعقول أن يقال إنه لا بد قد كـــان ذا دور ــ ولو خفي مستور ــ أثناء الفتنة التي انتهت بمقتل عثمان؟

---

(1) Leone Caetani: **Annali dell, Islam**, vol. V, p. 49.

نرى نحن أن هذا هو الأقرب إلى المعقول، وأن عبد الله بن سبأ شارك ــ سرّاً وعلــى استحياء ــ في هذه الفتنة، ثم لما تولى عليّ الخلافة كان من أشد أنصاره تحمساً، ولا بد أنــه بدأ ببث أفكاره الخاصة بأحقية عليّ في الخلافة، ليس فقط من عثمان، بل ومــن أبــي بكــر الصديق وعمر بن الخطاب، على أساس أنه « وصيٌّ » النبي كما كان يوشع بن نون وصــيّ موسى. ومن الواضح أن ابن سبأ قد أتى بكل الجهاز العقلي الــذي كونتــه لديــه اليهوديــة، خصوصاً في صورها الممزوجة بالمسيحية المنحولة عند الفلاشا، يهود الحبشة، وراح يطبقــه على الإسلام.

على أن تشكيك كايتاني إنما ينصبُّ على كون ابن سبأ قد دبّر مؤامرة بهــذا الإحكــام والتنظيم: من بث الدعاة، وإثارة الشكوك، وإذاعة الأراجيف، ورأى أن مؤامرة بهذا الإحكام لا يمكن تصور حدوثها في العالم الإسلامي عام ٣٥ هـ بنظامه القبلي، وأنهــا تعكــس بــالأحرى أحوال العصر العباسي. ولكن هذا الافتراض من جانب كايتاني لا مبــرر لــه مــن الوقــائع التاريخية: إذ من الثابت أن مؤامرة دبرت ضد عثمان، وأنها بدأت في مصر، واشــترك فيهــا بعض أهل المدينة، وكان من هؤلاء عبد الله بن السوداء (أو ابن سبأ) ــ فماذا يريــد كايتــاني إذن أن ينكر؟ وما معنى التحدث عن النظام القبلي في ذلك العصر، وكانت الخلافة الإســلامية قد استقر وضعها كسلطة سياسية فوق النزاعات القبلية؟ وهل كان مقتل عثمان لأسباب قبليــة؟ إن تدبير المؤامرة ضد عثمان كان تدبيراً سياسياً فوق مستوى الخلافات القبلية، ولم يكن مــن السعة والبراعة والإحكام بحيث يحتاج إلى تصور أن ذلك غير ممكن الوقــوع قبــل العصــر العباسي.

أما تشكيك فريدليندر وڤلهوزن في رواية سيف بن عمر استناداً إلى

ما يورده الذهبي فهو أيضاً لا محل له، لان كلام الذهبي أولاً يتعلق بسيف بن عمر بوصفه محدّثاً، لا بوصفه مؤرخاً أو إخبارياً. وهاك ما يقوله الذهبي: « سيف بن عمر الضبي الأُسَيْدي، ويقال: التميمي البُرْجُمي، ويقال: السعدي الكوفي. مصنّف الفتوح والردة وغير ذلك. هو كالواقدي. يروي عن هشام بن عروة، وعبيد الله بن عُمر، وجابر الجعفي، وخلق كثير من المجهولين. كان إخبارياً عارفاً. روى عنه جبارة بن المغلّس، وأبو معمر القطيعي، والنضر بن حماد العتكي، وجماعة. قال عباس، عن يحيى: ضعيف روى مطينّ، عن يحيى: فَلْسٌ خيرٌ منه. وقال أبو داود: ليس بشيء. وقال أبو حاتم: متروك. وقال ابن حِبّان: أُتهم بالزندقة. وقال ابن عديّ: عامة حديثه منكر »[١].

والطعن فيه ــ إنْ صحّ ــ فيما يتعلق بالحديث لا ينسحب بالضرورة على الأخبار التي يرويها. وفضلاً عن ذلك: فهل هناك مصدر آخر معاصر له أو أسبق منه ينكر شيئاً مما قاله عن عبد الله بن سبأ؟ لم نعثر على مصدر آخر ينكر روايته هذه. فلا مناص من اتخاذها، إلى أن يظهر مصدر أوثق منه ينفيه أو يعدّل من روايته[٢].

ما هي مبادئ السبأية؟

كان لعبد الله بن سبأ إذن دور قويّ في الأحداث السياسية التي بدأت

(١) الذهبي: « ميزان الاعتدال »، جـ ٢، ص ٢٥٥. القاهرة سنة ١٩٦٣.
(٢) نقل برنارد لويس ــ في كتابه « أصول الإسماعيليّة » ــ آراء فريدليندر نقلاً خاطئاً، وكذلك فعل في نقله وتلخيصه لرأي ﭬلهوزن. كذلك أورد رأي كايتاني دون تمحيص.
Bernard Lewis: **The Origin of Isma'alism**, p. 25, Cambridge, 1940.

بالتآمر على عثمان بن عفان فقتله وانتهت بصراع عليّ بن أبي طالب لتثبيت خلافته. فما هي حقيقة مذهبه؟

أشرنا إلى ما أورده الطبري من أن عبد الله بن سبأ (ابن السوداء) قال إن عليّاً وصيّ النبي محمد، وأنه خاتم الأوصياء، وأنه سيرجع إلى هذه الدنيا.

فلنترك الطبري وأصحاب التاريخ، ولننظر في كتب أصحاب المقالات لنعرف منها ما ينسب إلى عبد الله بن سبأ من آراء ومبادئ دينية.

١ ــ ونبدأ بما قاله سعد بن عبد الله أبي خلف الأشعري القُمّي (المتوفى سنة ٣٠١ هـ) في كتابه: « المقالات والفِرق »، قال:

« السبأية: أصحاب عبد الله بن سبأ، وهو عبد الله بن وهب الراسبي الهَمْداني. وساعده على ذلك (أي على مذهبه) عبد الله بن حرس وابن أسود، وهما من أجلّة أصحابه. وكان أول من أظهر الطعن على أبي بكر، وعمر، وعثمان والصحابة وتبرّأ منهم. وادّعى أن عليّاً ــ عليه السلام ــ أمره بذلك، وأن التقيّة لا تجوز ولا تحل. فأخذه عليّ فسأله عن ذلك، فأقرّ؛ وأمر بقتله. فصاح الناس إليه من كل ناحية: يا أمير المؤمنين! أتقتل رجلاً يدعو إلى حبّكم أهل البيت، وإلى ولايتك، والبراءة من أعدائك؟ ــ فسيّره عليٌّ إلى المدائن.

وحكى جماعة من أهل العلم: بأن عبد الله بن سبأ كان يهودياً فأسلم ووالى عليّاً. وكان يقول وهو على يهوديته في يوشع بن نون ــ وصيّ موسى ــ بهذه المقالة، فقال في إسلامه بعد وفاة رسول الله (ص) في عليّ بمثل ذلك. وهو أول من شهد[1] بالقول بفرض

---

(١) في النوبختي: من شهر القول.

إمامة علي بن أبي طالب، وأظهر البراءة من أعدائه، وكاشف مخالفيه، وأكفرهم. فمن ها هنا قال مَنْ خالف الشيعة إن أصل الرفض مأخوذ من اليهودية.

ولما بلغ ابن سبأ وأصحابه نعيُّ عليٍّ وهو بالمدائن، وقدم عليهم راكب فسأله الناس فقال: ما خبر أمير المؤمنين؟ قال: ضربه أشقاها ضربةً قد يعيش الرجل من أعظم منها، ويموت من وقتها. ثم اتصل خبر موته، فقالوا للذي نعاه: كذبت يا عدوّ الله! لو جئتنا والله بدماغه ضربة[1] فأقمت على قتله سبعين عَدْلاً ما صدّقناك، ولعلمنا أنه لم يمت ولم يقتل. وإنه لا يموت حتى يسوق العرب بعصاه ويملك الأرض.

ثم مضوا من يومهم حتى أناخوا بباب عليّ. فاستأذنوا عليه استئذان الواثق بحياته الطامع في الوصول إليه. فقال لهم مَنْ حَضَره من أهله وأصحابه وولده: سبحان الله! ما علمتم أن أمير المؤمنين قد استشهد؟ قالوا: إنا لنعلم أنه لم يُقتل ولا يموت حتى يسوق العرب بسيفه وسوطه كما قادهم بحجته وبرهانه، وإنه ليسمع النجوى ويعرف تحت الديار العتل (!) ويلمع في الظلام كما يلمع السيف الصقيل الحسام. فهذا مذهب السبأية ومذهب الحربية، وهم أصحاب عبد الله بن عمر بن الحرب الكندي في عليّ عليه السلام. وقالوا بعد ذلك في عليّ إنه إله العالمين، وإنه توارى عن خلقه سخطاً منه عليهم، وسيظهر »[2].

(١) كذا، وصوابه كما في الفرق للبغدادي: في صرة. وهذا الخبر أورده الجاحظ في « البيان والتبيين »، ج ٣، ص ٨١، ط ٣، القاهرة سنة ١٩٦٨.

(٢) « كتاب المقالات والفرق » لسعد بن عبد الله أبي خلف الأشعري القمي، نشرة د. محمد جواد مشكور، طهران سنة ١٩٦٣ من ٢٠ ــ ص ٢١ والمؤلف توفي سنة ٣٠١ وقبل سنة ٢٩٩ (رجال العلامة الحلي، ص ٣٩، طبع طهران).

وهذا أقدم خبر عن السبأية، وقد كرر معظمه أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي (المتوفى بين عامي ٣٠٠ و٣١٠ هـ) في كتابه « فِرَق الشيعة »[١]، وكانا متعاصرين.

وكما هو واضح، فإن سعد بن عبد الله بن أبي خلف ذكر أنه « حكى **جماعة من أهل** العلم أن عبد الله بن سبأ كان يهودياً فأسلم » (ص ٢٠، س ٩). ولم يذكر أنه نقل هذا عن سيف بن عمر، مما يدل على أن هذا الخبر لم ينفرد به سيف بن عمر، بل رواه « جماعة من أهل العلم ». وإذن فتجريح الخبر على أساس تجريح شهادة سيف بن عمر لا محل له. وبهذا يسقط ما يحتج به بعض الباحثين المحدثين (ليڤي دلاّ ڤيدا، وفريدليندر وڤلهوزن) من تجريح الرواية بتجريح صاحبها، إذ وردت عن غيره.

وإذن فقد كان من المعروف والمسلّم به عند المؤرخين (الطبري) ومؤرخي الفِرَق (سعد بن عبد الله بن أبي خلف، النوبختي) أن عبد الله بن سبأ كان يهودياً وأسلم وشايع علياً، وأنه كان يقول بالآراء التالية:

١ ــ أن عليّاً بن أبي طالب وصيّ النبي محمد كان يوشع بن نون وصيّ موسى؛

٢ ــ وأن عليّاً لم يمت ولم يُقْتَل، بل توارى عن الناس؛ وأنه سيرجع إلى الدنيا.

وهذا الرأي الثاني هو الذي ذكره الأشعري للسبئية، فقال: « السبئية: أصحاب عبد الله بن سبأ. يزعمون أن علياً لم يمت، وأنه يرجع إلى الدنيا قبل يوم القيامة فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً.

(١) نشرة هلموت رتر في اسطنبول، سنة ١٩٣١.

وذكروا عنه أنه قال لعليّ ــ عليه السلام ــ: أنت أنــت. والســبيئة يقولــون بالرجعــة، وإن الأموات يرجعون إلى الدنيا »[١].

* * *

ويزيد عليه قائلاً عبد القاهر البغدادي في « الفرق بين الفرق » فيقول عن السبئية:

« السبئية: أتباع عبد الله بن سبأ، الذي غلا في علي ــ رضي الله عنه ــ وزعم أنــه كان نبيّاً، ثم غلا فيه حتى زعم أنه إله. ودعا إلى ذلك قوماً من غواة الكوفة. ورُفع خبرهم إلى علي رضي الله عنه فأمر بإحراق قوم منهم في حفرتيْن، حتى قال بعض الشعراء في ذلك:

لِتَرْمِ بي الحوادثُ حيث شاءت إذا لم تَرْمِ بي في الحفرتيْن

ثم إن علياً ــ رضي الله عنه ــ خاف، مِنْ إحراق الباقين منهم، شماتة أهــل الشــام، وخاف اختلاف أصحابه عليه. فنفى ابن سبأ إلى ساباط المدائن.

فلما قُتِل عليّ ــ رضي الله عنه ــ زعم ابن سبأ أن المقتول لم يكن علياً، وإنما كــان شيطاناً تصوّر للناس في صورة علي؛ وأن عليّاً صعد إلى السماء كما صعد إليها عيســى بــنُ مريم عليه السلام. وقال: كما كذبت اليهود والنصارى في دعواها قَتْلَ عيسى، كــذلك كــذبت النواصب والخوارج في دعواها قتل عليّ. وإنما رأت اليهود والنصــارى شخصــاً مصــلوباً شبهوه، بعيسى، كذلك القائلون بقتل عليّ رأوا قتيلاً يشبه عليّاً فظنوا أنه عليّ، وعليٌّ قد صــعد إلى السماء وإنه سينزل إلى الدنيا وينتقم من أعدائه.

---

(١) أبو الحسن الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، جـ ١، ص ٨٥، القاهرة سنة ١٩٥٠.

وزعم بعض السبئية أن عليّاً في السحاب وأن الرعد صوته، والبرق سوطه؛ ومَنْ سمع من هؤلاء صوت الرعد قال: عليك السلام يا أمير المؤمنين!

وقد روي عن عامر بن شراحيل الشعبي[١] أن ابن سبأ قيل له: إن علياً قد قتل، فقال: إن جئتمونا بدماغه في صرة لم نصدق بموته؛ لا يموت حتى ينزل من السماء ويملك الأرض بحذافيرها.

وهذه الطائفة تزعم أن المهديّ المنتظر إنما هو عليٌّ دون غيره »[٢].

ثم يورد بعد هذا كلاماً يفهم منه ــ لو صحّ النص ــ أن عبد الله بن السوداء شخص آخر غير عبد الله بن سبأ وأن ابن السوداء كان « في الأصل يهودياً من أهل الحيرة، فأظهر الإسلام، وأراد أن يكون له عند أهل الكوفة سُوق ورياسة، فذكر لهم أنه وجد في التوراة أنه كان لكل نبي وصيٌّ، وكان عليّاً ــ رضي الله عنه ــ وصيٌّ محمد (ص)، وأنه خير الأوصياء، كما أن محمداً خير الأنبياء. فلما سمع ذلك منه شيعةُ عليّ، قالوا لعلي: إنه من مُحبّيك. فرفع عليٌّ قدره، وأجلسه تحت درجة منبره. ثم بلغه غلوّه فيه، فهمّ بقتله. فنهاه ابنُ عباس عن ذلك وقال له: إن قتلته اختلف عليك أصحابك، وأنت عازم على العَوْد إلى قتالِ أهل الشام، وتحتاج إلى مدارة أصحابك. فلما خشي من قتله ومنْ قتل ابن سبأ: الفتنة التي خافها ابن عباس نفاهما إلى المدائن، فافتتن بهما الرعاع بعد قتل عليّ رضي الله عنه. وقام لهم ابن السوداء: الله لينبعنّ لعليّ في

---

(١) المتوفى في سنة ١٠٤ وقيل في سنة ١٣ عن بضع وثمانية سنة (العبر ١/ ١٢٧؛ تذكرة الحفاظ برقم ٧٦؛ تهذيب التهذيب ٥/ ٦٥).

(٢) عبد القاهر البغدادي: « الفرق بين الفرق »، ص ٢٣٣ ــ ٢٣٤، طبعة محيي الدين عبد الحميد، القاهرة بدون تاريخ.

مسجد الكوفة عينان تفيض إحداهما عَسَلاً والأخرى سَمْناً، ويغترف منهما شيعته » (الكتاب نفسه، ص ٢٣٥).

ونحن هنا بإزاء شخصيْن مختلفيْن وإنْ اتفقا في المذهب والسيرة، أحدهما: عبد الله بن سبأ، وبحسب هذه الروايات التي أسلفناها: كان في الأصل يهودياً من اليمن؛ والثاني: عبد الله بن السوداء، وبحسب هذه الرواية الأخيرة كان في الأصل يهودياً من أهل الحيرة.

فهل صحيح أنه وجد شخصان قاما بنفس العمل وكلاهما أصله يهودي، وكلاهما اسمه عبد الله؟ أم اختلط الأمر على الرواة، خصوصاً وأن الروايات الخاصة بعبد الله بن سبأ تذكر أن أمه سوداء، وهذه الرواية الأخيرة تسمي الشخص الآخر عبد الله بن السوداء؟ لكن الشعبي المنقول عنه هذه الرواية الأخيرة يتحدث عنهما معاً في نفس الموضع على أنهما شخصان مختلفان اتفقا على شيء واحد هو التشيع لعلي والغلو فيه؛ لهذا ليس من السهل القطع برأي في هذه المسألة، بحسب مصادرنا الموجودة حتى الآن. وإن كنا نميل إلى أنهما شخص واحد، لأن عبد الله بن سبأ يقال إن أمه سوداء، فمن اليسير أن ينعت بأنه عبد الله بن السوداء.

وأقدم مصدر يتحدث عن شخصيْن متميزين هو سعد بن عبد الله الأشعري القُمّي (المتوفى سنة ٣٠١ هـ) فهو يقول بنفس رواية الشعبي هذه، هكذا: « عبد الله بن سبأ، وهو عبد الله بن وهب الراسبي الهمداني. وساعده على ذلك عبد الله بن حرس وابن أسود، وهما من أجلّة أصحابه »[١]. فربما كان ابن أسود هذا هو ابن السوداء الذي

---

(١) سعد بن عبد الله الأشعري القمي: « المقالات والفرق »، ص ٢٠، س ٢ ــ س ٤. طهران سنة ١٩٦٣.

ذكره عبد القاهر البغدادي. غير أنه لم يذكر أن اسمه عبد الله.

وإذا استقرينا هذه الروايات عن عبد الله بن سبأ نجد أن غلُوّة في عليّ مرّ بدوريْن: دور أثناء حياة عليّ، ودور آخر بعد وفاته. فأثناء حياته زعم أن عليّاً وصيّ محمد (ص). وبعد مقتل عليّ زعم أن عليّاً صعد إلى السماء، وأنه لم يقتل، وأنه في السحاب، وأن الرعد صوته والبرق سوطه. ولكن لم يرد أنه قال بألوهية عليّ إلاّ في كلام عبد القاهر البغدادي، أما عند الطبري والأشعري القمي وأبي الحسن الأشعري فلم يرد شيء من ذلك. والأرجح أن هذا تزيُّدٌ من عند عبد القاهر البغدادي[١]، لأن يهودية ابن سبأ لم تكن لتوحي إليه بفكرة ألوهية عليّ، ولا بدّ للقول بها من تلمّس تأثير غير يهودي.

ولا بدَّ أن يكون الشهرستاني قد أخذ عن عبد القاهر البغدادي ما نسبه إلى ابن سبأ أو السبئية من أنهم « زعموا أن علياً حيٌّ لم يُقتل، وفيه الجزء الإلهي »[٢].

ويتأيد هذا من ناحية أخرى إذا لاحظنا أن الناشئ الأكبر في كتابه في « أصول النحل » لا يورد هذا الخبر عن السبئية، وهو أيضاً معاصر لسعد بن عبد الله القمي، فقد توفي سنة ٢٩٣ هـ، إذ قال عن السبئية: « وفرقة زعموا أن عليّاً ــ عليه السلام ــ حيٌّ لم يمت، وأنه لا يموت حتى يسوق العربَ بعصاه ــ وهؤلاء هم السبئية، أصحاب عبد الله بن سبأ. وكان عبد الله بن سبأ رجلاً من أهل صنعاء، يهودياً، أسلم على يد عليّ، وسكن المدائن.

---

(١) إلاّ إذا أوّلنا ما أورده من قول عبد الله بن سبأ لعلي: أنت أنت ــ بمعنى أنت الإله (راجع « الملل والنحل » للشهرستاني، جـ ٢، ص ١١، طبع الأدبية بالقاهرة).
(٢) الشهرستاني: « الملل والنحل »، جـ ٢، ص ١١ (بهامش الفصل، الطبعة المذكورة).

ورُوي عن عبد الله بن سبأ أنه قال للذي أتى بنَعْي عليّ إلى المدائن: والله لــو أتيتنــا بدماغه في سبعين صُرّة ما صدّقناك، ولعلمنا أنه لم يمت وأنه لا يموت حتى يســوق العــرب بعصاه! فبلغ قولُه عبد الله بن عباس فقال: لو علمنا هذا لم نقسّم أمواله ولم ننكح نساءه!

ورُوي عن رُشَيْد الهَجَري ــ وكان ممن يذهب مذهب السبئية ــ أنه دخل على علــيّ بعد موته وهو مُسَجّى، فسلّم وقال لأصحابه: إنه ليفهم الآن الكلام، ويرد السلام، ويتنفس نَفَس الحيّ، ويعرق تحت الدثار الوثير؛ وإنه الإمام الذي يملأ الأرض عدلاً وقســطاً، كمــا ملئــت جواراً وظلماً.

وزعموا أن الله عزَّ وجل! ــ رفعه إليه كما رفع المسيح. قالوا: وإنما رفعــه لغضــبه على أهل الأرض إذ خالفوه ولم يطيعوا أمره »[1].

(١) الناشئ الأكبر: « مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات »، حققهما وقدم لها يوســف فان إس، ص ٢٢ ــ ص ٢٣. بيروت سنة ١٩٧١.
كذلك ممن نسب إلى عبد الله بن سبأ القول بتأليه علي، ابن قتيبة في كتاب المعارف، قال: « وكــان أول من كفر من الرافضة وقال علي رب العالمين، فأحرقه علي وأصحابه بالنار » (ص ٦٢٢، القاهرة ســنة ١٩٦٠).

القائلون بألوهية علي وذريته

يغلب على الظن إذن أن السبيئة لم يقولوا بألوهية عليّ بن أبي طالب وإنما قالت بهــذا أصناف عديدة من غلاة الشيعة:

١ ــ أولها ــ فيما نعرف من مصادرنا ــ **الجناحية أو الحربية** وسميت بالاسم الأول لأن أصحابها نقلوا الإمامة من ذرية عليّ إلى ذرية جعفر ذي الجناحيْن، عم الرسول. وسميت بالحربية نسبة إلى عبد الله بن حرب أحد رؤوسائهم، وهو الذي تَزَعَّم أصحاب عبــد الله بــن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب بعد مقتله.

وأقدم مصادرنا هنا وهو الناشئ الأكبر في كتابه في « أصول النحل » يقول عن عبــد الله بن حرب وأصحابه إنه زعم أن عبد الله بن معاوية (بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالــب) حيٌّ لم يمت، وانه في جبل اصبهان، وهو مهديّ هذه الأمة الذي بَشّر به النبــي (ص) وأخبــر أنه يملأ الأرض عدلاً وقسطاً، وأنه لا يموت حتى يجيء[١] ما بين مشرق الشــمس ومغربهــا ويقود الخيل بنواصيها، وتتفق عليه الأمّة،

(١) كذا ينبغي أن تقرأ، لا، يجبي كما أثبت فان إس.

ويدين بدينه أهل الملل. وزعم أن علياً وولده الذين أثبت لهم الإمامة، **آلهةٌ**، وأن روح القدس كانت في النبي (ص) ثم انتقلت إلى عليّ ثم إلى الحَسَن، ثم إلى الحسين، ثم إلى محمد بن عليّ، ثم إلى أبي هاشم، ثم إلى عبد الله بن معاوية؛ وأن روح القدس قديمة لم تزل — على مذهب النصارى؛ واحتج بحديث قد رواه لنا أصحاب الحديث عن عبد الله بن موسى الكوفيّ قال: حدثني خَلَف الأزْدي عن حَرْمَلَة الضبيّ عن جُمَيع بن عُمَير قال: سألت عائشة رضي الله عنها: مَنْ كان أحبّ الناس إلى النبي (ص)؟ فقالت[1]: علي بن أبي طالب؛ وما يمنعه من ذلك وقد رأيتُ روح النبي (ص) — أو نفسه — خرجت فتلقاها عليٌّ عليه السلام فجعلها في فيه؟ — فزعموا أن تلك الروح التي جعلها عليٌّ في فيه هي لاهوتية كانت في النبي (ص) وبها كان يعمل الآيات (المعجزات) ويخبر الناس بالغيوب؛ وزعموا أنها روح القدس...

وهذا الصنف يزعمون أن القيامة تكون بخروج الروح من بدن إلى بدن، ويزعمون أن الأرواح إذا كانت مطيعة نُقِلَتْ إلى أبدان طاهرة وصُور حِسان ولذات دائمة. ثم لا يزالون ينتقلون في مراتب الحسن والطهارات واللذات على قدر نظافتهم حتى يصيروا ملائكةً ويصيروا في أبدان صافية نورية. وإذا كانت الأرواح عاصية نقلت إلى أبدان نجسة وصور مشوّهة وخِلَقٍ مذمومة كالكلاب والقردة والخنازير والحيّات والعقارب.

قالوا: فالجنان والنيران هي الأبدان. وتأولوا قول الله عز وجل: « وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ، لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ »

---

(١) الغريب أن يُروى هذا الحديث المزعوم عن عائشة وهي التي كانت تكره علياً أشد الكراهية. وفيم إذن كانت معارضتها له في الخلافة وموقعه الجمل؟!

(٢٩: ٦٤) ــ قالوا: فالآخرة التي يصير الناس إليها بعد الموت إنما هي انتقال الروح من حيوان إلى حيوان حتى يكون آخر ما يصيرون إليه من الأبدان السود المحترقة، أو الأبدان الصافية النورية. وتأولوا قول الله عز وجل: « يا أيها الإنسان! ما غَرَّك بربّك الكريم؟! الذي خَلَقَك فسوّاك فَعَدَلَك، في أيّ صورة ما شاء ركّبك » (٨٢: ٦ ــ ٨). قالوا: فالله يركّب الإنسان فيما شاء من صور الحيوان على قدر ما اكتسب من الطاعات والمعاصي. وإلى هذا يذهب الخرَّمية وسائر غالية الشيعة »[1].

ومن هذه الرواية لمذهب الجناحية أو الحربية يتبيين:

١ ــ أنهم قالوا بأن عليّاً وأبناءَه الذين أثبتوا لهم الإمامة (الحسن، الحسين، محمد بن عليّ) آلهة؛

٢ ــ وأن روح القدس كانت في النبي ومنه انتقلت عند موته إلى عليّ، ثم إلى الحسن، ثم إلى الحسين، ثم إلى محمد بن عليّ، ثم إلى أبي هاشم، ثم إلى عبد الله بن معاوية؛ وأن روح القدس قديمة، على نحو ما تذهب إليه النصارى في الثالوث؛

٣ ــ ومن هذين الرأيين يبدو تأثر أصحاب هذه الفرقة بالمسيحية تأثراً شديداً؛

٤ ــ وأنهم قالوا بمذهب التناسخ، وذلك بانتقال الأرواح المطيعة إلى أبدان طاهرة وصور حسان، والأرواح الشريرة العاصية إلى أبدان نجسة وصور مذمومة كالكلاب والقردة والخنازير والحيات والعقارب؛

٥ ــ أنهم أسرفوا في التأويل الباطن للقرآن بحيث يتفق مع ما

---

(١) الناشئ الأكبر: « مسائل الإمامة... »، ص ٣٧ ــ ٣٩. بيروت سنة ١٩٧١.

يذهبون إليه. فأنكروا الآخرة وقالوا إنما هي انتقال الروح من حيوان إلى حيوان.

٦ ـ كذلك يضيف الناشئ إليهم قولهم بالأدوار، وذلك أنهم « زعموا أن الله خلق سبعة آدميين واحداً بعد واحد. فمكث **آدم الأول** ونسكه على الأرض خمسين ألف سنة: يحيون ويموتون وَيطّردون وتتناسخ أرواحُهم في صُوَر بعد صور، قالوا: وذلك مقدار ما يتميّز أهلُ الطاعة من أهل المعصية. فإذا مضت خمسون ألف سنة صُيِّر المطيعون من جنس الملائكة، ورفعوا إلى سماء الدنيا؛ وصُيِّر العاقّون خَلْقاً لا يعبأ الله بهم في خِلَق مشوّهة، وأنزلوا إلى تحت الأرض. قالوا: ويصدّق هذا قولُ الله عز وجل: « أَوَلَمْ يَهْدِ لهم كم أهلكنا من قَبْلهم من القرون يمشون في مساكنهم، إنّ في ذلك لآيات، أفلا يسمعون؟! » (٣٢: ٢٦). وزعموا أن النمل والخنافس والجعلان التي تمشي في مساكنهم (هي) الذين أهلكهم الله عزّ وجلّ في الأزمان السالفة، والذين مسخهم الله ومسخ أرواحهم في هذه الأبدان المبيّنة. قالوا: ثم ينشأ **آدم آخر** فيفعل به وبنسله مثل الذي فعل بآدم الأوّل، ويُرفع المطيعون من نسله إلى سماء الدنيا، ويرفع الذين كانوا في سماء الدنيا قبلهم درجةً إلى السماء الثانية، وينزل العاصون من ولده إلى تحت الأرض ويخرج الذين كانوا فيها قبلهم فيسكنون في الأرض الثانية. ـ وهكذا يُفْعَل بكل آدم وولده وذريته حتى تتم الأدوار السبعة ثم ينقطع التعبد. وتأولوا قول الله عز وجل: « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم، ثم رددناه أسفل سافلين، إلاّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجرٌ غير ممنون » (٩٥: ٤ ـ ٦)، وقوله عز وجل: « لتركبُنّ طبقاً عن طبَق » (٨٤: ١٩) ـ قالوا: « فإنما عنى الله بذلك أطباق السماوات والأرضين » (الكتاب نفسه، ص ٣٩).

٧ ــ وأخيراً ينسب المؤلف إليهم أنهم يبطلون الشرائع، ويزعمون أن العبد إذا عرف إمامه زالت عنه الفرائض. وإلى هذا المذهب يذهب أهل الغلوّ من أصحاب الإمامة » (الكتاب نفسه، ص ٣٩ ــ ٤٠).

٨ ــ ويجيء عبد القاهر البغدادي في « الفَرْق بين الفرق »، فيزعم أن عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر هو نفسه « زعم أنه رب، وأن روح الإله كانت في آدم، ثم في شيث، ثم دارت في الأنبياء إلى أن انتهت إلى عليّ، ثم دارت في أولاده الثلاثة، ثم صارت إلى عبد الله بن معاوية. وزعموا أنه قال لهم: إن العلم ينبت في قلبه كما تنبت الكمأة والعشب[1] ».

ويعزو إلى هذه الطائفة أنها كفرت « بالجنة والنار، واستحلوا الخمر والميتة والزنا واللواط وسائر المحرّمات. وأسقطوا وجوب العبادات. وتأولوا العبادات على أنها كنايات عن قوم يجب بغضهم كأبي بكر وعمر وطلحة والزبير وعائشة » (الكتاب نفسه، ص ١٥٠). وهذا تفصيل لما ذكر الناشئ الأكبر من أنهم « يبطلون الشرائع ويزعمون أن العبد إذا عرف إمامه زالت عنه الفرائض ». وإذن فلا تَزَيُّد ها هنا من البغدادي على ما قاله الناشئ الأكبر. وإنما الخلاف الرئيسي هو في أن هذه الآراء ينسبها البغدادي إلى عبد الله بن معاوية نفسه، لا إلى عبد الله بن حرب.

فمن عبد الله بن معاوية هذا؟

يقول عنه ابن قتيبة في « المعارف » إنه « طلب الخلافة، وظهر بأصبهان وبعض فارس. فقتله أبو مسلم. ولا عقب له » (ص ٢٠٧، س ١٨ ــ ١٩، القاهرة سنة ١٩٦٠). وكان يزيد بن عمر بن

(١) عبد القاهر البغدادي: « الفرق بين الفرق »، ص ١٥٠. القاهرة سنة ١٩٤٨.

هبيرة قد بعث عامر بن ضبارة « إلى فارس ليقاتل عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفــر، فَهَزم عَبد الله بن معاوية. » (ص ٤١٨، س ٣ ــ س ٤). ــ ويقول أبو الحسن الأشعري فـــي « مقالات الإسلاميين » (جـ ١، ص ١٥٤، القاهرة سنة ١٩٥٠) إنه « خرج بالكوفة في آخــر أيام بني أمية عبد الله بن معاوية بن جعفر بن أبي طالب، فحاربه عبد الله بن عمــر فهزمـــه. ومضى عبد الله بن معاوية إلى فارس فغلب عليها وعلى أصبهان ثم مات بفارس ».

وقد اختلفت الحربية في أمر موته: فزعمت فرقة منهم أنه قد مات. وزعمـــت فرقـــة منهم أخرى أنه بجبال أصفهان، وأنه لم يمت، ولا يموت حتى يقود بنواصي الخيل إلى رجـــالٍ من بني هاشم. وزعمت فرقة أخرى أنه حيّ بجبال أصفهان لم يمت، ولا يمـــوت حتـــى يلـــي أمور الناس؛ وهو المهديُّ الذي بشر به النبي صلعم »[1].

ويذكر سعد بن عبد الله القمي (« المقالات والفرَق »، ص ٣٩) أن أصحابه غلوا فيـــه وقالوا إن الله نور، وهو في عبد الله بن معاوية، وقالوا عنه إنه عالم بكل شيء.

---

(١) أبو الحسن الأشعري: « مقالات الإسلاميين »، جـ ١، ص ٩٥. القاهرة سنة ١٩٥٠.

الخطابية أو المخمسة

وتلى الحربية في تأليه علي والأئمة فرقة الخطابية، أصحاب محمد بـن أبـي زينـب الأجدع الأسدي، وهو محمد بن مقلاص الأسدي الكوفي، أبو الخطاب، ويكنى أبا زينب البزار (أو البراد)، وأبا إسماعيل، وأبا الطيبات. وقد توفي ــ بحسب الكشي (ص ١٩١) فـي سـنة ١٣٨ هـ.

ويُسمَّي أصحابه باسم الخطابية، ويسمون أيضاً باسم المخمّسة؛ « وإنما سُمُّوا المخمّسة لأنهم زعموا أن الله ــ جلَّ وعزّ ــ هو محمد، وانه ظهر في خمسة أشـباح وخمـس صـور مختلفة: ظهر في صورة محمد، وعلي وفاطمة والحسن والحسين. وزعمـوا أن أربعـة هـذه الخمسة تلبيس لا حقيقة لها، والمعنيّ شخص محمد وصورته لأنه أول شـخص ظهـر، وأول ناطق؛ لم يزل بين خلقه موجوداً بذاته، يتكون في أيّ صورة شاء. يُظْهِر نَفْسَه لخلقه في صور شتى من صُوَر الذكران والأناث، والشيوخ والشباب، الكهول والأطفال؛ يَظْهـر مـرةً والـداً، ومرة ولداً، وما هو بوالد ولا بمولود؛ ويظهر في الزوج

والزوجة. وإنما أظهر نفسه بالإنسانية والبشرانية لكي يكون لخلقه بــه أنــس ولا يستوحشــوا ربهم.

وزعموا أن محمداً كان آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى. لم يظــلّ ظــاهراً فــي العرب والعجم. وكما أنه في العرب ظهر، كذلك هو في العجم ظاهر في صورة غير صورته في العرب: في صورة الأكاسرة والملوك الذين ملكوا الدنيا، وإنّما معناهم محمــد لا غيــر... وأنه كان يظهر نفسه لخلقه في كل الأدوار والدهور. وإنه تراءى لهم بالنوارنية، فدعاهم إلــى الإقرار بوحدانيته. فأنكروه. فتراءى لهم من باب النبوّة والرسالة فأنكروه. فتراءى لهــم مــن باب الإمامة فقبلوه. فظاهر الله عزّ وجلَّ ــ عندهم الإمامة، وباطنه الله الــذي معنــاه محمــد: يدركه مَنْ كان من صفوته بالنورانية، ومن لم يكن من صفوته يدركــه بالبشــرانية اللحمانيــة الدموية. وهو الإمام، وإنما بغير جسم، وبتبديل اسم. فصيّروا كل الأنبياء والرسل والأكاســرة والملوك من لدن آدم إلى ظهور محمد صلى الله عليه: مقامهم مقام محمد. وهو الرب، وكذلك الأئمة من بعده مقامهم مقام محمد صلى الله عليه. وكذلك فاطمة زعموا أنها هي محمد، وهــي الرب. وجعلوا سورة التوحيد لها: « قل هو الله أحد »! إنها واحديــة مهديــة؛ « لــم يلــد »: الحَسَن، و« لم يُولَد »: الحسين؛ « ولم يكن له كفواً أحد ». كذلك نزلهم[١] (!) في خديجــة، أم سلمة[٢]، من بين أزواجه: إنه كان يظهر في صورة الزوج والزوجة، كما ظهــر فــي الوالــد والولد. وإن كل من كان من الأوائل مثل أبي الخطاب وبيان، وصائد، والمغيرة، وحمــزة بــن عمارة، وبزيغ، والسريّ، ومحمد بن بشير: هم

(١) لعل صوابها: نزل لهم (أي محمد).
(٢) كذا، وصوابه: وأم سلمة.

أنبياء أبواب بتغيير الجسم وتبديل الاسم، وإن المعنى واحد وهو **سلْمان**، وهو الباب الرسـول: يظهر مع محمد أبداً في أي صورة ظهر. وظهروا فأموا معه الأبواب، والأيتـام، والنجبـاء، والنقباء، والمصطفين، والمختصّين، والممتحنين، والمؤمنين. فمعنى الباب هو سـلمان، وهـو رسول محمد، متصل به، ومحمّد الربُّ. ومعنى اليتيم: المقداد، سُمّي يتيماً لقربه مـن البـاب وتفرده بالاتصال بهما. وهما يتيمان: يتيم صغير، ويتيم كبير: فالكبير المقداد، والصغير: أبـو ذر. ــ وزعموا أن مَنْ عرف هؤلاء بهذه المعاني فهو مؤمن ممتحن، موضوعٌ عنـه جمِيـعُ الشرائع، والاستعباد[١]؛ محلَّلٌ مباح له من جميع ما حرم الله في كتابه وعلى لسان نبيّـه. وإن هذه المحرمات: رجالٌ ونساء من أهل الجحود والإنكار التي (!) اقرّوا هم به. وإن جميـع مـا أمر الله به من صلاة وزكاة وحج وصوم وعبادة هي الآصار والأغـلال؛ فهـي علـى أهـل الجحود دونهم، عقوبةً لهم. وإن المحرّمات: من الزنا والخمر والربا والسرقة واللـواط وكـل الكبائر، وكذلك الوضوء وغسل الجنابة والتيمّم ــ فكل ذلك اجتناب رجالٍ ونساء وتوليتهم. فإذا حرمت على نفسك توليتهم واجتنابهم فقد اجتنب ما حرّم الله عليك. وأبـاحوا الفـروج كلهـا، وأبطلوا النكاح والطلاق. وعموا أن النكاح: باطنه مواصلة أخيك المؤمن، فإذا وصـلته فقـد نكحته. والصداق: أن تُطْلِع أخاك المؤمن على ما عندك من العلم والمعرفـة. والطـلاق: أن تعتزل أضدادك المِقصرّة، ولا تطلعهم على أمرك. وان المرأة بمنزلة الريحانة الثابتة: تقلعهـا إذا اشتهيت، فإذا شممتها حييت بها أخاك المؤمن.

وجعلوا امتحان الناس بينهم على آيات من كتاب الله تأوّلوها. فمما

(١) لعله يقصد: العبادات.

يمتحن به بعضهم بعضاً، ويمتحنون به المسترشد الطالب لمذاهبهم، قول الله في الـدَّيْن: « يـا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدينٍ إلى أجلٍ مسمى فاكتبوه؛ وليكتب بينكم كاتـب بالعـدل » (٢: ٢٨٢) ـــ (معناه الباطن هو:) فإذا جاء مسترشد فلا تطلعه على أمرك حتى تأنس منه رشـداً. وتأولوا في ذلك قول الله: « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً... » إلى قولـه: « فإن آنستم منهم رشداً » (٤: ٤ ـــ ٥) (أي:) فانبذ إليه الشيء. فهو الكاتـب بالعـدل. فـإذا عرفت منه صحّة الطلب، وآنست منه الرَّشَد، فخذ رهانه، كما قال الله: « فرهـانٌ مقبوضـة. فإن آمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي ائتُمن أمانته، وليتقّ الله ربّه، ولا يبخس منـه شـيئاً » (٢: ٢٨٣). والرهان: أن يشرب الخمر على الاستحلال لها. فإذا شرب فاعْرِض عليه معرفة باطن الصلاة. فإذا عرف باطن الصلاة ـــ وهو معرفة الولي ـــ وأقرّ به، فاعرِض عليه المواسـاة. فإن هو جعلك شريكه في جميع ما يملكه، وانه ليس شيء من ملكه أولى عنك فـأخرج إليـه الوعاء، وليخرج إليك وعاءه، فليطأ ما عندك، ولتطأ ما عنده. فإن لم يكن له أهل أو بنت أخت أو قرابة ذات رحم ـــ فذلك هو الرهان المقبوضة ـــ فاتقّ الله ربك حينئذ ولا تبخسه دينـا ولا دنيا، فهو أخوك وشريكك.

وقال هؤلاء بالتناسخ، على خلاف غيرهم من الغلاة. وذلك أنهم زعموا أن أرواح مَنْ جَحَد أمرهم تجري في كل الأشياء[١]: في الإنسانية وغير الانسانية. وإنما يجري في كـل ذي روح، وفي جميع المأكولات والمشروبات والملبوسات والمنكوحات، وفي كل رطب ويـابس، حتى لا يبقى في السموات والأرضين دواب ولا ساكن ولا

(١) أصلحنا ما في المطبوع هنا.

متحرك إلاّ جرت فيه الأرواح، حتى النجوم والكواكب. فإذا جرى في ذلك كله صار جماداً: صخرةً أو مَدَرةً أو حديداً. وتأوّلوا في ذلك قول الله: « قلْ كونوا حجارة أو حديداً أو خلقاً مما يكبر في صدوركم؛ فسيقولون: مَنْ يُعيدنا؟ قل: (١٧: ٥٠) الله الذي خلقكم[١]، فذلك عندهم جهنم، يعذب بذلك أبد الآبدين.

وزعموا أن المؤمن العارف منهم لا تنتقل روحه في شيء من الأشياء، وأن روح المؤمن منهم أُلبس سبعة أبدان، بمنزلة سبعة أقمصة تكون للإنسان. فمتى تعرّى من قميص فيقمّص آخر. وزعموا أن الإيمان سبع درجات: فالدرجة السابعة: الارتقاء إلى معرفة الغاية، فيُكْشَف الغطاء حتى تراه بالنورانية. وإن المؤمن يلبس في كل دور قميصاً، وهو قالب غير القالب الأول. والدور عشرة آلاف سنة. وهي سبعة أدوار. والسبعة إذا دار هو كور. والكور سبعون ألف سنة. ففي سبعين ألف سنة يصير عارفاً، فيكشف له الغطاء، ويرفع عنه التلبيس، فيدرك الله الذي هو محمد بذاته، بالنورانية لا بالبشرية اللحمانية »[٢].

هذه آراء الخطابية كما عرضها سعد بن عبد الله القمي. أما أبو الحسن الأشعري فعرضها بشكل آخر:

فقد قسمها إلى خمس فرق هي: ــ الخطابية الأصلية، نسبة إلى أبي الخطاب مؤسسها؛

ب ــ المعمرية، نسبة إلى رجل يقال له معمر؛

جـ ــ البزيغية، نسبة إلى بزيغ بن موسى؛

---

(١) في الآية (الإسراء: ٥١): « قل الذي فطركم أول مرة ».
(٢) سعد بن عبد الله القمي: « المقالات والفرق »، ص ٥٦ ــ ٥٩. طهران، سنة ١٩٦٣.

جـ ـــ العميرية، نسبة إلى عمير بن بيان العجلي؛

هـ ـــ المفضلية، نسبة إلى صيرفي يقال له المفضل.

وتشترك كلها في القول بأن « الأئمة أنبياء مُحَدَّثون، ورسل الله وحُجَجه على خلقه، لا يزال منهم رسولان: واحد ناطق، والآخر صامت: كالناطق محمد صلعم، والصامت علي بن أبي طالب. فهم في الأرض اليوم طاعتهم مفترضة على جميع الخلق، يعلمون ما كان وما هو وكائن. وزعموا أن أبا الخطاب نبيٌّ، وأن أولئك الرسل فَرَضوا عليهم طاعة أبي الخطاب. وقالوا: الأئمة آلهة؛ وقالوا في نفسهم مثل ذلك. وقالوا وَلَدُ الحسين أبناءُ الله وأحبّاؤه، ثم قالوا ذلك في نفسهم. وتأولوا قول الله تعالى: « فإذا سَوَيْتُه ونفختُ فيه من روحي فَقَعُوا له ساجدين » (٣٨: ٧٢) قالوا: فهو آدم ونحن ولده. وعبدوا أبا الخطاب. وزعموا أنه إله. وزعموا أن جعفر بن محمد إلههم أيضاً، إلاّ أن أبا الخطاب أعظم منه، وأعظم من عليّ. وخرج أبو الخطاب على أبي جعفر (المنصور)، فقتلَه عيسى بن موسى في سَبْخة الكوفة. وهم يتدينون بشهادة الزور لموافقيهم »[١].

وقالت المعمرية إن « الدنيا لا تفنى، وأن الجنة ما يصيب الناشئ من الخير والنعمة والعافية، وأن النار ما يصيب الناشئ من خلاف ذلك. وقالوا بالتناسخ، وأنهم لا يموتون، ولكن يُرْفَعون بأبدانهم إلى الملكوت، وتوضع للناس أجسادٌ شبه أجسادهم. واستحلوا الخمر والزنا، واستحلوا سائر المحرمات، ودانوا بترك الصلاة » (الكتاب

(١) أبو الحسن الأشعري: « مقالات الإسلاميين، جـ ١، ص ٧٥ ـــ ٧٧. القاهرة، سنة ٩٥٠.

نفسه، جـ ١، ص ٧٧). ـــ ومن هذا يظهر اشتراكهم مع الحربية في كثير من الآراء.

أما البزيغية فيزعمون أن « جعفر بن محمد هو الله، وأنه ليس بالذي يَرَوْن، وأنه تشبّه للناس بهذه الصورة. وزعموا أن كل ما يحدث في قلوبهم وَحيٌ، وأن كل مؤمن يُوحى إليه، وتأوّلوا في ذلك قول الله تعالى: « وما كان لنفسٍ أن تموت إلاّ بإذن الله » (٣: ١٤٥) أي بوحي من الله، وقوله: « وأوحى ربك إلى النحل » (١٦: ٦٨) و: « إذ أوحيتُ إلى الحواريين » (٥: ١١١) وزعموا أن منهم مَنْ هو خَيرٌ من جبريل وميكائيل ومحمد. وزعموا أنه لا يموت منهم أحد، وأن أحدهم إذا بلغت عبادته رُفع إلى الملكوت. وادعوا معاينة أمواتهم، وزعموا أنهم يرونهم بكرة وعشية » (الكتاب نفسه جـ١، ص ٧٨).

أما العميرية فيكذبون الفرقة السابقة في قولها إنهم لا يموتون. وخالفت المفضلية الفرقَ الأربع الأخرى في البراءة من أبي الخطاب، لأن جعفراً أظهر البراءة منه. وكانت تقول بربوبية جعفر دون نبوته (راجع الشهرستاني: « الملل والنحل »، جـ ٢، ص ١٧ بهامش الفيصَل).

وعن هذا التقسيم الوارد في « مقالات الإسلاميين » نقل الشهرستاني في « الملل والنحل » (جـ ٢، ص ١٥ ـــ ص ١٧، المطبعة الأدبية) دون أن يضيف شيئاً جديداً.

كذلك ينقل عبد القاهر البغدادي ما ورد في « مقالات الإسلاميين » كما هو بتمامه، ولا يضيف إلاّ بعض الأخبار التاريخية القليلة، التي يأخذها عنه الشهرستاني، من كون أبي الخطاب كان يقول إن جعفراً الصادق إله، فلمّا بلغ ذلك جعفراً الصادق لعنه وطرده، وأنه « نصب خيمة في كناسة الكوفة ودعا فيها أتباعه إلى عبادة جعفر

(الصادق). ثم خرج أبو الخطاب على والي الكوفة في أيام المنصور فبعث إليه المنصور بعيسى بن موسى في جيش كثيف، فأسَروه، فصُلب في كناسة الكوفة »[١].

ومن هذه الأخبار يتبين لنا أن الخطابية، وتسمى أيضاً المحمرة، تقوم مبادؤها على ما يلي:

١ ـ الله هو محمد، بمعنى أن محمد هو صورة الله أو أن الله ظهر في صورة محمد. ومحمد هو أول صورة لله تجلى فيها، وأول ناطق نطق. ويظهر محمد بدوره في أي صورة شاء. وقد أظهر الله نفسه في صورة بشرية، صورة محمد، لكي يأنس خلقه به ولا يستوحش الناس من ربهم.

وهذه هي بعينها عقيدة التجسُّد incarnation ، أي تجسد الله في إنسان.

وعقيدة تجسد الله في إنسان قديمة قدم الإنسانية: نجدها في الديانات البدائية، وفي مذاهب الهند، كما نجدها في مذاهب مصر القديمة.

والتجسد إما موقت وإما دائم. فالتجسد الموقت أن يحل الإله في شخصٍ فترة من الزمن أو بين الحين والحين. فالكهنة في منجايا، إحدى جزر جنوب المحيط الهادي، تحلّ فيهم الآلهة من حين إلى حين. وحالة التجسد الموقت قد تتولد بعد تناول شراب معين، مثل الدم العبيط من ضحية. ففي معبد أبولو ديراديوتس Apollo Diradiotes في أرجوس كان يضحَّى بِحَمَلٍ مَرة كل شهر في الليل، وتأتي امرأة التزمت الطهارة فتشرب من دمه، وبهذا يلهمها إلهها، وتصير قادرة على التنبؤ. وكاهنة الأرض في ايجيرا Aegira بأخايا Achaia كانت

(٢) عبد القاهر البغدادي: « الفرق بين الفرق »، ص ٢٤٧، القاهرة، بدون تاريخ.

تشرب الدم الطازج المنزوف من ثور قبل أن ينزل إلى كهف التنبؤ.

والمصريون القدماء لم يقصروا العبادة على القطط والكلاب، بل امتدوا بها إلى البشر. ومن بين الناس الذين عبدوا كان ثم رجل في قرية أنابيس، كانت تقدم إليه القرابين المحروقة على مذابح؛ وكان بعد ذلك يتناول طعامه كأي إنسان، كما يقول فورفوريوس الصوري[1].

وبين المذاهب الهندوسية فرقة لها أتباع كثيرون في بمباي في وسط الهند، وهي تعتقد أن رؤساءها الروحيين أو المهاراجا هم تجسدات للإله كرشنا. ولهذا يتعبد الناس في المعابد المهاراجات. ومن أنواع هذا التعبد تحريك صورة أو تمثال المهاراجا يميناً وشمالاً، بدلاً من تحريك تمثال كرشنا.

والتجسيد في المسيحية لم يقتصر على يسوع الناصري مؤسس الديانة المسيحية، بل زعم بعض المسيحيين أن روح الله حلت فيهم. « فمنذ أقدم العصور حتى اليوم كثير من فرق النصارى آمنت بأن المسيح، بل الله نفسه، تجسّد في كل مسيحيّ ممتلئ بالعقيدة، وقد استخلصوا من هذا القول نتيجته المنطقية وذلك بأن عبد كل واحد منهم الآخر. إذ يذكر ترتوليان أن هذا حدث عند أخوانه المسيحيين في قرطاجة في القرن الثاني (بعد الميلاد)؛ وأتباع القديس كولمبا عبدوه على أنه تجسّد ليسوع المسيح؛ وفي القرن الثامن الميلادي تحدث اليفندس Elipandus الكليكي عن المسيح على أنه « إلهُ بين آلهة »، ويعني بذلك أن كل المؤمنين بالمسيحية آلهة مثل يسوع المسيح. وانتشر بين الالبيجانيين Abligeneses عبادة بعضهم لبعض؛ وهذا مسجل مئات

---

(1) Porphyre: **De abstimentia**, IV, 9; Eusebius, **Preparativ Evangelii**, III, 12.
راجع في هذا. فيدمن: « ديانة المصريين القدماء، ص ٩٣؛ « تأليه البشر في مصر القديمة »، مقال في:
Am Urquell, N. F. I (1897), pp. 290 sqq.

المرات في سجلات محاكم التفتيش في تولوز (جنوبي فرنسا) في الثلث الأول من القرن الرابع عشر. ولا يزال هذا المعتقد سارياً لدى البوليسيين Policians في أرمينية وعند البوجوميليين Bogomiles حوالي موسكو. ذلك أن البوليسيين يحاولون أن يبرروا معتقدهم هذا، إنْ لم يكن ممارستهم هذه، بالاستناد إلى قول القديس بولس: « لست أنا الذي أتكلم، بل المسيح المقيم في نفسي ». ومن هنا سُمَّي أتباع هذه الفرقة الروسية باسم « المسيحين » (جمع: مسيح)... وهم يسمون أنفسهم: آلهة، ويعبد كل منهم الآخر كأنه إله حقيقي أو يسوع حيّ أو مريم العذراء[١] ».

إذن قالت ديانات عديدة سابقة على المسيحية بتجسُّد الله في الإنسان. فليست عقيدة التجسد عند الخطابية مأخوذة بالضرورة عن المسيحية: فربما كانت من مصادر هندية، وربما كانت من معتقدات بدائية قديمة منتشرة كما رأينا في مناطق عديدة من الأرض. ولهذا لا نستطيع القول بتأثير المسيحية في الخطابية ــ وما شابهها من مذاهب مؤلّهة لبعض البشر أو قائلة بتجسد الله في أحد البشر ــ إلاّ إذا كان لدينا دليل كتابي على حدوث هذا التأكيد. وليس لدينا من المعلومات عن أبي الخطاب ما يسمح بتبيين ما تأثر به من أفكار أو ديانات. ولا نعرف من أين قدم الكوفة وأحدث رأيه هذا ودعا إليه هناك.

على أن ابن حزم قد خص فرقة معينة من الشيعة بأنها تقول بألوهية محمد (صلعم) سماها « المحمدية »، قال: « وقالت طائفة من الشيعة ــ يُعرفون بـ « المحمدية » إن محمداً عليه السلام هو الله ــ تعالى

---

(١) سير جيمس جورج فريزر « الغصن الذهبي »، جـ ١ المجلد ١، ص ٤٠٧ ــ ٤٠٨. نيويورك، سنة ١٩٦٦.

Sir James G. Frazer: **The Golden Bough**, Part I, Vol. I.

الله عن كفرهم. ومِنْ هؤلاء كان البهنكي، والفياض بن علي، وله في هذا المعنى كتاب سمّاه « القسطاس »، وأبوه[١] الكاتب المشهور الذي كتب لإسحق بن كنداج أيام ولايته، ثم لأمير المؤمنين: المعتضد. وفيه يقول البحتري القصيدة المشهورة التي أولها:

شَطَّ مِنْ ساكِنِ « الغُرَيْر » مَزَارُهْ
وَطَوَتْهُ البلادُ، فاللهُ جارُهْ!

والفياض هذا ــ لعنه الله ــ قتله القاسم بن عبد الله بن سليمان بن وهب، لكونه من جملة من سعى به أيام المعتضد. والقصة مشهورة »[٢].

وكون علي بن محمد بن الحسين بن الفياض، والد الفياض بن علي هذا، من أهل دير قنى ودير العاقول، وهما من مراكز النصرانية المشهورة في العراق، قد يرجّح أن أصحاب هذه الطائفة ــ المحمدية ــ قد تأثروا بالمسيحية في تأليههم لمحمد (صلعم)، لا بديانة أخرى. وعلى هذا يكون تكوين هذه الفرقة في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي).

كما يذكر ابن حزم (نفس الكتاب، جـ ٤، ص ١٨٧ وما يليها) أسماء بعض الذين ألِّهوا أو ادعيت ألوهيتهم، فيذكر:

---

(١) هو علي بن محمد بن الحسين بن الفياض، كاتب إسحق بن كنداج، وهو فارسي الأصل، أصله من أهل دير قنى ودير العاقول. وإسحق بن كنداج أصله من بلاد الخزر، وهو من كبار القواد، أرسله الخليفة المعتمد لمحاربة الزنج سنة ٢٥٩.

(٢) ابن حزم: « الفصل »، جـ ٤ من ١٨٦ ــ ١٨٧، القاهرة، المطبعة الأدبية. وقد أصلحنا المطبوع.

أ ــ فرقة قالت بإلهية **آدم** والنبيّين بعده نبياً نبياً إلى محمد (عليه السلام)، ثم بإلهية علي، ثم بإلهية الحسن، ثم بإلهية الحسين، ثم بإلهية كل من: محمد بن علي بن الحسين، ثم جعفر بن محمد الصادق، ووقفوا هنا. وهؤلاء هم أتباع أبي الخطاب محمد بن أبي زينب، مولى بني أسد بالكوفة. وقد ألّهوا بعد ذلك أبا الخطاب نفسه، وقالوا إنه أكبر من جعفر الصادق.

ب ــ وقالت طائفة بإلهية **معمر** ــ بائع الحنطة بالكوفة، وعبده. وكانا من أصحاب أبي الخطاب.

جـ ــ وقالت طائفة بإلهية الحسين بن منصور الحلاج، الصوفي الشهير.

د ــ وقالت طائفة بإلهية محمد بن علي ابن **الشلمغاني،** الكاتب المقتول ببغداد أيام الراضي.

هـ ــ وقالت طائفة بإلهية **أبي مسلم السراج.**

و ــ وقالت طائفة بإلهية **المُقَنّع** الأعور، القصار، القائم بثأر أبي مسلم، واسم هذا القصار: هاشم، وقُتل أيام أبي جعفر المنصور.

ز ــ وقالت الراوندية بإلهية **أبي جعفر المنصور.**

ح ــ وقالت طائفة بإلهية **عبد الله بن حرب الكندي.**

ط ــ وقالت السبئية بإلهية **عليّ.**

ي ــ وقالت النصيرية بإلهية **عليّ** « وقد غلبوا في وقتنا هذا على جند الأردن بالشام، وعلى مدينة طبرية خاصة ».

فهذه عشر فرق ألّهت أشخاصاً إنسانيين. ونستطيع من المصادر الأخرى أن نضـيف إليها:

أ ــ العليائية، أصحاب بشار الشعيري؛ وهم الذين قالوا « إن **علياً** هو الرب الخـالق، ظهر بالعلوية الهاشمية، وأظهر وليّه وعبده ورسوله بالمحمدية... وأنكـروا شـخص محمـد، وزعموا أن محمداً عبدٌ لعليّ، وعليٌ الرب »[1].

ب ــ فرقة من الغلاة زعموا أن **سلمان** هو الرب، « وأن محمداً داعٌ إليه، وأن سلمان لم يزل يظهر لأهل كل دين » (الكتاب نفسه، ص ٦١)[2].

٢ ــ تبرر الخطابية وسائر من سار على دربها فكرة التجسد بأن الأصل فيه أن يأنس الناس بالله ولا يستوحشوا منه. وهذا الموقف حكاه محمد بن عيسى بن عبيد بن يقطـين عـن يونس بن عبد الرحمن فقال: « إن الغلاة يرجعون ــ على اختلافهم ــ إلى مقالتيْن هما أصلهم في التوحيد:

فإحـدى المقالتيْن « أنهم يقولون إن الله يتراءى لمن شاء فيما شاء كيف شاء في عدله، إذ يرى مِنْ ما يرى من نفسه خلقه. فلم يَجُزْ أن يتراءى لهم إلاّ في مثل مـا يعرفونـه لكـي يكونوا آنسين به، ولما يدعوهم إليه أَسْرَعَ ولقوله أَقْبَلَ؛ فيريهم في مرأى العين نفسـه إنسـاناً، وليس هو بإنسانٍ من جهة اقتداره على ما أراهم نفسه به.

(١) سعد بن عبد الله القمي: « المقالات والفرق »، ص ٥٩.

(٢) وقد ورد مثله في كتـاب « الزينة » لأبي حاتم الرازي (المتوفى حوالي سنة ٣٢٢ = ٩٣٤ م) إذ يقول: « ومن الغلاة: السلمانية: وهم الذين قالوا بنبوة سلمان الفارسي؛ وقوم قالوا بإلهيته » (راجع النص فـي كتابنا: « شخصيات قلقة في الإسلام »، ص ٤٧، ط ٢، القاهرة ١٩٦٤).

والمقالة **الثانية** أنهم قالوا: إنه في ذاته وكهنه روح القدس، ساكنٌ في مسكون فيه، والمسكون حجابه، ولا يوجد أبداً إلاّ بصفته وصفة غيره. غير أنه في وقت احتجابه على خلقه لم يجد بُداً من أن يتغير عن ذاته وهيئته بآلة معروفة جسدانية. والدليل على ذلك أنه لا نطق معروف معقول إلاّ بجسد معروف. فمن أدرك الله بغير الله فقد أدركه. واعتلّوا في ذلك بأن قالوا: هو ظاهر من باطن، وصف نفسه أنه الظاهر الباطن. فروح القدس باطنه، والظاهر الجسم المضاف إليه المستعمل، الذي هو نعت له في وقت حاجة الخلق إليه، لأنه سبب ولا يدرك لطيفه إلاّ بسبب معروف. ومن السبب يكون التسبّب. فسبب الولد من التسبّب، أي من الروح. فروح القدس ساكنٌ باطن، والظاهر الجسمُ المضافُ إليه: فالذي يلهو ويأكل ويشرب وينام ويسقم ويألم هو الجسم؛ ــ وروح القدس لا يلهو ولا يألم ولا يولد[1] ».

وسيكون من الشائق أن نقارن بين هذه الحجج وبين ما أورده القديس أنسلم من حجج في نفس الموضوع في كتابه: « لماذا صار الله إنساناً؟ » **Cur Deus Homo**، وقد كتبه أنسلم في أخريات القرن العاشر وأوائل الثاني عشر بعد الميلاد (ولد أنسلم سنة ١٠٣٣ وتوفي سنة ١١٠٩).

٣ ــ والخطابية يقولون بالتناسخ على نحو يختلف عما تقول به سائر الفرق القائلة به. فهم يجعلون التناسخ في الأشياء: الإنسانية وغير الإنسانية مقصوراً على المنكرين لمذهبهم. أما العارفون المؤمنون بمذهب

---

(١) سعد بن عبد الله القمي: « المقالات والفرق »، ص ٦٢. طهران، سنة ١٩٦٣. وقد صححنا المطبوع وقد ورد فيه أغلاط كثيرة.

(٢) في نشرة ميني **Patrologia Latina**, et CLVIII & CLIX

الخطابية فلا تنتقل أرواحهم في شيء من الأشياء. بل تَلْبَس روح المؤمن منهم سبعة أبدان، هي بمثابة سبعة أقمصة يلبسها الإنسان، متى خلع الواحد لبس الآخر. والمؤمن يلبس في كل دور من الأدوار السبعة قميصاً، وهو قالب غير القالب الأول. والدور يتألف من عشرة آلاف سنة. وكل سبعة أدوار تؤلف كَوْراً، فالكور سبعون ألف سنة. حتى إذا ما أمضى المؤمن سبعين ألف سنة صار عارفاً وانكشف عنه الغطاء، ورُفِعَ عنْه التلبيس، وصار يدرك الله ــ الذي هو محمد بذاته ــ يدركه بالنورانية لا بالجسدية. ــ أما المنكر لمذهبهم فتتناسخ روحه في الأشياء والأحياء حتى يصير جماداً: صخرة أو حديداً أو أيّ شيء آخر.

وعقيدة التناسخ هي الأخرى ــ مثل عقيدة التجسيد ــ قديمة جداً: نجدها في الهند وفي اليونان:

ففي الهند نجدها في أقدم كتب الهنود القانونية، « قوانين مانو »: ففي هذه القوانين وصف دقيق مفصل للعقوبات التي يعانيها مرتكبو الذنوب في الولادات المقبلة. فمثلاً من يعنّفّ أستاذه ــ حتى لو كان التعنيف عن حق ــ فإنه سيولد في الولادة المقبلة حماراً؛ وإذا افترى شيئاً على أستاذه، ولد كلباً؛ وإذا عاش على حساب أستاذه ولد دودة[١]. والزوجة الخائنة لزوجها تولد في ولادتها المقبلة بنت آوى (الكتاب نفسه، ٥: ١٦٤). والناس الذين يغتبطون بإهانة الغير سيولدون حيوانات مفترسة، ومن يأكلون الطعام المحرّم سيولدون دوداً. واللص يولد من جديد بحسب ما سرق: فمن يسرق أحجارً كريمة يولد صائغاً؛ ومن يسرق حبوباً يولد فأراً؛ ومن يسرق عسلاً يولد حشرة نتنة الرائحة؛ ومن يسرق تيلاً يولد ضفدعة الخ. وبوذا

(١) « قوانين مانو » ٢: ٢٠١.

نفسه وهو من أكثر أصحاب المذاهب الدينية الهندية توسعاً في مبدأ التناسخ، ينسب إليه أنه احتمل كثيراً من الولادات الحيوانية قبل وصوله إلى مكانته العالية: فكان مرة كلباً، وكان خنزيراً مرتيْن، وضفدعة مرّتيْن، وثعباناً أربع مرات، وأسداً عشر مرات، وغزالاً إحدى عشرة مرة وقرداً ثماني عشرة مرة؛ بل كان لصاً،[1] الخ. ـــ ولا نجد إشارة صريحة لعقيدة التناسخ الهندية قبل عصر الاوپانيشادات، وإنما نمت واتخذت تمامها في عصر بوذا (القرن السادس قبل الميلاد). وكان مغزاها أخلاقياً في الأصل وهو فكرة الجزاء وفقاً للأعمال الخيرة أو الشريرة التي ارتكبها الإنسان. ونظرية الولادة الجديدة تأصلت في البوذية، وإنْ كانت لها سوابقها في المذاهب الأخرى. ومفادها أن حياتنا هنا الآن سبقتها حيوات لا نهاية لها، وستتلوها حيوات لا نهاية لها، اللهم إلاّ فيما يختص بقلة ضئيلة ممن تحررت نفوسهم. وحياتنا الحالية لا تقع إلاّ وفقاً لحياة سابقة هي التي تحددها[2].

وفي يونان آمن فيثاغورس وأنباذوقليس بفكرة التناسخ. إذ يروى أن فيثاغورس كان يقول عن نفسه إنه كان يوفوربوس الطروادي في إحدى حيواته السابقة، وقدّم دليلاً على هذا أنه استطاع أن يتعرّف درع يوفوربوس Euphorbus بين الغنائم الطروادية في موقينا[3] Mycena. وقال إن الأرواح الإنسانية تتناسخ في الحيوانات والنباتات[4] ولهذا حرم قتل الحيوان[5] وزعم انباذوقليس عن نفسه أنه في حيواته

---

(1) Sir Mouier-Williams: **Buddhism**, 2nd ed. p. III sq. London, 1890.

(٢) راجع Surendranath Dasgupta: **A History of Indian Philosophy**, vol. I, p. 87. Cambridge, 1957.

(٣) ديودورس الصقلي ١٠: ٦: ١ ـــ ٣؛ ايامبليخوس: « حياة فيثاغورس » ١٤: ٦٣.

(٤) ذيوجانس اللائرسي: « حياة الفلاسفة » ٨: ١: ٤؛ ٣٦.

(٥) ايامبليخوس: « حياة فيثاغورس » ٢٤ ـــ ١٠٧ ـــ ١٠٩؛ سكستوس امبريكوس ٩: ١٢٧ ـــ ١٣٠؛ اولوس جيليوس ع: ١١.

السابقة كان بنتاً، وشجيرة، وطائراً وسمكة. ولهذا اعتبر قتل الحيوان وأكل لحومهـا جريمـة، لأنه ربما ذبح أو أكل أحد أقاربه: أباه، أو أمه أو ابنته أو ابنه. وكانت الدوافع لدى كـل مـن فيثاغورس وانباذوقليس إلى القول بتناسخ الأرواح دوافع أخلاقية: لحمل الناس علـى السـلوك المستقيم والحياة البريئة الطاهرة الزاهرة، لأن هذا الذي يضمن للإنسان، أن يعيش في العـالم الآخر عيشة النعيم. وهذا أظهر لدى أنباذوقليس، على الأقل بحسب ما بقي لنا مـن شـذرات منسوبة إليه. ذلك أنه كان يرى أن الأرض كهف لا سعادة فيه، يهيم فيه النـاس علـى غيـر هدى، في ظلام لا يعمهون، فريسة للقتل والانتقام، وضحية للأسـقام والاضـمحلال. وينظـر باحتقار إلى حياة الناس، لأنه وجدَها حافلة بالصراع والأحزان وكأنها جعلـت لعقـابهم عـن ذنوب اقترفوها[١].

لكن يغلب على الظن أن القائلين بالتناسخ من أصحاب المذاهب في الإسلام إنما تأثروا في هذا بالديانات الهندية، لا بمذهب فيثاغورس أو ابنادقليس، لغزارة المادة عند الهنود وضآلة ما وصل العرب من كلام فيثاغورس وأنبادقليس في التناسخ[٢]. فضلاً عن أن وجود جاليـات هندية في البصرة ثم في الكوفة وهما المركزان الرئيسيان لحركـات القـائلين بالتناسـخ فـي الإسلام، من شأنه أن يؤيد افتراض أن تكون عقيدة التناسخ قد وصلت هـؤلاء عـن طريـق الهنود.

---

(١) راجع ديلز: « شذرات السـابقين على سـقراط »، جـ ١، ص ٢٠٧ وما يتلوهـا؛ كليمانس السـكندري: « أمشاج » ٨: ٣: ١٤؛ ٦: ٢٣: ١٥٢؛ ٥: ١٤: ١٢٣، ص ٥١٦ وما يتلوها، ٦٣٢، ٧٢٢ نشره بوتر.

(٢) لا تجد عند الشهرستاني في كلامه عن مذهبيْ انباذقليس وفيثـاغورس (جـ ٢، ص ١٦٦ ــ ١٨٤) أيـة إشارة إلى كونهما كانا يقولان بالتناسخ.

على أن الشهرستاني يتحدث عن فرقة نعتها باسم « التناسخية » وجعلها من مـذاهب الثنوية الإيرانية وعرض رأيها في التناسخ فقال: « والتناسخية منهم قالوا بتناسخ الأرواح في الأحياء والانتقال من شخص إلى شخص. وما يلقى من الراحة والتعب والدعة والنّصَب فمرتّب على ما أسلفه قبلُ وهو في بدن آخر جزاءً على ذلك. والإنسان أبداً في أحد أمريْن: إمّا في فعل، وإمّا في جزاء. وما هو فإمّا مكافأة على عملٍ قدّمه، وإما عمل ينتظر المكافأة عليه » (« الملل والنحل » جـ ٢، ص ٩١، بهامش « الفصل » لابن حزم، المطبعة الأدبية، القاهرة). ولا ندري لماذا جعل الشهرستاني هذا المذهب من مذاهب الثنوية، إذ هو بالأحرى مذهب هندي (برهمي أو بوذي). فهل هذا خلط منه، أو وجد هذا المذهب فعلاً لدى بعض الثنوية الايرانيين؟ لقد عزا بعض مؤرخي الفرق إلى المانوية القول بالتناسخ(١).

وإذا قارنّا الآن بين الجناحية والخطابية وجدنا تشابهاً تامّاً في العقائد الرئيسية وهي:

١ ـــ تأليه محمد وعلي وبعض ذريته وبعض الأئمة.

٢ ـــ القول بتناسخ الأرواح.

٣ ـــ الاسراف في التأويل الباطن للقرآن.

وستكون هذه العقائد قاسماً مشتركاً بين غلاة الشيعة، ولا اختلاف إلاَّ في بعض التفاصيل المتعلقة بالأئمة الذين يؤلّهونهم، وفي مكانة محمد (صلعم) وعلي:

أ ـــ فالعلبائية، أصحاب العلبا بن ذراع السدوسي، كانوا يفضلون

---

(١) عبد القاهر البغدادي: « الفرق بين الفرق »، ص ٢٧١، نشرة محيي الدين عبد الحميد.

علياً على النبي (صلعم) ويقولون إن عليّاً هو الذي بعث محمداً، ولكن محمداً بدلاً من الدعوة إلى عليّ دعا إلى نفسه.

ب ــ والميمية يقولون بإلهية محمد (صلعم) وعليّ معاً، ولكنهم يقدمون محمداً في الإلهية.

جـ ــ وفرقة قالت بإلهية أصحاب الكساء الخمسة: محمد، وعلي، وفاطمة، والحسن والحسين ــ وجعلت مراتبهم سواء « والروح حالة فيهم بالسوية، لا فضل لواحدٍ على الآخر[1] ».

د ــ والغُرابية « زعموا أن الله عزّ وجلَّ أرسل جبريل ــ عليه السلام ــ إلى عليّ، فغلط في طريقه فذهب إلى محمد لأنه كان يُشْبهه، وقالوا: كان أشْبَهَ به من الغُراب بالغرابِ والذباب بالذباب؛ وزعموا أن علياً كان الرسول وأولاده بعده هم الرسل. وهذه الفرقة تقول لأتباعها: العنوا صاحب الريش، يعنون جبريل عليه السلام[2] ».

أما في عقيدة التناسخ فرأى الخطابية أقرب على رأي المانوية بحسب ما يرويه عبد القاهر البغدادي الذي يرى أن المانوية ذهبت أيضاً إلى التناسخ: « وذلك أن ماني قال في بعض كتبه: إن الأرواح التي تفارق الأجسام نوعان: أرواح الصديقين، وأرواح أهل الضلالة. فأرواح الصدّيقين إذا فارقت أجسادها سَرَتْ في عمود الصبح إلى النور الذي فوق الفلك، فبقيت في ذلك العالم على السرور الدائم؛ وأرواح أهل الضلال إذا فارقت الأجساد وأرادت اللحوق بالنور الأعلى رُدَّت منعكسةً إلى أسفل، فتتناسخ في أجسام الحيوانات إلى أن

(١) الشهرستاني: « الملل والنحل »، جـ ٢، ص ١٣ بهامش « الفصل ». القاهرة سنة ١٣٢١ هـ.
(٢) عبد القادر البغدادي: « الفرق بين الفرق »، ص ٢٥٠، القاهرة بدون تاريخ.

تصفو من شوائب الظلمة، ثم تلتحق بالنور العالي[1] ». فهذا التقسيم أقــرب إلـــى مـــا يقولـــه الخطابية في التناسخ إذ يقصرونه على غير المؤمنين بمذهبهم، وهم « أهل الضـــلال » فـــي مذهب المانوية. وهذا يجعلنا نرجّح أن الخطابية في عقيدة التناسخ تأثروا بالمانوية، وهي كانت واسعة الانتشار في المنطقة التي قامت فيها حركة الخطابية (جنوب العراق)؛ أما سائر فــرق الشيعة القائلة بالتناسخ فإن تناسخهم أقرب إلى التناسخ الــذي قالــت بـــه الــديانات الهنديـــة، وخصوصاً البوذية.

وهنا نجد عبد القاهر البغدادي يذكر لنا أن القائلين بالتناسخ من الهنود هــم الســـمنية. وأصحاب التناسخ من السمنية قالوا بقدم العالم، « وقال فريق منهم بتناسخ الأرواح في الصور المختلفة، وأجازوا أن ينقل روح الإنسان إلى كلب، وروح الكلب إلى إنسان » (« الفرق بـــين الفرق »، ص ٢٧٠). والسمنية من الفرق الصعبة التحديد في كتـــب الفـــرق، ويشـــار إليهـــا خصوصاً فيما يتعلق بنظرة المعرفة، إذ ينسب إليهم أنهم حِسّيون، لا يعترفون بغيـــر المعرفـــة الحسية، ويقولون إنه لا معلوم إلاّ من جهة الحواس الخمس.

---

(١) عبد القادر البغدادي: « الفرق بين الفرق »، ص ٢٧١، القاهرة بدون تاريخ، طبعة محيـــى الـــدين عبـــد الحميد.

فكرة المهدي

أقدم فرقة إسلامية نجد لديها فكرة المهدي، بحسب ما لدينا من نصوص، هي الكيسانية، أنصار إمامة محمد بن الحنفية، هو محمد بن علي بن أبي طالب، وأمه من بني حنيفة، ولذلك سُمَّي ابن الحنفية. وهذه الفرقة لا تسوق الإمامة في أحفاد فاطمة بعد مقتل الحسين، بل تنقلها من الحسين إلى محمد بن الحنفية.

وأول من دعا إلى إمامة محمد بن الحنفية هو المختار بن أبي عبيد الثقفي (الذي قُتل في سنة ٦٧) الذي قام يطلب ثأر الحسين بن علي، ودعا إلى محمد بن الحنفية، وزعم أن ابن الحنفية قد استخلفه، واجتمع إليه نفر كبير، منهم عبد الله بن الحر، وكان من أشجع أهل زمانه، وإبراهيم بن مالك الأشتر (المقتول في سنة ٧٢) ـ واستولى على الكوفة ونواحيها، وقَتَل كل من كان بالكوفة من الذين قاتلوا الحسين بن علي بكربلاء؛ وحارب عبيد الله بن زياد، وهو يومئذ بالموصل على رأس ثمانين ألفاً من جند الشام قد ولاّه عليهم عبدُ الملك بن مروان، فانتصر المختار على عبيد الله بن زياد وَقَتَل هذا الأخير. وتمت للمختار ولاية الكوفة والجزيرة والعراقين إلى حدود أرمينية.

وعلم ابن الحنفية بحركة المختار هذه، وأراد قدوم العراق، فخاف المختار من ذلك أن تذهب رياسته، « فقال لجنده: إنّا على بيعة المهديّ، ولكن للمهديّ علامة، وهو أن يُضْرَب بالسيف ضربةً. فإن لَم يقْطع السيفُ جِلده فهو المهدي. وانتهى قوله هذا إلى ابن الحنفية، فأقَام بمكة خوفاً من أن يقتله المختار بالكوفة ».(١) ثم إنه لما تمكّن له السلطان، راح يتكهّن، ويدّعي نزول الوحي عليه؛ فبدأ أهل الكوفة بالتمرد عليه، وخرج عليه إبراهيم بن مالك الأشتر وعبد الله بن الحرّ الجعفي ومحمد بن الأشعث الكندي وأكثر سادات الكوفة ـ غيظاً منهم على المختار لأنه استولى على أموالهم وعبيدهم؛ وأطمعوا مصعب بن الزبير في أخذ الكوفة. فخرج مصعب من البصرة، والتقى مع الجيش الذي أنفذه المختار في المدائن فانهزم أصحاب المختار، وانهزم بعد ذلك المختار وأصحابه، وقُتِل المختار.(٢)

والكيسانية اختلفوا في سبب إمامة محمد بن الحنفية، فقال بعضهم إنه كان إماماً بعد أبيه علي بن أبي طالب مباشرة، واستدلوا على ذلك

---

(١) عبد القادر البغدادي: « الفرق بين الفرق »، ص ٤٧.

(٢) راجع تفاصيل هذا كله في كتاب يوليوس ڤلهوزن: « الخوارج والشيعة » الذي ترجمناه، وظهر في القاهرة سنة ١٩٥٩.

* راجع عن فكرة المهدي والمهدية في الإسلام:

Sir Mouier Mouier – Williams: **Buddism**, 2nd ed. p. III sq. London, 1890.

a) James Marmesteter: **Le Mahdi depuis les origines de l'Islam jusqu'à nos jours**, Paris, 1885;

b) Van Vloten: **Recherches sur la domination Arabe**, Amsterdam, 1864, pp. 54 sqq.;

c) Van Vloten in **ZDMG**. LII, 218 sqq.;

d) E. Polochet: **Le Messianisme dans l'hétérodoxie musulmane**, Paris, 1903;

e) I. Friedlânder: **Die Messiasidee in Islam** (Festschrift für A. Berliner, Frankfurt-am-Main, 1903, pp. 116-130.

بأن علياً دفع إليه الراية يوم موقعة الجمل؛ وقال آخرون « إن الإمامة بعد علي كانت لابنه الحسن، ثم للحُسين بعد الحسن، ثم صارت إلى محمد بن الحنفية بعد أخيه الحسين بوصية أخيه الحسين إليه حين هرب من المدينة إلى مكة حين طولب بالبيعة ليزيد بن معاوية » (« الفرق بين الفرق »، ص ٣٩).

والكيسانية فِرق:

١ ــ منهم الكربية، أصحاب أبي كرب الضرير، الذين يزعمون « أن محمد بن الحنفية حيٌّ لم يمت، وأنه في جبل رَضْوَى، وعنده عينٌ من الماء وعين من العسل، يأخذ منهما رزقه. وعن يمينه أسد، وعن يساره نمر، يحفظانه من أعدائه إلى وقت خروجه، وهو **المهديّ المنتظر**.

ب ــ وذهب الباقون من الكيسانية، إلى الإقرار بموت محمد بن الحنفية. واختلفوا في الإمام بعده: فمنهم من زعم أن الإمامة بعده رجعت إلى ابن أخيه: علي بن الحسين زين العابدين؛ ومنهم من قال برجوعها بعده إلى أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية. واختلف هؤلاء في الإمام بعد أبي هاشم: فمنهم من نقلها إلى محمد بن علي بن عبد الله بن عباس بن عبد المطلب (والد السفاح والمنصور، وتوفي في سنة ١٢٤ أو ١٢٥ هـ) بوصية أبي هاشم إليه ــ وهذا قول الراوندية؛ ومنهم من زعم أن الإمامة بعد أبي هاشم صارت إلى بيان بن سمعان، وزعموا أن روح الله كانت في أبي هاشم، ثم انتقلت منه إلى بيان؛ ومنهم من زعم أن تلك الروح انتقلت من أبي هاشم إلى عبد الله بن عمرو بن حرب، وادعت هذه الفرقة إلهية عبد الله بن عمرو بن حرب ».[١]

---

(١) عبد القاهر البغدادي: « الفرق بين الفرق »، ص ٣٩ ــ ٤١.

والذين قالوا إن ابن الحنفية حيّ محبوس بجبل رَضْوَى إلى أن يؤذن لـه بـالخروج، اختلفوا في سبب حبسه هناك: « فمنهم من قال: لله في أمره سرٌ لا يعلمه إلاّ هو، ولا يُعْـرَف سببُ حبسه. ومنهم من قال: إن الله تعالى عاقبه بالحبس لخروجه بعد قتل الحسين بن علي إلى يزيد بن معاوية وطلبه الأمانَ منه، وأخذِه عطاءه، ثم خروجه في وجه ابن الزبير من مكة إلى عبد الملك بن مروان هارباً من ابن الزبير... وقالوا: إنه كان يجب عليه أن يقاتل ابن الزبيـر ولا يهرب. فعصى ربه بتركه قتاله، وعصاه بقصده عبد الملك بن مروان، وكان قد عصا قبل ذلك بقصده يزيد بن معاوية. ثم إنه رجع من طريقه إلى ابن مروان ــ إلى الطائف؛ ومات بها ابنُ عباس ودفَنَه ابنُ الحنفية بالطائف. ثم سار منها إلى الذر. فلما بلغ شِعْبَ رَضْوَى اختلفـوا فيه: فزعم المقرُّون بموته أنه مات فيه، وزعم المنتظرون له أن حَبَسه هنالك وغيّبه عن عيون الناس عقوبةً له على الذنوب التي أضافوها إليه، إلى أن يؤذن له بـالخروج؛ وهـو **المهـديّ المنتظر**[1] » ويؤيد هذه الأخبار ما أورده سعد بن عبد الله القمي في « المقالات والفـرق » إذ ذكر أن إحدى فرق الكيسانية قالت: « إن محمد بن الحنفية، هو الإمام **المهدي**، وهـو وصـيّ عليٍّ، ليس لأحد من أهل بيته أن يخالفه ولا يخرج عن إمامته، ولا يشهر سيفه إلاّ بإذنه. وإنما خرج الحسن إلى معاوية محارباً بأذنه (أي بإذن ابن الحنفية)، ووادعه وصالحه بإذنه؛ وخـرج الحسين إلى قتال يزيد بن معاوية: بإذنه، ولو خرجا بغير إذنه هلكا وضلاّ؛ ومَن خالف محمـد بن الحنفية من أهل بيته وغيرهم فهو كافر مشرك[2] ».

---

(١) عبد القاهر البغدادي: الكتاب نفسه، ص ٥٢ ــ ٥٣.
(٢) سعيد بن عبد الله القمي (المتوفى سنة ٣٠١ هـ): « كتاب المقالات والفـرق »، ص ٢٦. طهـران سـنة ١٩٦٣.

كذلك يذكر عن فرقة أخرى من الكيسانية أنها قالت « إن محمد بن الحنفية هو **المهدي**، سماه أبوه عليٌّ: **مهدياً**، ولا يجوز أن يكون مهديان: مهدي في أيام ابن الحنفية، ومهدي بعد ذلك. وإنما المهدي هو واحد، وهو ابن الحنفية. وإنما غاب، فلا يُدْرَى أينَ هو. وسيرجع ويملك الأرض، ولا إمام بعد غيبته إلى رجوعه. وهم الكربية، أصحاب أبي كرب.

وبعضهم يزعم بأنه **عبد الله** بن محمد بن الحنفية فيه روح أبيه، وأنه حيّ لم يمت، **وأن المُغيّب في جبال رضوى هو عبد الله بن محمد، لا الأب**؛ وأنه يملك الأرض، وأنه إنما غيب وجعل بين أسدين ونمرين عقوبة أصَابتْه لإتيانه عبد الملك بن مروان. وهم من أصناف المختارية » (الكتاب نفسه، ص ٢٧).

كذلك نرى أبا الحسن الأشعري في « مقالات الإسلاميين » يذكر عن فرقة من فرق الكيسانية ــ وعددها عنده عشر فرق ــ أنها قالت عن عبد الله بن معاوية « إنه حيّ بجبال أصفهان لم يمت، ولا يموت حتى يليَ أمور الناس، وهو **المهدي** الذي بَشّر به النبي صلى الله عليه وسلم.

وإذا كان المختار بن عبيد (المقتول في سنة ٦٧ هـ/ م) قد قال بفكرة المهدي، كما يذكر عبد القاهر البغدادي، وأنه زعم في البدء على الأقل ــ أنه محمد بن الحنفية، فستكون إذن فكرة المهدي قد ظهرت وشاعت وأصبحت عقيدة في منتصف القرن الأول للهجرة أو بعده بقليل حتى يتخذ منها المختار شعاراً له في مطالبته بثأر الحسين وفي حركته التي انقضّ بها على الأمويين.

ويؤيد ذلك أن كثير عزة ــ الشاعر المشهور صاحب عزة (المتوفى

في أصح[١] الروايات في سنة ١٠٥ هجرية) ــ ذكر في شعره أن ابن الحنفية كان يلقب بـ « المهديّ ». قال كثير عزة في ابن الحنفية[٢]:

هــو المهديُّ: خَبّرنــَاه كعبٌ   أخو الأحبــار، في الحقب الخوالي

وقال أيضاً يستحثه على الخروج:

هُــدِيتَ يا مهدَّينـــا ابن المهــدِيَ   أنت الذي نرضى به ونرتجي
أنت ابن خير الناس من بعد النبي   أنت إمـــام الحق، لسنا نفتري
يا بن عليٍّ سِرْ؛ ومَنْ مِثــْلُ عَلي   حتى تحلّ أرض كَلْبٍ وبلى[٣]

وفي البيت الأول ــ إن صحّ ــ إشارة إلى أن كعب الأحبار[٤]، اليهوديّ الأصل، هــو الذي بث فكرة المهدي في الإسلام. وابن حزم الأندلسي يذكر أن من اليهود من كانوا يقولــون بغيبة بعض كبار الصالحين، قال وهو يتحدث عمن زعموا أن عبد الله بن معاوية بن جعفر بن أبي طالب حيّ يرزق بجبال أصفهان: « صار هؤلاء في سبيل اليهود القائلين بأن ملكيصـــدق بن عامر بن أرفحش بن سام بن نوح، والعَبد الذي وجهه إبراهيم ــ عليه السلام ــ ليخطــب ربقا بنت نبؤال بن ناخور بن تارخ ــ على اسحق ابنه عليه السلام، وإليــاسَ عليــه الســلام، وفنحاشَ

(١) « الأغاني »، جـ ٩، ص ٣٦.
(٢) شرح ديوان كثير، جـ ١، ص ٢٧٠، نشرة هنري بيرس ــ في الجزائر سنة ١٩٢٨ ــ سنة ١٩٣٠.
(٣) ابن سعد: كتاب « الطبقات »، جـ ٥، ص ٧٣.
(٤) « هو كعب بن ماتع، ويكنى أبا اسحق؛ وهو من حمير من آل ذي رعين. وكان على دين اليهود وينــزل اليمن، فأسلم هناك. ثم قدم المدينة في خلافة عمر ــ رضي الله عنه ــ ثم خرج إلى الشام، فسكن حمص حتى توفى بها سنة اثنتين وثلاثين في خلافة عثمان » (ابن قتيبة؛ « المعــارف »، ص ٤٣٠ تحقيــق د. ثروت عكاشة، القاهرة سنة ١٩٦٠). وقد اتهم بأنه يصنع الأخبار (الجــاحظ: « الحيــوان »، جـ ٤، ص ٢٠٢). وكثير مما يعرف بالإسرائيليات في التاريخ والتفسير يرجع إليه.

ابن العازار بن هارون عليه السلام: أحياءٌ إلى اليوم. وسلك هذا السبيلَ بعضُ نوكَى الصوفية، فزعموا أن الخضر وإلياس ــ عليهما السلام ــ حَيّان إلى اليوم، وادعى بعضهم أنه يلقى إلياس في الفلوات، والخِضر في المروج والرياض، وأنه متى ذكر حضر على ذاكراه[1] ».

وإذا كان كعب الأحبار ــ المتوفى سنة ٣٢ هجرية ــ هو الذي بثّ فكرة المهدي في الإسلام، فسيجعلنا هذا نرتفع بظهور الفكرة في الإسلام إلى قبل سنة ٣٤ أي في أوائل خلافة عثمان. لكن عدم تحديد ما قاله كعب الأحبار بالضبط لا يسمح لنا بمزيد من التوسّع في هذا الفرض. ولربما كان حديثه عامّاً عن فكرة المهدي دون أن يربطها بشخص بعينه. فمن الأحوط أن نقول إنها أصبحت عقيدة دينية بالمعنى[2] الاصطلاحي ابتداءً من حركة الكيسانية التي تزعمها المختار بن عبيد (المتوفى سنة ٦٧ هـ)، أي حوالي سنة ٦٠ هـ.

فلننظر الآن في الدوافع التي دفعت إلى القول بفكرة المهدي في الإسلام:

١ ــ أول هذه الدوافع هي الدوافع السياسية للتغلب والسيطرة. فقد اتخذ منها المختار الثقفي شعاراً للحركة التي قام بها ضد الأمويين، وكذلك سائر حركات التمرد في الدولة الأموية والدولة العباسية مما اصطبغ بصبغة التشيع للعلويين، خصوصاً الإسماعيليّة الفاطمية.

---

(١) ابن حزم: « الفصل في الملل والنحل »، جـ ٤، ص ١٨٠، المطبعة الأدبية، القاهرة سنة ١٣٢١ هـ.

(٢) أشار جولدتسيهر إلى استعمال الوصف بـ « المهدي » استعمالا لغوياً صرفاً لدى حسان بن ثابت في مدح النبي (ديوانه طبع تونس، ص ٢٤) والفرزدق في مدحه سليمان بن عبد الملك، وجرير في مدحه سليمان بن عبد الملك الخليفة الأموي نفسه (ديوان جرير، جـ ١، ص ٥٨، القاهرة سنة ١٣١٣). ولكن لا شأن لهذا بالمعنى الاصطلاحي الذي نتحدث عنه هنا. راجع:

I. Goldzihr: **Le Dogme**…, ,tr. fr. p. 287.

ويدخل في هذا الحركات التي قامت بها الشعوب المغلوبة ضد سيطرة الجنس العربي، وعلى رأسها العنصر الفارسي.

وفي هذا يقول جولدتسيهر: « وخلال تاريخ الإسلام استطاعت هذه العقيدة (عقيدة المهدي) أن تستخدم لتبرير ما قام به بعض المتمردين السياسيين الدينيين الذين طمحوا إلى قلب النظام القائم، ولكي يكسبوا لأنفسهم شعبية بوصفهم ممثّلين لفكرة المهدي، ويوقعوا أجزاء كبيرة من العالم الإسلامي في الاضطراب والحروب. والناس جميعاً يذكرون ما سجله تاريخ الإسلام في الماضي القريب جداً من ظواهر من هذا النوع، وفي أيامنا هذه الطامحون إلى مرتبة المهدي في نواحٍ مختلفة من العالم الإسلامي، خصوصاً ابتغاء مناهضة التأثير المتزايد للدول الأوربية في البلاد الإسلامية[١] ».

وحتى غير الشيعة استعانوا بفكرة المهدي في الدعوة لأنفسهم بالخلافة. فالعباسيون قد لجأوا أيضاً إلى فكرة المهدي في الدعوة إلى أحقيتهم في الخلافة. ذكر المسعودي بأن الخليفة العباسي الأول، الملقب بالسفّاح، كان يلقب بلقب « المهدي »، [٢] قال: « وقد كان (أي عبد الله السفّاح) لُقِّب أولاً بالمهدي ». كذلك يروى أنه بعد انتصار الخراسانيين بقيادة أبي مسلم الخراساني، كان القوم ينتظرون ظهور « المهدي ». وثالث الخلفاء العباسيين سُمّي المهدي وهو الذي خلف أباه جعفر المنصور.

وقد وضع دعاة العباسيين من أجل هذا حديثاً نسبوه إلى النبيّ، وعُرف باسم حديث الرايات، وقد ورد من طريق يزيد بن أبي زياد، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله، قال: « بينما نحن عند رسول

(١) جولدتسيهر: « العقيدة والشريعة في الإسلام »، ترجمة فرنسية، ص ١٨٥. باريس سنة ١٩٥٨.
(٢) « التنبيه والاشراف »، ص ٣٣٨، س ٤.

الله (صلعم) إذ أقبل فتيةٌ من بني هاشم. فلما رآهم رسول الله (صلعم) ذَرَفَتْ عيناه وتغيّر لونه. قال: فقلتُ ما نزال نرى في وجهك شيئاً نكرهه؛ فقال (أي النبي): « إنّا أهلَ البيت، اختار الله لنا الآخرة على الدنيا، وإنّ أهل بيتي سيلقون بعدي بلاءً وتشريداً وتطريداً، حتى يأتي قوم من قبَل المشرق معهم رايات سودٌ، فيسْألون الخَيْرَ فلا يُعْطَوْنه، فيقَاتِلون ويُنْصَرون، فيُعْطَون ما سَأَلوا. فلا يقبلونه، حتى يدفعوها إلى رجلٍ من أهل بيتي فيملأها قِسْطاً كما ملأوها جوراً. فمن أدرك ذلك منكم فليأتِهم ولو حَبْواً على الثلج ».[1] وقد بيّن ابن خلجون ضعف هذا الحديث قائلاً إن الأئمة ــ ولم يذكر أسماءَهم ــ صرّحوا بضعف هذا الحديث؛ وإن وكيع بن الجَرّاح قال فيه إنه ليس بشيء، وكذلك قال فيه أحمد بن حنبل. وقد خرجه ابن ماجة في كتاب « السنّة » عن عبد الله بن مسعود.

وأصحاب الرايات السود هم الذين قاموا بالدعوة للعباسيين في خراسان بزعامة أبي مسلم، وخراسان في المشرق الإسلامي فهم إذن أتوا من المشرق. وأهل البيت هنا يقصد بهم المعنى الواسع الذي يشمل عمّه العباس بن عبد المطلب، أي بني هاشم بعامّة.

وربما كانت فكرة « السفياني » أيضاً صدى لفكرة « المهدي ». وفكرة « السفياني » يُعْزى وضعها إلى خالد بن يزيد، الأمير الأموي الذي كان مولعاً بالكيمياء، إذ يقول ابن تغري بردي عنه: « وقيل إنه هو الذي وضع حديث السفياني لما سمع حديث المهدي ». وذلك حين

(١) أورده ابن خلدون في « المقدمة، ص ٥٦٥ ــ ٥٦٦، بيروت ١٩٦١.
(٢) جـ ٢، ص ١٣٦٦، الحديث رقم ٤٠٨٢، القاهرة سنة ١٩٥٤، وبصورة مختصرة برقم ٤٠٨٤، ورقم ٤٠٨٨.
(٣) ابن تغري بردى: « النجوم الزاهرة »، جـ ١، ص ٢٢١، القاهرة، دار الكتب المصرية. وراجع « البدء والتاريخ »، جـ ٢، ص ١٧٦.

غلبه مروان بن الحكم على تولي الخلافة. وكما بالنسبة إلى المهدي، وُضِع من أجلــه حــديث رووه عن حذيفة بن اليماني أنه قال: « قال رسول الله (صلعم) وذكر فتنة تكــون بــين أهــل المشرق والمغرب، قال: فبينما هم كذلك إذ خرج عليهم السفياني من الــوادي اليــابس، حتــى ينزل دمشق فيبعث جيشيْن: جيشاً إلى الشــرق، وجيشاً إلى المدينة حتــى ينزلــــوا بــأرض بابل... ».

فإنْ كان العباسيون، بل والأمويون قبلهم استندوا إلى فكرة المهدي، فهذا يــدل علــى مدى انتشارها وتأثيرها في الناس بحيث تصلح لإثارة عواطفهم ضد نظام حكم والــدعوة إلــى حكم جديد.

٢ ـــ وهذا يفضي بنا إلى التحدث عن النوع الآخر من الــدوافع إلــى القــول بفكــرة المهدي، وأعني بها الدوافع الاجتماعية والاقتصادية.

ذلك أننا نرى المهديّ يجيء أساساً « ليملأ الأرض عدلاً بعــد أن مُلئــت جــوراً »، والجور هنا يشمل:

أ) الجور في الدين، بعدم اتباع أوامره ونواهيه؛

ب) والجور في الاقتصاد، باستئثار فئة قليلة بالأموال والخيرات وبقاء سائر الجماعــة في فقر وحرمان.

ولما كانت هذه الدوافع عامة لا تقتصر أصولها على شيعة آل البيت، فقد لعبت فكــرة المهدي لدى أهل السنة أيضاً نفس الدور الذي لعبته عند الشيعة أي: انتظار مجيء حاكم عادل ينصف المظلومين ويضرب على أيدي الظالمين، ويشيع العدالة الاجتماعية بين الناس.

لهذا انتشرت فكرة المهدي رافع المظالم ومشيع العدالة في الأوساط السُّنيّة منذ وقــت مبكر، نستطيع أن نحدده بابتداء خلافة عمر بن عبد العزيــز (٩٩ ـــ ١٠١ هـ/ ٧١٨ ـــ ٧٢١ م)، إذ وردت أخبار تومئ إلى

أن المهدي هو عمر بن عبد العزيز، أشجّ بني أمية. ويذهب بعض هذه الأخبار إلى حدّ أن بني عبد المطلب وبني عبد شمس قد توزّعا النبوة والمهدية: فخُصّ بنو هاشم بالنبوة، وخُصّ بنو عبد شمس (ومنهم الأمويون) بالمهدية ». ويقول ابن سعد في طبقاته: « سمعت محمد بن علي يقول: النبيّ منّا، والمهديّ من بني عبد شمس، ولا نعلمه إلاّ عمر بن عبد العزيز[١] ».

وفي بداية ظهورها في الأوساط السُّنيّة كان يعتقد أن مجيئه قريب. ولكن حينما خابت الآمال في العباسيين صاروا يؤخرون موعد مجيئه شيئاً فشيئاً كلما رأوا الأمر « لا يزداد إلاّ شدّة، ولا الدنيا إلاّ إدباراً، ولا الناس إلاّ شُحّاً، ولا تقوم الناس إلاّ مع شرار الناس[٢] ».

لقد تصوروه أولاً أنه الخليفة المهدي أي أبو جعفر المنصور الذي خلف أباه في الخلافة، وقد انطبق عليه شكلياً ما اشترط في المهدي: وهو أن اسمه محمد، ولقبه المهدي « وهو من أهل البيت، ولم يَألُ جهداً في إظهار العدل ونفي الجَوْر »[٣].

وكلما ضعف الأمل في قرب ظهوره ازداد ما يرجو الناس منه، حتى قالوا في المهدي إنه « يرفع الجور عن **أهل الأرض**، ويُفيض المَعْدَلة عليهم، ويسوّي بين الضعيف والقويّ، ويبلّغ الإسلام مشارق الأرض ومغاربها، **ويفتح القسطنطينية**؛ ولا يبقى أحدٌ في الأرض إلاّ دخل الإسلام أو أدّى الجزية. وعند ذلك يتم وعدُ الله ليُظْهره على الدين كله[٤] ». ومن هذا يتبين: ١) أن مهمته تشمل الأرض كلها:

(١) ابن سعد: « الطبقات »، جـ ٥، ص ٢٤٥.
(٢) المقدسي: « البدء والتاريخ »، جـ ٢، ص ١٨١، نشرة كليمان هوار.
(٣) المرجع نفسه، جـ ٢، ص ١٨١ ــ ١٨٢.
(٤) المرجع نفسه، جـ ٢، ص ١٨٢ ــ ١٨٣.

يبسط العدل فيها بين الناس جميعاً؛ ب) إن من مهمته الدعوة إلى نشر الإسلام حتى يبلغ مشارق الأرض ومغاربها؛ ج) أنْ يفتح القسطنطينية؛ د) أنْ يخضع العالم كله لحكم الإسلام: إما بالدخول فيه، أو أداء الجزية للحكام المسلمين. وهذا الإطار الجديد لمهمة المهدي قد وسّع إذن في دوره حتى صار دوراً عالمياً، وواضح أيضاً من هذا النص أن القسطنطينية في وقت وضع هذا النص كانت الهدف الأساسي لحركة الإسلام في التوسع والفتح.

وهذه المطالب في المهدي قد خرجت عن نطاق الشيعة المحدود، وجعلت من فكرة المهدي فكرة إسلامية عامة لا تخص طائفة ولا فرقة، بل تشمل المسلمين أجمعين.

وارتبط بذلك تحديد هيئته ومكان ظهوره: « فقال بعضهم: يكون ابنَ أمةٍ، أسمرَ العينين، بَرّاق الثنايا، في خدّه خالٌ »، وقالوا: « مِنْ حِلْيَة المهدي أنه أسمر اللون، كَثّ اللحية، أكحل العينين، برّاق الثنايا، في خدّه خال ». أما عن مكان ظهوره فقال قوم: مولده بالمدينة، ومخرجه بمكة، يُبايَع بين الصّفا والمَرْوة. وزعم آخرون أنه يخرج من ألمَوت[١] ».

كما حددوا أيضاً مدة عمره « فقيل: يعيش سبع سنين؛ وقيل: تسعاً؛ وقيل: عشرين؛ وقيل: أربعين؛ وقيل سبعين[٢] ».

وفي تحديد كونه ابن أَمَة (= عبدة، غير حُرَّة) ما يؤذن بأن مخترع هذا الوصف من الموالي، وأن المهدي يقوم أساساً بإنصاف العبيد والأرقاء والموالي والشعوب المغلوبة على أمرها في دولة الإسلام. فهذا

(١) المرجع نفسه، جـ ٢، ص ١٨٢.
(٢) المرجع نفسه، جـ ٢، ص ١٨٣.

النّسَب بين الإمام الذي من قريش (سواء أكان من بني هاشم، أو من بني عبد شمس، أو من عترة عليّ بن أبي طالب وحده) وبين الأَمة التي من الموالي تقع التسوية أو في القليل: التقريب بين الموالي المغلوبين وبين القرشيين الحاكمين. إنها مصاهرة قصد بها إلى إزالة الحواجز العنصرية بين هؤلاء وأولئك.

ويلاحظ، مع ذلك، أن أهل السُّنّة لم يوجبوا عقيدة المهدي جزءاً من العقيدة الإسلامية؛ ولهذا لا نرى أبا الحسن الأشعري في « مقالات الإسلاميين » ولا الباقلاني في « التمهيد » ولا عبد القاهر البغدادي في « الفَرْق بين الفِرق » يذكرها من بين ما يؤمن به أهل السنة.

[Blank Page]

الإسماعيليّة

[Blank Page]

الإسماعيليّة

رأينا كيف تطور الرأي في تاريخ مجيء المهدي الذي يملأ الأرض عدلاً بعد أن مُلئت جوراً: من القول بقرب مجيئه، إلى القول بأن مجيئه سيتأخر به الزمان. وهذا التطــور حــدث عند أهل السنة وعند الشيعة على السواء.

وكان أكثر فرق الشيعة تمسكاً بالرأي القائل بقرب مجيئه فرقة الإسماعيليّة:

نشأتها

وسُميت بهذا الاسم نسبة إلى إسماعيل بن جعفر الصادق. ولكن إسماعيلاً تُــوفي فــي حياة أبيه، ولهذا انقسمت إلى فرقتيْن أساسيتيْن:

أ) الأولى، وهي الإسماعيليّة الخالصة قالت « إن الإمام بعد جعفر: ابنه إسماعيل بــن جعفر، وأنكرت موت إسماعيل في حياة أبيه، وقالوا: كان ذلك يلتبس على الناس لأنــه خــاف عليه فغيّبه عنهم.

وزعموا أن **إسماعيل** لا يموت حتى يملك الأرض ويقوم بأمور الناس، وأنه هـو القـائم، لأن أباه أشار إليه بالإمامة بعده، وقلّدهم ذلك له، وأخبرهم أنه صاحبهم[١] ». وهذه الفرقة تنتظـر إسماعيل بن جعفر[٢].

ب) والثانية قالت « إن الإمام بعد جعفر: **محمد** بن إسماعيل بن جعفر، وأمّه أمّ ولـد. وقالوا: إن الأمر كان لإسماعيل في حياة أبيه، فلما توفي قبل أبيه جعل جعفرُ بن محمد الأمـرَ لمحمد بن إسماعيل. وكان الحق له، ولا يجوز غير ذلك لأنها لا تنتقل مـن أخ إلـى أخٍ بعـد حسن وحسين، ولا يكون إلاّ في الأعقاب. ولم يكن لإخوة إسماعيل: عبد الله وموسـى ــ فـي الإمامة حق، كما لم يكن لمحمد بن الحنفية فيها حق مع علي بن الحسـين، وأصـحاب هـذه المقالة يسمون **المباركية**، برئيس لهم كان يُسمى **المبارك**: مولى إسماعيل بن جعفر[٣] ».

وهنا تثور مسألة تاريخ ظهور هذه الفرقة: هل ظهرت بعد وفاة إسماعيل وفـي حيـاة أبيه جعفر الصادق (توفي جعفر الصادق في المدينة في شوال سنة ثمان وأربعين ومائة وهـو ابن خمس وستّين سنة، وكان مولده في سنة ثلاث وثمانين)، أي قبل سنة ١٤٨ هـ؟ أو بعد وفاة جعفر الصادق مباشرة حيث تُنوزع على الأحق بالإمامة بعده، أي بعد سنة ١٤٨ هـ مباشـرة؟ أو بعد ذلك بمدة طويلة تجاوز المائة عام؟

يرى أقدم المصادر (سعد بن عبد الله القمي «: المقـالات والفـرق ») أن الخطابيـة، أصحاب أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الأسدي دخلوا في فرقة محمد بن إسماعيل. وقد قُتِل أبو الخطاب في عام

(١) سعد بن عبد الله القمي: « المقالات والفرق »، ص ٨٠. طهران، سنة ١٩٦٣.
(٢) البغدادي: « الفرق بين الفرق »، ص ٦٣، طبعة محيى الدين.
(٣) سعد بن عبد الله القمي: « المقالات والفرق »، ص ٨٠ ــ ٨١.

١٤٣ هـ، قتله عيسى بن موسى والي الكوفة مِنْ قِبَل العباسيين. ولكن يبدو من كلامه أن الخطابية الرؤساء الذين قتلوا مع أبي الخطاب لم يقولوا بإمامة محمد بن إسماعيل، وإنما فرقة خطابية متأخرة هي التي قالت بذلك. وعلى هذا ينبغي أن نميز بين فرقة أبي الخطاب نفسه، وبين فرق تالية انتسبت إلى الخطابية، ذكر منها أبو الحسن الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (جـ ١، ص ٧٧ ــ ٧٨) أربعاً هي: اليعمرية، والبزيغية، والعميرية، والمفضّلية ــ فيما يتعلق بالقول بإمامة محمد بن إسماعيل. لكن من الغريب أن أبا الحسن الأشعري لا يذكر لأية واحدة منها أنها قالت بإمامة محمد بن إسماعيل. لهذا يصعب معرفة ما هي الفرقة الخطابية التي قالت بذلك. ومن ثمّ يصعب تحديد نشأة الإسماعيليّة، إذ ربطناها بالخطابية.

أما إذا ربطناها بالمباركية، والمباركية نسبة إلى المبارك، مولى إسماعيل بن جعفر، فهذا يجعلنا نرتفع بظهور الإسماعيليّة إلى منتصف القرن الثاني للهجرة أو قبيل ذلك بقليل.

وهنا إما أن نقول بعدم وجود استمرارا واتصال بين المباركية وبين القرامطة، أو نقول بوجود اتصال:

وممن قالوا بالرأي الأول صمويل اشترن[١] إذ يرى أن العلاقة واهية بين الخطابية وبين الإسماعيليّة التي ظهرت في منتصف القرن الثالث الهجري، ويسوق لتأييد رأيه سببيْن:

(الأول) أنه حوالي سنة ٢٦٠ هـ ظهرت فجأةً ارساليات في مختلف

(١) راجع بحثه في مجموعة أبحاث ندوة استراسبورج ١٢ ــ ١٤ يونيو سنة ١٩٥٩، والتي نشرت بعنوان l'Elaboration de l'Islam ، باريس سنة ١٩٦١، ص ١٠٠ ــ ١٠١.

مناطق العالم الإسلامي تدعو إلى مذاهب ثورية. وفي سنة ٢٦١ نجد دعوة إسماعيلية تستقر في جنوب العراق، كان زعماؤها المحليون هم حمدان قرمط وعَبْدان؛ وبعد ذلك بقليل نجد الإسماعيليّة يستقرون في البحرين بزعامة أبي سعيد الجنابي، وفي اليمن بزعامة منصور اليمني وعلي بن الفضل. والداعية الإسماعيليّ المشهور: أبو عبد الله الشيعي، الذي يدين له الفاطميون بالمُلْك، جاء إلى شمال أفريقية من اليمن في سنة ٢٨٠ هـ. وقيام مركز إسماعيلي في الرّيّ في الشمال الغربي من إيران يمكن أن يُؤرّخ بالنصف الثاني من القرن الثالث الهجري.

(الثاني) والمذاهب التي دعا إليها الإسماعيليّة في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري كانت مختلفة كثيراً عن مذاهب الفرق الأولى: فمثلاً بينما الخطابية وما شابهها من فرق تعتقد في ألوهية الأئمة، لم تقلْ الإسماعيليّة المتأخرة بالتجلي الإنساني للألوهية. صحيح أنه لا بد أن يكون ثم ارتباط بين الفرق الأولى وبين حركة الإسماعيليّة (المتأخرة) لأن هذه وتلك تتركز حول شخص محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق وبهذا تقول بنفس التسلسل في الأئمة، لكن هذا في نفسه ــ هكذا يقول ــ لا يعني وجود اتصال تاريخي. ولا بد أن نفترض أن بعض الأشخاص ممن انتسبوا إلى الفرق الأولى قد بقي حتى منتصف القرن الثالث، غير أنه أعطى الفرقة (الإسماعيليّة) الجديدة وجهاً جديداً مختلفاً تماماً فيما يتعلق بالهدف والتنظيم والعقيدة.

وهكذا نراه يخفف من توكيده الأول، ويقرّ بنوع من التواصل بين الخطابية وبين إسماعيلية النصف الثاني من القرن الثالث. ولكنه إنما دعاه إلى ذلك مقارنة بين الخطابية وبين الإسماعيليّة المتأخرة. والحق أن المقارنة ينبغي أن تكون بين **المباركية** ــ لا الخطابية ــ وبين إسماعيلية النصف الثاني من القرن الثالث. وعبد الله بن سعد القمي (ص

٨٣) قـد أعطـانا الدليل حين ربط بين هـذه الإسماعيليّة المتأخرة وبين المبـاركية، فقـال: « وتشعبت بعد ذلك فرقة منهم **من المباركية** ممن قال بإمامة محمـد بـن إسـماعيل تُسـمى **القرامطة**، سميت بذلك لرئيس كان لهم من أهل السواد من الأنباط كان يلقب بـ« قرموطويه ». وكانوا في الأصل على مقالة المباركية ثم خالفوهم وقالوا... »[1].

ولهذا نرى نحن أن المباركية، نسبة إلى المبارك، مولى إسماعيل بن جعفر الصـادق، هم الإسماعيليّة الأولى، وأنهم استمروا من منتصف القرن الثاني الهجري إلى النصف الثـاني من القرن الثالث الهجري حين تشعبت عنهم فرقة القرامطة.

غير أن المصادر لا تطيل في الحديث عن المباركية، ولا تحدثنا عن سائر مقالاتهـا، وتقتصر فقط على ذكر أنها قالت بإمامة محمد بن إسماعيل بعد وفاة جده جعفر الصـادق فـي سنة ١٤٨ هـ، وأن الأمر كان لإسماعيل في حياة أبيه جعفر. فلما توفي قبل أبيه جعـل جعفـر نفسه الأمر لمحمد بن إسماعيل.

ولهذا لا نملك إلاّ أن ننتقل من هذه الإسماعيليّة الأولى، إلى الإسماعيليّة الثانية، التـي دعا إليها القرامطة.

(١) سعد بن عبد الله القمي: « المقالات والفرق »، ص ٨٣. طهران، سنة ١٩٦٣.

القرامطة

والقرامطة تختلط أخبارها بفرق أخرى من الباطنية: مثل البابكية، أو الباطنيـــة بوجـــه عام.

وأقدم مصدر ميّز القرامطة فرقة برأسها هو سعد بن عبد الله القمي (المتــوفى ســنة ٣٠١ هـ) في كتابه « المقالات والفرق » فقال عنها:

« القرامطة: سُميت بذلك لرئيس كان لهم من أهل السواد مـــن الأنبـــاط كـــان يلقـــب بقرمطوية. وكانوا في الأصل على مقالة المباركية، ثم خالفوهم وقالوا: لا يكون بعـــد محمـــد (صلعم) (غير) سبعة أئمة: عليّ ـــ وهو إمامٌ رسولٌ، والحسن، والحسين، وعلي بن الحســين، ومحمد بن علي، وجعفر بن محمد، ومحمد بن إسماعيل بن جعفـــر ـــ وهـــو الإمـــام القـــائم المهدي، وهو رسول. وهؤلاء رُسُلٌ أئمة. وزعموا أن النبي ـــ صلعم ـــ انقطعت عنه الرسالة في حياته في اليوم الذي أُمِر فيه بنصب عليّ بن أبي طالب بغدير خُمّ. فصارت الرســـالة فـــي ذلك اليوم إلى أمير المؤمنين وفيه. واعتلّوا في ذلك بخبر تأوّلوه وهو قول رسول الله: « مَـــنْ كنتُ مولاه فعليّ مولاه »؛ وإن هذا القول فيه خُروجٌ من الرسالة والنبوة وتسليم منه ذلك لعليّ بن أبي طالب ـــ بأمر الله؛ وإن النبيّ (صلعم) بعد ذلك صار تابعاً

لعليّ، محجوباً به. فلما مضى أميرُ المؤمنين صارت الإمامة والرسالة في الحَسَن. ثم صارت من الحَسَن في الحُسَين. ثم صارت في عليّ بن الحسين. ثم في محمد بن عليّ. ثم كانت في جعفر بن محمد. ثم انقطعت عن جعفر في حياته. ثم إن الله بدا في إمامة جعفر وإسماعيل فصيّرها عزّ وجلَّ ــ في محمد بن إسماعيل. واعتلّوا في ذلك بخبر رووه عن جعفر بن محمد أنه قال: « ما رأيتُ مثلَ بداءٍ بدا لله في إسماعيل ». وزعموا أن محمد بن إسماعيل حيٌّ لم يمت، وأنه غائب مستتر في بلاد الروم، وأنه القائم المهديّ. ومعنى القائم عندهم: أنه يبعث بالرسالة وبشريعة جديدة ينسخ بها شريعة محمد. وأن محمد بن إسماعيل من أولي العَزْم. وأولو العزم عندهم سبعة: نوح، وإبراهبم، وموسى، وعيسى، ومحمد، وعلي، ومحمد بن إسماعيل ــ على معنى أن السماوات سبع، والأرضين سبع، وأن الإنسان بدنه سبع: يداه، ورجلاه، وظهره، وبطنه، وقلبه؛ وإنّ رأسه سبع: عيناه، وأذناه، ومنخراه، وفمه؛ وفيه لسانه؛ وفمه بمنزلة صدره الذي فيه قلبه. والأئمة سبعٌ كذلك، وقلبهم: محمد بن إسماعيل. وأولو العزم سبع. واعتلّوا في نسخ شريعة محمد (صلعم) وتبديلها بأخبار رووها عن جعفر بن محمد أنه قال: لو قام قائمنا علمتم القرآن جديداً، وأنه قال: « إن الإسلام بدأ غريباً، وسيعود غريباً، فطوبى للغرباء » ــ ونحو ذلك من أخبار **القائم**.

وزعموا أن الله جعل لمحمد بن إسماعيل جنة آدم ــ ومعناها عندهم: الإباحة للمحارم وجميع ما خلق في الدنيا، وهو قول الله: « فكُلا منها رغداً حيث شئتما » (٢: ٣٤) يعني: محمد بن إسماعيل وأباه إسماعيل، « ولا تقربا هذه الشجرة » (٢: ٣٤) أي موسى بن جعفر بن محمد وولَده مِنْ بعده: مَنْ ادعى منهم الإمامة.

وزعموا أن محمد بن إسماعيل هو خاتم النبيين، الذي حكاه الله في كتابه؛ وأن الدنيا اثنتا عشرة جزيرة، في كل جزيرة **حجة** وإن الحجج اثنا عشر. ولكل داعية **يد**، يعنون بذلك أن اليد رَجُلٌ له دلائل وبراهين يقيمها كدلائل الرسل. ويسمّون الحجة: الأب، **والداعية**: الأم، واليد: الابن ـ يضاهُون قول النصارى في ثالث ثلاثة أنه الله: (الأب): الابن، وأمّه: مريم. فالحجة الأكبر هو الرب، وهو الأب. والداعية هو الأم. واليد هو الابن.

وزعموا أن جميع الأشياء التي فرضها الله على عباده وسنها نبيُّه (صلعم) فلها ظاهر وباطن؛ وأن جميع ما استعبد الله به العباد في الظاهر من الكتاب والسُّنّة فأمثال مضروبة، وتحتها معانٍ هي بطونها، وعليها العمل، وفيها النجاة. وإن ما ظهر منها فهي التي نهى عنها (و) في استعمالها الهلاك، وهي جزء من العذاب الأدنى عذّب الله به قوماً وأخذهم به ليشقُوا بذلك إذْ لم يعرفوا الحقّ ولم يقولوا به ولم يؤمنوا. وهذا مذهب عامة أصحاب أبي الخطاب.

واستحلوا ـ مع ذلك ـ استعراضَ الناس بالسيف وسفكَ دمائهم وأخذ أموالهم والشهادةَ عليهم بالكفر والشِرك، على مذهب البيهسية والأزارقة من الخوارج. واعتلّوا في ذلك بقول الله: « واقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » (٩: ٥). وقالوا إن قتلهم يجب أن يكون بمنزلة نحر الهَدْي، والشعائر. وتأولوا في ذلك قول الله: « ذلك ومن يعظّم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب » (٢٢: ٣٢). ورأوا سَبْيَ النساء وقتل الأطفال، واعتلّوا في ذلك بقول الله: « لا تَذَرْ على الأرض من الكافرين دَيّارا » (٧١: ٢٤). وزعموا أنه يجب عليهم أن يبدأو بقتل مَنْ قال بإمامة موسى بن جعفر وولده، ثم (من) قال بالإمامة مِمّن ليس على قولهم ومذهبهم. ولا يجب عندهم أن يبدأوا بأحد فيقتل إلاّ من قال بإمامة موسى بن جعفر بن محمد وولده من

بعده، وتأولوا في ذلك قول الله: « قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فــيكم غلظــةً » (٩: ١٢٣) ــ فالواجب أن يبدأوا بهؤلاء الذين نصبوا إماماً مِنْ ولد جعفر بن محمد غيرَ إســماعيل وابنه محمد، ثم بسائر الناس ممن نصب إماماً من بني هاشم وغيرهم، ثم بسائر الناس.

وقد كثر عدد هؤلاء القرامطة، ولم يكن لهم شوكة ولا قوة، وكان كلهم بسواد الكوفة، وكثروا بعد ذلك باليمن ونواحي البحر(ين) واليمامة وما والاها[١]. ودخل فيهم كثير من العرب فقووا لهم وأظهروا أمرهم »[٢].

ويأتي الغزالي فيوضح كيف استجاب حمدان قرمط لدعوة الإسماعيليّة؛ يقول: « وأمــا القرامطة فإنما لقبوا بها نسبة إلى رجل يقال له حمدان قرمط، كان أحد دعاتهم فــي الابتــداء، فاستجاب له في دعوته رجالٌ، فسموا قرامطة. وكان المُسَمّى حمدان قرمط رجلاً مــن أهــل الكوفة مائلاً إلى الزهد. فصادفه أحد دعاة الباطنية في طريقه وهو متوجه إلى قريته وبين يديه بقرٌ يسوقها. فقال حمدان لذلك الداعي ــ وهو لا يعرفه ولا يعرف حاله: « أراك سافرتَ عــن موضع بعيد، فأين مقصدك؟ » فذكر موضعاً هو قرية حمدان. فقال له حمدان: اركب بقرةً من هذه البقر لتستريح عن تعب المشي. فلما رآه مائلاً إلى الزهد والديانة، أتاه من حيث رآه إليــه فقال: إني لم أومر بذلك. فقال حمدان: وكأنّك لا تعمل إلاّ بأمر؟ قال: نعم! قال حمدان: وبــأمر مَنْ تعمل؟ فقال الداعي: بأمر مالكي ومالكك، ومَنْ له الدنيا والآخرة. فقال حمدان: ذلــك إذن هو

---

(١) ويضيف النوبختي (ص ٧٣): ولعلهم أن يكونوا زهاء مائة ألف.
(٢) سعد بن عبد الله القمي: « كتاب المقالات والفرق » من ٨٥ ــ ٨٦. طهران، سنة ١٩٦٣.

رب العالمين. فقال الداعي: صدقتَ؛ ولكن الله يهب مُلْكه لمن يشاء. قال حمدان: وما غرضك في البقعة التي أنت متوجّه إليها؟ قال: أُمِرْتُ أن أدعو أهلها من الجهل إلى العِلْم، ومن الضلال إلى الهُدى، ومن الشقاوة إلى السعادة، وأن أستنقذهم من ورطات الذل والفقـر، وأملّكهـم مـا يستغنون به عن الكد والتعب. فقال له حمدان: أنقذني! أنقذك الله! وأَفِضْ عليَّ من العلـم مـا يحببني فيه، فما أشدّ احتياجي إلى مثل ما ذكرته! فقال الداعي؛ وما أُمِرْتُ بأن أُخْـرِج السـرَّ المخزون لكل أحد إلاّ بعد الثقة، والعهد عليه. فقال حمدان: وما عهدك؟ اذكره لي، فإني ملتزمٌ له. فقال الداعي: أن تجعل لي وللإمام على نفسك عَهْدَ الله وميثاقه أن لا يخرج سـرُّ الإمـام الذي ألقيتُه إليك، ولا تفشي سرّي أيضاً.

فالتزم حمدان سرَّه. ثم اندفع الداعي في تعليم فنون جهله حتى اسـتدرجه واسـتغواه واستجاب له في جميع ما دعاه. ثم انتدب حمدان للدعوة، وصار أصلاً من أصول هذه الدعوة، فسمّى أتباعه: **القرمطية** »[١].

وقوله: أحد دعاتهم، يقصد: دعاة الباطنية على أسـاس أن مـذهب الباطنيـة سـبق القرامطة، وأن القرامطة متفرعة عن دعوة الباطنية.

وأول مصدر يتحدث عن دعوة الباطنية بهذا الاسم: عبد القاهر البغدادي في « الفَـرق بين الفِرق » (ص ١٦٩، القاهرة سنة ١٩٤٨)، وعنه أخذ الغزالي في « فضائح الباطنيـة »، وعن كليهما أخذ الشهرستاني في « الملل والنحل ».

---

(١) أبو حامد الغزالي: « فضائح الباطنية »، ص ١٢ ــ ص ١٤ تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة سـنة ١٩٦٤.

ويقول عبد القاهر البغدادي « إن الذين أسسوا دعوة الباطنية جماعة، منهم: ميمون بن ديصان المعروف بالقدّاح، وكان مولى لجعفر بن محمد الصادق، وكان من الأهواز؛ ومنهم: محمد بن الحسين الملقب بـ « دندان ». اجتمعوا كلهم مع ميمون بن ديصان في سجن والي العراق، فأسسوا في ذلك السجن مذاهب الباطنية. ثم ظهرت دعوتهم. بعد خلاصهم من السجن، من جهة المعروف بدندان. وابتدأ بالدعوة في ناحية تَوّز. فدخل في دينه جماعة من أكراد الجبل مع أهل الجبل المعروف بالبدين. ثم رحل ميمون بن ديصان إلى ناحية المغرب، وانتسب في تلك الناحية إلى عقيل بن أبي طالب، وزعم أنه من نسله. فلما دخل في دعوته قومٌ من غلاة الرفض والحلولية منهم ادّعى أنه من ولد محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق. فقبل الأغبياءُ ذلك منه، على جهلٍ منهم بأن محمد بن إسماعيل بن جعفر مات ولم يعقب عند علماء الأنساب. ثم ظهر في دعوته إلى دين الباطنية رجل يقال له حمدان قرمط، لُقّب بذلك لقرمطة في خطه أو في خَطْوه. وكان في ابتداء أمره أكّاراً من أكَرَة سواد الكوفة، وإليه تنسب القرامطة »[١].

ويذكر عقب ذلك أن ابن زكرويه من مهرويه الدنداني كان من تلامذة حمدان قرمط، وأن هذا الأخير كان له أخ يدعى مأمون ظهر بأرض فارس، وقرامطة فارس يقال لهم: المأمونية لأجل ذلك.

فتبعاً لعبد القاهر البغدادي إذن:

١ ــ أسس دعوة الباطنية ميمون بن ديصان، المعروف بالقداح، مولى جعفر بن محمد الصادق، هو ومحمد بن الحسين الملقب بدندان؛

٢ ــ أظهر الدعوة دندان الذي ادعى أنه من وَلَد محمد بن إسماعيل بن

(١) عبد القاهر البغدادي: « الفرق بين الفرق »، ص ١٦٩. القاهرة، سنة ١٩٤٨.

جعفر الصادق، فدخل في دعوته قوم من غلاة الرفض والحلولية.

وهذا تناقض تاريخي فاضح: فكيف يدعي أنه من ولد محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، بينما هو زميل في الدعوة لميمون بن ديصان مولى جعفر الصادق؟ لا بد أن نفترض مرور مدة طويلة من الزمان لكي يدعي أنه من ولد حفيد جعفر الصادق، إذ لا بدَّ لهذا من مرور جيليْن أو ثلاثة إنْ لم يكن أكثر.

فلننتقل عن روايته إلى رواية أبي عبد الله بن رزام في كتابه الذي رد فيه على الإسماعيليّة؛ وقد نقلها ابن النديم في « الفهرست »[1] وأخلى نفسه من عهدة الصدق فيها أو الكذب. قال ابن رزام:

« عبد الله بن ميمون. ويعرف ميمون بـ « القدّاح ». وكان من أهل قورح العباس بقرب مدينة الأهواز. وأبوه ميمون الذي تنسب إليه الفرقة المعروفة بـ « الميمونية »، التي أظهرت اتّباعَ أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الذي دعا إلى إلهية علي بن أبي طالب ـــ رضي الله عنه ـــ وكان ميمون وابنه ديصانيين؛ وادعى عبد الله أنه نبيٌّ مدة طويلة. وكان يظهر الشعابيذ، ويذكر أن الأرض تطوى له فيمضي إلى أين أَحَبَّ في أقرب مدة. وكان يخبر بالأحداث الكائنات في البلدان الشاسعة. وكان له مُرَتّبون في مواضع يُرَغبهم ويُحسِن إليهم ويعاونونه على نواميسه، ومعهم طيور يطلقونها من المواضع المتفرقة إلى الموضع الذي فيه بيت عبد الله، فيخبر مَنْ حضره بما يكون، فيَتَموّه ذلك عليهم.

وكان انتقل فنزل **عسكرُ مكْرَم** فكُبِس بها، فهرب منها؛ فنُقِضَتْ له داران في موضع يعرف بساباط أبي نوح، فبنيت إحداهما

---

(١) ابن النديم: « الفهرست »، ص ٢٧٨ ـــ ٢٨٠. طبع مصر.

مسجداً، والأخرى خراب إلى الآن. وصار إلى **البصرة**، فنزل على قومٍ من أولاد عقيل بن أبي طالب. فكُبِس هناك؛ فهرب إلى **سَلَمْية** بقرب حمص. واشترى هناك ضياعاً، وبث الدعاة إلى سواد الكوفة. فأجابه من هذا الموضع (الكوفة) رجلٌ يعرف بـ حمدان بن الأشعث، ويلقب بـ « قرمط »، لِقصَرٍ كان في متنه وساقه. وكان قرمط هذا أكاراً بقّاراً في القرية المعروفة بـ قس بهرام. ورَأَس قرمط، وكان داهياً. وتنصَّب لدعوته **عبدانٌ**، صاحب الكتب المصنفة، وأكثرها منحول إليه. وَفرّق عَبْدانٌ الدعاةَ في سواد الكوفة وأقام قرمط بـ كَلْواذَى[1]. ونَصَبَ له عبدُ الله بن ميمون رجلاً من ولده يكاتبه من الطالقان[2]، وذلك في سنة إحدى وستين ومائتين.

ثم مات عبد الله. فخلفه ابنه: **محمد بن عبد الله**. ثم مات محمد، فاختلفت دعاتهم وأهل نحلتهم: فزعم بعضهم أن أخاه: **أحمد بن عبد الله**، خَلَفَه؛ وزعم آخرون أن الذي خَلَفه ولد له يُسمَّى أحمد أيضاً، ويلقب بـ أبي الشلعلع.

ثم قام بالدعوة بعد ذلك: **سعيد بن الحسين بن عبد الله بن ميمون** وكان الحسين مات في حياة أبيه. ومِنْ قِبَل سعيد انتشرت الدعوة في بني العليص الكلبيين.

---

(١) كلواذى (بفتح الكاف وسكون اللام، وفتح الذال وبالياء المقصورة): طَسُّوج قرب بغداد ناحية الجانب الشرقي من جانبها، وفي ناحية الجانب الغربي من نهر بوق. ذكر ياقوت أنها كانت خربة في أيامه. وقد ذكرها أبو نواس ومطيع بن إياس والمتنبي في أشعارهم. راجع ياقوت: « معجم البلدان »، جـ ٤، ص ٣٠١ ــ ٣٠٢، نشرة فستنفلد.

(٢) الطالقان: بلدتان، إحداهما بخراسان بين مروالروذ وبلخ، وهما أكبر مدينة بطخارستان؛ والأخرى بلدة وكورة بين قزوين وأبهر، وبها عدة قرى يقع عليها هذا الاسم، وإليها ينسب الصاحب بن عباد.

ولم يزل عبد الله وولده، بعد خروجهم من البصرة، يَدّعون أنهم من ولد عقيل، وكانوا قد أحكموا النسب بالبصرة. فمِنَ ولد عبد الله انتشرت الدعوة في الأرض. وقَدِم الدعاةُ إلى الري وطبرستان، وخراسان، واليمن، والاحساء، والقطيف، وَقَدس[١].

ثم خرج سعيد إلى مصر فادّعى أنه عَلَويٌّ فاطمي، وتسمَّى بـ عبيد الله. وعاشر هناك النوشرى ووجوه أصحاب السلطان، وتَّخَوَّق في الأموال. وبلغ خبره المعتضد، فكتب في القبض عليه. فهرب إلى المغرب. وقد كانت دعاته هناك قد غلبت على طائفتيْن من البربر، وكانت له أحاديث معروفة. ووطأ لنفسه (في) ذلك البلد. ثم نظر أن ما ادعاه مِنْ نسبه لا يقبل منه. فأظهر غلاماً حَدَثاً، وزعم أنه من ولد محمد بن إسماعيل (بن جعفر الصادق)، وهو الحسن أبو القاسم، وهو القيّم بالأمر بعد عبيد الله. وفي أيامه ظهر في كثير من أتباعه الاستخفاف بالشريعة والوضع من النبوة. فخرج عليه رجلٌ يُعرف بأبي يزيد المحتسب، واسمه: مخلد بن كيداد البربري الزناتي، من بني يَفْرَن، الإباضي النكاري، ويعرف بـ « صاحب الحمار ». فكثر أتباعه ومعاونوه. فحاربه وحصره في المهدية، إلى أن مات الحسن في الحصار. فقام بعده ابنه إسماعيل، ويكنى أبا طاهر: فأظهر تعظيم الشريعة، وأظهر أبو يزيد مذهب الإباضية، فأقفل عنه الناس، فقُتِل وصُلِب، وذلك في سنة ست وثلاثين وثلثمائة. فلما كان في سنة أربعين ظهر في البلد قريبٌ مما كان ظهر في أيام الحسن: من الاستخفاف بالشرع. فعاجل الله إسماعيل بالمنيّة.

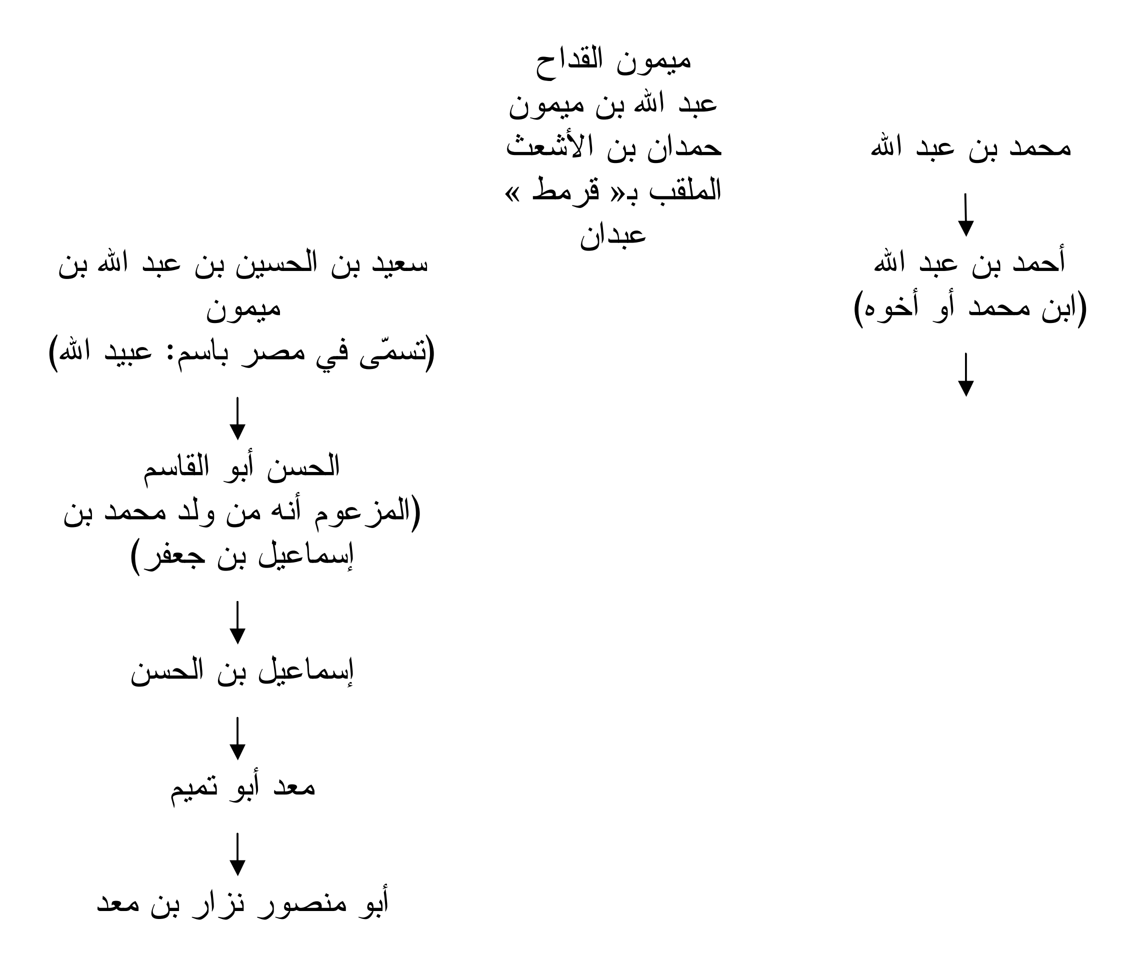
وقام بالأمر بعده ابنه **مَعَد، أبو تميم**. ثم توفي معد بمدينة مصر في سنة... (بياض في الأصل) وكان فتحها في سنة... (بياض

(١) بفتح القاف والدال: بلد بالشام قرب حمص، وإليه تضاف بحيرة قدس.

في الأصل)؛ وقام بالأمر مكانه ابنه **نزار بن معد**، ويكنى أبا منصور ».

ثم يورد ابن النديم ــ بعد رواية رزام هذه ــ أخباراً أخرى لا تنفي رواية رزام، بل تكملها في بعض النواحي، ومفاد بعضها أن ابن القداح إنما أراد بحركته إحياء دولة المجوس ونقل السلطان من العرب إلى الفرس.

ويمكن سلسلة دعوة القرامطة بحسب رواية أبي عبد الله بن رزام هذه في الشكل التالي:



ومن هذا يبدو تسلسل فرقة الميمونية، التي تنسب إلى ميمون القدّاح، فـــي فرقـــة القرامطـــة، وتسلسل الفاطمية من عبد الله بن ميمون القدّاح. فكأن القرامطة والفاطمية نبعتا من عبد الله بن ميمون القدّاح على استقلال فيما بينهما، ولم تتدرج الفاطمية في القرامطة ولم تتسلسل إذن منها مباشرة، بل كانتا متوازيتيْن.

وعلى الرغم من التشكيك الذي أبداه ابن النديم حين نقل رواية أبي عبد الله بـــن رزام، فإن هذه الرواية لا تزال أصحّ الروايات وأضبطها وأوضحها.

الأهداف السياسية والاجتماعية لحركة القرامطة*

يقول دوزي في بيان البرنامج الذي وضعه القرامطة لأنفسهم في العالم الإسلامي: « أن يجمع في رابطة واحدة بين المقهورين والظافرين؛ وأن يضم في جماعة واحدةٍ سرّية فيها مراتب عديدة: أحرار الفكر الذين لم يروا في الدين غير جامع للشعب، ثم اغتصبته المتعصبة من كل الفِرَق، وأن يستخدم المؤمنين لتمكين السلطان لغير المؤمنين، والغزاة لتحطيم الدولة التي أسّسوها؛ وأن يتحدوا في حزب كثير العدد متماسك مطيع كل الطاعة يعطيه العرش له أو على الأقل لأحد ذريته في الوقت المناسب: ــ تلك كانت الفكرة المتسلطة على ذهن عبد الله بن ميمون؛ وهي فكرة غريبة وجريئة، لكنه حققها بمهارة مدهشة وبراعة لا نظير لها ومعرفة عميقة بالقلب الإنساني ».

* راجع من أحدث الأبحاث في هذا الموضوع:

Wilfred Madelung: “Fatimider und Bahrainqarmater”, in **Der Islam**, Bd., 34, September 1959, pp. 34-88.

(1) R. Dozy: **Histoire des Musulmans d'Espagne**, III, h. 8 sqq.

وهذا البرنامج يلخص ما قام به القرامطة في الناحيتيْن السياسية والاجتماعية.

ذلك أن عبد الله بن ميمون القدّاح لما اضطر إلى الفرار من الأهواز ومن البصرة انتهى به المقام إلى سلمية قرب حمص في سورية. وتوفي في هذه المدينة، وصار ابنه أحمد زعيماً للإسماعيلية. وأقام أحمد في سلمية أيضاً ثم راح يبث منها الدعاة، فأرسل إلى العراق الحسين الأهوازي. فلما وصل الحسين إلى سواد[1] الكوفة لقي حمدان قرمط وكان يقود ثوراً محملاً بالأعشاب. فسأله الحسين عن الطريق المؤدي إلى قس بهرام[2]. فقال حمدان إنه ذاهب إلى نفس المكان. فسأله الحسين أيضاً عن بلد آخر قريب من دور، وهي قرية يقيم فيها حمدان. فسافر كلاهما معاً. وكان أن دعاه الحسين إلى مذهبه، فتأثر به حمدان ودعاه إلى الإقامة عنده، ووقّره لأنه رآه يحيا حياة كلها ورع وتقوى: إذْ كان يصوم النهار ويتهجد في الليل. وكان يتكسب من الخياطة. ولما جاء وقت نضج البلح استأجره أبو عبد الله محمد بن عمر بن شهاب العدوي لحراسة النخيل والمكان الذي تجمع فيه الثمار. وكان ذلك في سنة ٢٦٤ هـ فأدى هذه المهمة على خير وجه وبكل أمانة.

وازدادت العلاقة توثقاً بين الحسين وبين حمدان قرمط، حتى إنه عين ــ عندما قربت منيته ــ حمداناً خلفاً له.

يقول النويري: « وحكى الشريف أبو الحسين محمد بن علي بن الحسين (بن) أحمد بن إسماعيل بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب وهو المعروف

(١) السواد: الأرض المزروعة.
(٢) أو بهرام.

بـ « أخي مُحَسِّن » في كتاب ألّفه ذكر فيه عبد الله الملقب بـ « المهدي » الذي استولى على بلاد الغَرْب، واستولى بنوه مِنْ بعده على الديار المصرية والشام وغير ذلك. وذكر الشريف أصل عبد الله هذا، ونفاه عن النسب إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه. واستدلّ على ذلك بأدلّة يطول شرحها أجاد في تبيانها ــ قال في أثناء ما حكاه إنه لما صار الأمر إلى أحمد بن عبد الله بن ميمون بن ديصان بعد أبيه ــ وأحمد هذا هو جد عبد الله الملقب بالمهدي ــ بعث، وهو بالسلمية، الحسينَ الأهوازي داعيةً إلى العراق. فلقي حمدان بن الأشعث قرمطاً بسواد الكوفة ومعه ثور ينقل عليه. فقال له الحسين الأهوازي: كيف الطريق إلى قس بهرام؟ فعرفه حمدان أنه قاصدٌ إليه. وسأله الأهوازي عن قرية تعرف بـ تايورا من قرى السواد، فذكر أنها قريبة من قريته. وكان أحمد هذا من قرية تعرف بـ « الدور على نهر هد من رُستاق فهروسا من طسوج فرات مادقلي.

قال: فتماشيا ساعةً. فقال له حمدان: إني أراك جئت من سفر بعيد وأنت مُعَنّى، فاركب ثوري هذا. فقال له الحسين: لم أومر بذلك. فقال له حمدان: كأنك تعمل بأمر آمرٍ لك. قال: نعم! قال: ومَنْ يأمرك وينهاك؟ قال: مالكي ومالكك ومَنْ له الدنيا والآخرة. قال: فبهت حمدان قرمط مفكراً، وأقبل ينظر إليه. ثم قال له: يا هذا! ما يملك ما ذكرته إلاّ الله تعالى. قال: صدقت، والله يهب ملكه لمن يشاء. قال له حمدان: فما تريد في القرية التي سألتني عنها؟ قال: دُفِع إليّ جرابٌ فيه علم سرّ من أسرار الله تعالى، وأردت أنْ أشفي[١] هذه القرية وأعين أهلها وأستنقذهم وأملكهم أملاك أصحابهم.

---

(١) في المخطوط ما يفيد أن الشين سين، وحينئذٍ تكون: أسعى (إلى) هذه القرية.

وابتدأ يدعوه. فقال له حمدان: يا هذا! نشدتك الله إلاّ دَفَعْتَ إليَّ مِنْ هذا العلم الذي معك وأنقذني ينقذك الله. قال له: لا يجوز ذلك أو آخذ عليك عهد الله وميثاقاً أخذه الله تعالى على النبيين والمُرْسَلين وألقي عليك ما ينفعك.

قال: فما زال حمدان يضرع إليه حتى جلسا في بعض الطريق، وأخذ عليه العهد ثم قال له: ما اسمك؟ قال: قرمط.

ثم قال له قرمط: قُمْ معي إلى منزلي حتى نجلس فيه، فإنّ لي إخواناً أصير بهم إليك لتأخذ عليهم العهد للمهدي. فصار معه إلى منزله. فأخذ على الناس العهد هناك. وأقام في منزل حمدان، وأعجبه أمره وعظّمه وكرّمه؛ وكان على غاية ما يكون من الخشوع صائماً نهاره، قائماً ليله. وكان المغبوط مَنْ أَخَذَه إلى منزله ليلةً. وكان ربما خاط لهم الثياب وتكسّب بذلك. فكانوا يتبركون به وبخياطته.

قال: وأدرك التّمْرُ. فأحتاج أبو عبد الله محمد بن عمر بن شهاب العدوي إلى عمر تمره. وكان مِنْ وجوه أهل الكوفة، ومِنْ أهل العلم والفضل والتوحيد. فوُصِف له هذا الرجل. فنَصَبَه لحفظ تمره والقيام في حظيرته فأحسن حفظها، واحتاط في أداء الأمانة (ورقة ٤٨ ب) وظهر منه من التشديد في ذلك ما خرج به عن أحوال الناس في تساهلهم في كثير من الأمور، وذلك في سنة أربع وستين ومائتين. فاستحكمت ثقة الناس به وثقته بحمدان قرمط وسكونه إليه. فأظهر له أمره وكَشَفَ له الغطاء.

وقال: وكل ما كان هذا الداعية يفعله من الثقة والأمانة وإظهار الخشوع والنُّسْك إنما كان حيلةً ومكراً وخديعة وغشّاً.

قال: فلما حضرت هذا الطاغية الوفاة جعل مقامه حمدان بن

الأشعث قرمطاً. فأخذ على أكثر أهل السواد، وكان ذكياً خبيثاً.

قال: وكان ممن أجابه من أصحابه الذين صار لهم ذكر: زكرويه بن مهرويه السلماني، وجلندى الرازي، وعكرمة النائلي، واسحق السوداني، وعطيف **النيلي**، وغيرهم.

وبث دعاته في السواد[١] يأخذون على الناس[٢]. وكان أكبر دعاته عبدان. وكان **عبدان** متزوجاً أخت قرمط، وقرمط متزوجاً أخته. وكان عبدان رجلاً ذكياً خفيفاً فطناً خبيثاً خارجاً عن طبقة نظرائه من أهل السواد، ذا فهم وخبث. فكان يعمل عند نفسه على حد قد نُصِب له ولا يُرَى أنه يجاوزه إلى غيره من خَلْع الإسلام، ولا يظهر غير التشيع والعلم، ويدعو إلى الإمام من آل رسول الله (ص): محمد بن إسماعيل بن جعفر.

وكان أحد مَنْ تبع عبدان: زكرويه بن مهرويه. وكان زكرويه شابّاً فيه ذكاء وفطنة. وكان من قرية بسواد الكوفة يُقال لها: الملسانية تلاصق قرية الصوّان. وهاتان القريتان على نهر هد.

نصبه عبدانُ على إقليم نهر وطسوج السالحين وإقليم نهر يوسف ــ داعيةً، ومِنْ قِبَلِه جماعة دعاة متفرقون في عمله، يدور كل واحد منهم في عمله في كل شهر مرةً ــ وكل ذلك بسواد الكوفة. ودخل في الدعوة من العرب من بني ضُبَيْعة بن عجل، وهم من ربيعة، رجلان: أحدهما يُعرف برباح والآخر يعرف بعليّ بن يعقوب **العمر**. فأنقذهما دعاةً إلى العرب في أعمال الكوفة **وسوار وبرسما وبابل**. ودخل في دعوته من العرب أيضاً رفاعة، من بني يشكر، ثم من بكر

(١) أي سواد الكوفة.
(٢) أي العهود.

ابن وائل رجل يعرف بسند، وآخر يعرف بهارون؛ فجعلهما دعاة **حبلا** وما والاها في العرب خاصة إلى حدود واسط. فمال إليه هذان البطنان، ودخلا في دعوته. فلم يكن يختلف رفاعي ولا ضُبَعي. ولم يَبْقَ من البطون المتصلة بالكوفة بطن إلاّ دخل في الدعوة منه ناس كثير أو قليل من بني عابس وذُهَل وغيره، وبني عنز وتيم الله وثعل وغيرهم، وفيهم نفر يسير من بني شيبان.

فقوي قرمط بهم، وزاد طمعه. فأخذ في جَمْع أموالهم. وذكَرَ ما فرضه قرمط على من دخل في دعوته واستجاب له، وكيف نقلهم ــ في استئصال أموالهم ــ من اليسير إلى الكثير حتى استقام له أمرهم:

كان أول ما ابتدأ به وافترض عليهم وامتحنهم بتأدية درهم واحد وسمَّى ذلك **الفطرة**، من كل رأس من الرجال (٤٩ أ) والنساء والصبيان. فسارعوا إلى ذلك، فتركه مُدَيْدة[١]. ثم فرض عليهم **الهجرة**، وهو دينار على كل رأس أدرك الخبيث. وتلا عليهم قوله تعالى: « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها وصلّ عليهم إن صلواتك سكنٌ لهم والله سميع عليم » (التوبة ١٠٣) وقال: هذا تأويل هذا. فدفعوا ذلك مبادرين به إليه وتعاونوا عليه[٢]: فمن كان فقيراً أسعفوه. فتركهم مديدة، ثم فرض عليهم **البلغة**، وهي سبعة دنانير، وزعم أن ذلك هو البرهان، المراد بهذا قوله تعالى: « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » (البقرة ١١١) وزعم أن ذلك بلاغ من يريد الإيمان والدخول في السابقين السابقين « أولئك المقربون » (الواقعة ١). وصنع لهم طعاماً طيّباً حلواً لذيذاً، وجعله على قدر البنادق وأطعم كل مَنْ أدى إليه سبعة دنانير واحدة منها،

(١) في المخطوط: مدنه (!).
(٢) في المخطوط: إليه.

وزعم أنه طعام أهل الجنة نزل إلى الإمام. واتخذ ذلك كالخواتيم فينقل إلى الداعي منها مائة بلغة ويطالبه بسبعمائة دينار. ــ فلما توطأ له هذا الأمر فرض عليهم أخماس ما يملكون وما يكسبون، وتلا عليهم قوله تعالى: « واعلموا أن ما غنمتم من شيء فإنّ لله خمسه وللرسول... » الآية (الأنفال ٤١). فقوّموا جميع ما يملكونه من ثوب وغيره وأدّوا خُمْسَه إليه، حتى كانت المرأة تخرج خُمْسَ ما تغزل، والرجل يخرج خُمْسَ ما يكسب. ــ فلما تم ذلك له واستقر، فرض عليهم **الألفة:** وهو أن يجمعوا أموالهم في موضع واحد وأن يكونوا في ذلك[١] أسوة واحدة لا يفضل أحدٌ منهم صاحبه وأخاه في ملك يملكه. وتلا عليهم قوله تعالى: « واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداءً فألّف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً » (آل عمران ١٠٣) وتلا عليهم قوله تعالى: « لو أنفقتَ ما في الأرض جميعاً ما ألّفت بين قلوبهم، ولكن الله ألّف بينهم، إنه عزيز حكيم » (الأنفال ٦٣). وعرفهم أنه لا حاجة بهم إلى مالٍ يكون معهم، لأن الأرض بأسرها ستكون لهم دون غيرهم. قال لهم: هذه محنتكم التي امتحنتم بها ليُعْلَم كيف تعملون. وطالبهم بشراء السلاح وإعداده، وذلك كله في سنة ست وسبعين ومائتين.

وأقام الدعاة في كل قرية رجلاً مختاراً من ثقاتها يجمع عنده أموال أهل قريته من بقر وغنم وحَلى ومتاع وغيره. فكان يكسو عاريهم، وينفق عليهم وما يكفيهم، ولا يبقى فقيراً بينهم ولا محتاجاً ضعيفاً. وأخذ كل رجل منهم بالانكماش في صناعته والتكسب بجهده ليكون له الفضل في رتبته. وكان المرأة تجمع إليه كَسْبَها من مغزلها، والصبي أجر نظارته الطير. فلم يملك أحدهم إلاّ سيفه وسلاحه.

(١) بالواو في المخطوط، وربما كان صوابها: أسرة (بالراء).

فلما استقام له ذلك كله وصَبَوْا إليه وعملوا به أمر الدعاة أن يجمعوا النساء ليلة معروفة ويختلطن بالرجال وقال إن ذلك من صحّة الود والإلفة بينهم. فربما بذل الرجل لأخيه امرأته متى أحب.

فلما تمكن من أمورهم ووثق بطاعتهم وتبين مقدار عقولهم أخذ في تدريجهم إلى الضلالة وأتاهم بحجج من مذهب الثنوية. فسلكوا معه في ذلك، حتى خلعهم من الشريعة ونقض عليهم ما كان يأمرهم به في مبدأ أمرهم (٤٩ ب) من الخشوع والورع والتقى؛ وأباح لهم الأموال والفروج والغناء عن الصوم[١] والصلاة والفرائض، وأن ذلك كله موضوع عنهم، وأن أموال المخالفين ودماءهم حلالٌ لهم، وأن معرفة صاحب الحق الذي يدعو إليه تغني عن كل شيء، ولا يخاف معه إثم ولا عذاب »[٢].

أبو سعيد الجنابي في البحرين

وفي سلمية، التي سميت من ذلك الحين « دار الهجرة » أقام حمدان قرمط، وبث من هناك الدعاة إلى مختلف الجهات.

وكما رأينا كان عبدان، الملقب « بالكاتب » الساعد الأيمن لحمدان.

وعبدان عين داعييْن مهمّيْن هما: زكرويه بن مهرويه، وأبا سعيد الحسن بن بهرام الجنابي: الأول داعية على منطقة من العراق، والثاني على القسم الجنوبي من فارس.

(١) في المخطوط: الصور.
(٢) النويري: « نهاية الأرب ». الفن الخامس، القسم الخامس، الباب ٨ ـ ٩، مخطوط باريس رقم ١٥٧٦، ورقة ٤٧ ق إلى ٤٩ ب ـ وهذا القسم لم ينشر من قبل.

قال ابن حوقل: « ومنهم (أي من الفرس الذين انتحلوا ديانات خرجوا بها عن المذهب المشهورة فدعوا إليها وانتصبوا لها) الحسن المكنى بأبي سعيد بن بهرام الجنابي، مـــن أهـــل جنابة. كان دقّاقاً[١]، تعلّق بدعوة القرامطة مِنْ قبَل عبدان الكاتـــب، صـــهر حمـــدان قـــرمط، واستخلفه على نواحيه وجعل الدعوة إليه بحنابة وشينيز وتوج ومهروبـــان وجـــروم فـــارس. فدعاهم وأخذ الكثير من أموالهم. وفُطِن به فقُبض على ما جمعه من المال واتخذه من الخزائن والعدد. وأفلت بحشاشته. فلم يزل في خفية حتى كتب إليـــه حمـــدان قـــرمط مـــن كلـــواذي بالشخوص إلى ما قِبَله، ولم يكن رآه. فلمَّا عاينه رأى منه نافذاً فيما يكلفه. ورأى ما دار عليـــه ليس مِنْ قِبَل سوء سياسة فيما كان بسبيله، لكن وجوهٌ وقعت كالضرورة. فأنفذه إلى البحـــرين، وأمره بالدعوة هناك وأيده بوجوده القوة: من المال، والكتب، وغيرهما.

فورد البحرين، وصاهر ابن سنبر، وبث الدعوة في العـــرب الـــذين بتلـــك النـــواحي فقبلوها، وانفتحت الديار على يده. وأجابه القبائل والعشائر رغبةً ورهبةً بعد أن حاصر هَجَـــر وافتتحها بضروب من الحيل ومشاقّ من الأعمال ليس هذا موضع ذكرها.

وكان حمدان قرمط إذ ذاك في دعوة السلطان حَذَرَ أمير المؤمنين المقتدر بالله. فرجعا عما كانا يعتقدانه وخالفا ذلك. وجرت خطوبٌ وتخاليط كثيرة في بعض الروايات. وذُبِـــح أبـــو سعيد في حمام قد اتخذه في قصره مع جماعة من وجوه رجاله بالأحساء.

وخَلَفه ابنه أبو طاهر سليمان بن الحسن ــ لعنـــه الله ــ الفـــاتح البصـــرة والكوفـــة، وصاحب قوافل الحاج في طريق العراق. وقاتِلُ

(١) أي يبيع الدقيق.

آل أبي طالب وبني هاشم، والمستحلّ دماءهم وفروجهم وأموالهم، ومخرّبُ مكة، وآخِذُ الحجر، وفاعل كل كبيرة، ومستحلّ كل عظيمة ــ إلى أن أهلكه اللهُ ودمّر عليه وأتى على أهله وولــده بتشتيت الكلمة واختلاف الدعوة وغيلة بعضهم لبعض بالقتل والختل بالمكايد، وما كــان مــن أفعالهم في بلدان المسلمين واعتراضهم على حجيجهم، وعيثهم في بلادهم ومالهم منه ــ فــلا حاجة بنا إلى ذكره لشهرته والغِنَى عن إعادته مثل: أخذه كنوز الكعبة، وقتله المعتكفين ببيــت الله، إلى أن أُخذ عمُّ أبي طاهر، أخو أبي سعيد، وقراباته وذووه فحبسوا بشيراز مدة، وكــانوا مخالفين له في الطريقة يرجعون إلى صلاح وسداد، فشُهد لهم بالبراءة من القرامطــة، فخلــيّ عنهم[1] ».

كذلك يقول في نفس المعنى أبو زيد البلخي (مخطوط برلين بــرقم ١ فــي فهرســت اشبرنجر، ورقة ٦١): « ومنهم الحسن الجنابي، ويُكنَّى بأبي سعيد، من أهل جنابة، كان دقاقاً، أظهر مذهب القرامطة، فنُفِي عن جنابة، فخرج منها إلى البحرين، فأقام بهــا تــاجراً يســتميل العرب بها ويدعوهم إلى نحلته حتى استجابوا له. ومَلَكَ البحرين وما والاها. فكان مِنْ كســره عساكر السلطان وعيثه وعدوانه أنه (استولى) على أهل عُمان وسائر ما يصاقبه مــن بلــدان العرب ما قد انتشر ذكره، حتى قُتِل وكفى الله أمرَه. ــ ثم قام ابنه سليمان بن الحســن، فكــان مِنْ قتله الحاج وانقطاع طريق مكة في أيامه والتعدي فــي الحــرم وانتهــاب الكعبــة وقتــل المعتكفين بمكة ما قد اشتهر ذكره. ولما أعرض الحاج، بما كان منه، أخذ عمه، أخــو ســعيد وقراباته، فحبس بشيراز مدةً، وكانوا مخالفين لهم في الطريقة يرجعون إلى صــلاح وســداد، وشهد لهم بالبراءة من القرامطة فخُلّي عنهم ».

---

(١) ابن حوقل: « المسالك والممالك »، مخطوط ليدن، ص ١٠٤.

وابن الأثير يعطينا تفاصيل أكثر عن أبي سعيد الجنابي، فيقول ـــ تحت حوادث سنة ٢٨٦ ـــ أن ابتداء أمر القرامطة بالبحرين هو « أن رجلاً يُعرف بـ يحيى بن المهدي قصد قطيف، فنزل على رجل يُعرف بـ علي بن المعلى بن حمدان، مولى الزياديين، وكان يغالي في التشيع. فأظهر له يحيى أنه رسول المهديّ، وكان ذلك سنة إحدى وثمانين ومائتين. وذكر أنه خرج إلى شيعته في البلاد يدعوهم إلى أمره، وأن ظهوره قد قرب. فوجه عليٌّ بنُ المعلى إلى الشيعة من أهل القطيف فجمعهم وأقرأهم الكتاب الذي مع يحيى بن المهدي إليهم من المهدي. فأجابوه، وأنهم خارجون معه إذا ظهر أمره. ووجّه على سائر قرى البحرين بمثل ذلك، فأجابوه.

وكان فيمن أجابه، أبو سعيد الجنابي. وكان يبيع للناس الطعام ويحسب لهم ببيعهم.

ثم غاب عنهم يحيى بن المهدي مدةً. ثم رجع ومعه كتاب يزعم أنه من المهديّ إلى شيعته، فيه: « قد عرّفني رسول الله يحيى بن المهدي مسارَعَتَكُم إلى أمري. فليدفع إليه كل رجل منكم ستة دنانير وثلثين. ففعلوا ذلك.

ثم غاب عنهم وعاد ومعه كتاب فيه أن أدافعوا إلى يحيى خُمْسَ أموالكم. فدفعوا إليه الخُمْس.

وكان يحيى يتردد في قبائل قيس، ويورد إليهم كتباً يزعم أنها من المهدي، وأنه ظاهر، فكونوا على أهبة.

وحكى إنسان منهم يُقال له إبراهيم الصايغ أنه كان عند أبي سعيد الجنابي وأتاه يحيى فأكلوا طعاماً. فلما فرغوا خرج أبو سعيد من بيته، وأمر امرأته أن تدخل إلى يحيى وأن لا تمنعه إنْ أراد. فانتهى هذا

الخبر إلى الوالي، فأخذ يحيى فضربه وحلق رأسه ولحيته. وهرب أبو سعيد الجنابي إلى جنابا. وسار يحيى بن المهدي إلى بني كلاب وعقيل والخريس فاجتمعوا معه ومع أبي سعيد. فعظم أمر أبي سعيد(١) ».

وقوي أمر أبي سعيد الجنابي بالبحرين، وقتل ما حوله من أهل القرى، وسار إلى القطيف فقتل عدداً من الناس بها، وأظهر أنه يريد البصرة، فكتب والي البصرة، أحمد بن محمد بن يحيى الواثقي، إلى المعتضد بذلك، فأمره بعمل سور على البصرة في سنة ٢٨٦ هـ. وفي ربيع الأخر من سنة ٢٨٧ هـ عظم أمر القرامطة بالبحرين، وأغاروا على نواحي هَجَر، وقرب بعضهم من نواحي البصرة. فكتب الوالي، أحمد الواثقي، إلى المعتضد يسأل المَدَد. فأرسل المعتضد العباسَ بن عمرو الغنوي ــ الذي كان والياً على بلاد فارس ــ وأقطعه اليمامة والبحرين وأمره بمحاربة القرامطة، وانضم إليه زهاء ألفي رجل. فسار إلى البصرة واجتمع إليه كثير من المتطوعة والجند والخدم. وسار بهم إلى لقاء أبي سعيد الجنابي فالتقوا به مساءً، وتناوشوا القتال، وحجز بينهم الليل. ولكن في الليل انصرف عن العباس الغنوي من كان معه من أعراب بني ضبة، وكانوا ثلثمائة، وذهبوا إلى البصرة، وتبعهم متطوعة البصرة. وفي الصباح باكر العباس الحرب. فاقتتلوا اقتتالاً شديداً. ثم حمل نجاح، غُلام أحمد بن عيسى بن الشيخ، وكان على ميسرة العباس في مائة رجل، فحمل على ميمنة أبي سعيد الجنابي حتى قتل هؤلاء عن آخرهم. أما الجنابي فقد حمل ومن معه على أصحاب العباس فانهزم العباس وأصحابه، وأُسِر العباس، واستولى الجنابي على ما كان في عسكر العباس. وفي الغد أحضر الجنابيُّ الأسرى فقتلهم

(١) ابن الأثير: « الكامل في التاريخ »، جـ ٧، ص ٣٤١، تحقيق تورنبرج، بريل، ليدن سنة ١٨٦٥.

جميعاً وأحرقهم. وجرت هذه الوقعة في آخر شعبان سنة ٢٨٧ هـ.

وبعد ذلك سار الجنابي، بعد انتصاره العظيم هذا على جيش العباس الذي بعثه الخليفة المعتضد، وقصد إلى هجر، فدخلها وآمَنَ أهلها. وانصرف الذين سلموا من المنهزمين، وهم قليل، نحو البصرة بغير زاد. فخرج إليهم من البصرة نحو ٤٠٠ رجل على الرواحل ومعهم الطعام والكسوة والماء، فلقوا بها المنهزمين. فخرج عليهم بنو أسد وأخذوا الرواحل وما عليها، وقتلوا مَنْ سَلِم من المعركة. فاضطربت البصرة لذلك، وعزم أهلها على الانتقال منها، فمنهم أحمد الواثقي، الوالي.

وبقي العباس عند الجنابي أياماً، ثم أطلقه وقال له امضِ إلى صاحبك ــ أي الخليفة المعتضد وعرّفه ما رايت. وذهب العباس إلى الخليفة المعتضد وأخبره بما كان. (ابن الأثير، حوادث سنة ٢٨٧ هـ).

القرامطة في سواد الكوفة

ومن ناحية أخرى انتشر القرامطة في سواد الكوفة، فوجه إليهم الخليفة المعتضد: شبلاً، غلام أحمد بن محمد الطائي، وظفر بهم « وأخذ رئيساً لهم يُعرف بأبي الفوارس (وفي نسخة: بابن أبي الفوارس) فسيّره إلى المعتضد، فأحضره بين يديه وقال له: « أخبرني؟ هل تزعمون أن روح الله تعالى وأرواح أنبيائه تحلّ في أجسادكم فتعصمكم من الزلل وتوفقكم لصالح العمل؟ » فقال له: « يا هذا إن حلّت روح الله فينا فما يضرك، وإن حلّت روح إبليس فما ينفعك. فلا تسأل عمّا لا يعنيك، وَسَلْ عمّا يخصك ». فقال: « ما تقول فيما يخصّني؟ » قال: « أقول إن رسول الله (صلعم) مات وأبوكم العباس حيّ؛ فهل طالب بالخلافة، أم هل بايعه أحدٌ من الصحابة على ذلك؟ ثم مات

أبو بكر فاستخلف عُمَر، وهو يرى موضع العباس ولم يوصِ إليه. ثم مات عمر وجعلها شورى في ستة أنفس ولم يوصِ إليه ولا أدخله فيهم. فبماذا تستحقون أنتم الخلافة وقد اتفق الصحابة على دفع جدّك عنها؟ » فأمر به المعتضد فعذب وخلعت عظامه ثم قطعت يداه ورجلاه، ثم قتل » (ابن الأثير، حوادث سنة ٢٨٩ هـ، جـ ٧، ص ٣٥٤، ليدن سنة ١٨٦٥).

القرامطة في الشام

ومن ناحية ثالثة ظهر بالشام رجل من القرامطة وجمع جموعاً من الأعراب وسار بها إلى دمشق، وأميرها حينئذ طُغْج بن جُفّ، مِنْ قِبَل هارون بن خمارويه بن أحمد طولون.

وكان ابتداء حال هذا القرمطي هو أنه لما رأى زكرويه بن مهرويه، داعية حمدان قرمط في سواد الكوفة، أن جيوش الخليفة المعتضد قد انتصرت على القرامطة، سعى في استغواء مَنْ قرب من الكوفة من الأعراب من قبائل: أسد، وطيّ وغيرهم. لكن لم يستجب له أحد. فأرسل أولاده إلى كلب بن وبرة، فاستغروهم، لكن لم يستجب منهم إلاَّ فخذ من بني كلب بن وبرة، وهو: بنو القليص بن صمصم بن عديّ بن جناب ومواليهم خاصة. فبايعوا في سنة ٢٨٩ بناحية السماوة: ابن زكرويه المسمّى يحيى، المكنى أبا القاسم، ولقبوه الشيخ، وزعم أنه محمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب. وزعم أن له بالبلاد مائة ألف تابع. وأن ناقته التي يركبها مأمورة، فإذا تتبعوها في مسيرها نُصِروا. وأتاه جماعة من بني الأصبع، وسمّوا الفاطميين، ودانوا بمذهبه. فقصدهم شبل ــ غلام المعتضد ــ من ناحية الرصافة، فجاءوه

علي غرة فقتلوه وأحرقوا مسجد الرصافة. واعترضوا كل قرية اجتازوا بها حتى بلغوا ولاية هارون بن خمارويه التي قوطع عليها طغج بن جُف. فأكثروا القتل فيها، فقاتلهم طغج. لكنهم هزموه غير مرة (ابن الأثير حوادث سنة ٢٨٩، ج ٧، ص ٣٥٣ ليدن سنة ١٨٦٥).

وفي ربيع الآخر سنة ٢٩٠ سيّر طغْج بن جُف جيشاً من دمشق. على رأسه غلام له اسمه بشير. فهزمهم القرمطيّ وقتل بشيراً. وحاصر القرمطي دمشق وضيّق على أهلها وقتل أصحاب طغج حتى لم يبقَ منهم إلاّ القليل، وأشرف أهل دمشق على الهلاك فأمد المصريون أهل دمشق ببدر وغيره من القواد فقاتلوا الشيخ، مقدّم القرامطة، فقُتِل القرمطي على باب دمشق وقتل من أصحابه خلق كثير. وكان هذا القرمطي يزعم أنه إذا أشار بيده إلى الجهة التي فيها محاربوه انهزموا.

ولما قُتِل يحيى بن زكرويه، المعروف بـ « الشيخ »، وقُتِل أصحابه اجتمع مَنْ بقي منهم على أخيه الحسين، وسمّى نفسه أحمد وكنيته أبو العباس. « ودعا الناس. فأجابه أكثر أهل البوادي وغيرهم. فاشتدت شوكته، وأظهر شامة في وجهه، وزعم أنها آيته. فسار إلى دمشق. فصالحه أهلها على خراج، رفعوه إليه، وانصرف عنهم. ثم سار إلى أطراف حمص فغلَب عليها وخُطِب له على منابرها، وتسمّى **المهدي أمير المؤمنين**. وأتاه ابن عَمّه عيسى بن المهدي المسمى عبد الله بن أحمد بن محمد بن إسماعيل. فلقبه المدثر، وعهد إليه، وزعم أنه المدثر الذي في القرآن. ولَقّبَ غلاماً من أهله: المطوّق، وقلّده قتل أسرى المسلمين. ولما أطاعه أهل حمص وفتحوا له بابها خوفاً منه، سار إلى حماة ومعرّة النعمان وغيرهما، فَقَتَلَ أهلها وقَتَلَ النساءَ والصبيان. ثم سار إلى بعلبك فقتل عامة أهلها ولم يبق منهم إلاّ اليسير. ثم سار إلى سلمية، فمنعه أهلها. ثم صالحهم

وأعطاهم الأمان، ففتحوا له بابها. فبدأ بمن فيها من بني هاشم ــ وكانوا جماعةً ــ فقتلهم أجمعين. ثم قتل البهائم والصبيان بالكتاتيب. ثم خرج منها وليس بها عينٌ تطرف. وسار فيما حولها من القرى: يسبي، ويقتل، ويخيف السبيل... ثم إنَّ كتب أهل الشام ومصر وصلت إلى المكتفي يشكون ما يلقون من القرمطي: من القتل والسّبيْ وتخريب البلاد. فأمر الجند بالتأهب وخرج من بغداد في رمضان (سنة تسعين ومائتين) وسار إلى الشام، وجعل طريقه على الموصل. وقَدَّم بين يديه أبا الأغرّ في عشرة آلاف رجل. فنزل قريباً من حلب. فكبسهم القرمطيُّ صاحب الشامة، فقتل مهم خلقاً كثيراً. وسَلِم أبو الأغر، فدخل حلب في ألف رجل. وكانت هذه الوقعة في رمضان. وسار القرمطي إلى باب حلب. فحاربه أبو الأغر بمن بقي معه وأهل البلد، فرجع عنهم. وسار المكتفي حتى نزل الرقة، وسيّر الجيوش إليه، وجعل أمرهم إلى محمد بن سليمان الكاتب. وفيها (أي في سنة ٢٩٠ ﻫ) تحارب القرمطيُّ صاحب الشامة وبدر مولى ابن طولون، فانهزم القرمطي وقُتِل مِنْ أصحابه خلقٌ كثير. ومضى مَنْ سَلِم منهم نحو البادية. فوجّه المكتفي في إثرهم: الحسين بن حمدان وغيره من القوّاد. » (ابن الأثير، حوادث سنة ٢٩٠ ﻫ، جـ ٧، ص ٣٦٢ ــ ٣٦٤ طبعة ليدن سنة ١٨٦٥)[1].

* * *

ونعود إلى البحرين وأبي سعيد الجنابي، فنجد أن ابن بانو أمير

(١) في الطبري عن حوادث سنة ٢٩٠: « ولخمس بقين من المحرم منها (أي من سنة ٢٩٠) ورد فيما ذكر كتاب علي بن عيسى من الرقة يذكر فيه أن القرمطي ابن زكرويه، المعروف بـ « الشيخ » وافى الرقة في جمع كثير فخرج إليه جماعة من أصحاب السلطان، ورئيسهم سبك ــ غلام المكتفى ــ فواقعوه. فقتل سبك وانهزم أصحاب السلطان » (السلسلة الثالثة، جـ ٤، ص ٢٢٢١، ليدن سنة ١٨٩٠).

البحرين كبس حصناً للقرامطة في سنة ٢٩٠ هـ، فظفر بمن فيه، وواقع قرابة أبي سعيد الجنابي، فهزمه ابن بانو، وكان مقام هذا القرمطي بالقطيف، وهو وليّ عهد أبي سعيد. وبعد ما انهزم أصحابه وُجِد هذا القرامطي قتيلاً، فأخذ رأسه. وسار ابن بانو إلى القطيف فافتتحها. (ابن الأثير، حوادث سنة ٢٩٠ هـ، جـ ٧، ص ٣٦٤، طبعة ليدن).

وقد أورد الطبري (حوادث سنة ٢٩٠ هو) نموذجاً من الرسائل التي كان صاحب الشامة هذا يبعث بها إلى بعض عماله ورسائل بعض هؤلاء العمال إليه، منها يبين ما كان يخلع على نفسه من الألقاب وما يدعيه من الدعاوى. فمن ذلك هذه الرسالة:

« بسم الله الرحمن الرحيم. من عبد الله أحمد بن عبد الله المهديّ، المنصور بالله، الناصر لدين الله، **القائم بأمر الله**، الحاكم بحكم الله، الداعي إلى كتاب الله، الذابّ عن حريم الله، المختار من ولد رسول الله؛ أمير المؤمنين، وإمام المسلمين، ومذلّ المنافقين، خليفة الله على العالمين، وحاصد الظالمين، وقاصم المعتدين، ومبيد الملحدين، وقاتل (!) القاسطين، ومُهْلِك المفسدين، وسراج المبصرين، وضياء المستضيئين، ومشتّت المخالفين، والقيّم بسُنّة المرسلين، وولد خير الوصيّين صلى الله عليه وسلم وعلى أهل بيته الطيبين، وسلّم كثيراً — إلى جعفر بن حميد الكردي. سلام عليك! فانّي أحمد إليك الله الذي لا إله إلاّ هو وأسأله أن يصلّي على جدّي محمد رسول الله... » (الطبري، سلسلة ٣، جـ ٤، ص ٣٢٢٣).

فهو يدعي إذن أن جدَّه محمدٌ رسول الله، وأنه القائم بأمر الله، وأنه خليفة الله على العالمين.

كذلك نجد مَنْ يراسلونه يخلعون عليه نفس النعوت. فقد كتب عاملٌ له يقول: « لعبد الله أحمد، الإمام المهدي، المنصور بالله »

ثم الصدر كله على مثال الكتاب السابق الذكر.

* * *

ونعود إلى المكتفي بعد نزوله الرقّة وإرساله الجيوش إلى صاحب الشامة، وتوليته محمد بن سليمان الكاتب أمر حرب صاحب الشامة؛ فنقول إن محمد بن سليمان سار إليه في عسكر الخليفة حتى صاروا إلى موضع بينهم وبين حماة اثنا عشر ميلاً، فلقوا به أصحاب القرمطيُّ في يوم الثلثاء لستٍ خلون من المحرّم سنة ٢٩١ هـ. « وكان القرمطي قدَّم أصحابه وتخلّف هو في جماعة من أصحابه ومعه مال قد كان جمعه. وجعل السواد وراءه. فالتحمت الحرب بين أصحاب السلطان وأصحاب القرمطي واشتدت. فهُزِم أصحابُ القرمطي وقُتِلوا وأُسِر من رجالهم بَشَرٌ كثير. وتفرّق الباقون في البوادي، وتبعهم أصحاب السلطان ليلة الأربعاء لسبع خلون من المحرم (سنة ٢٩١). فلما رأى القرمطي ما نزل بأصحابه من الفلول والهزيمة، حمّل، فيما قيل، أخاً له يُكنى أبا الفضل، مالاً وتقدم إليه أن يلحق بالبوادي إلى أن يظهر في موضع يصير إليه. وركب هو وابن عمّه المسمّى **المدثر، والمطوّق** صاحبه وغلام له رومي، وأخذ دليلاً وسار يريد الكوفة عرضاً في البرية، حتى انتهى إلى موضع يعرف بـ الدّالية، من أعمال طريق الفرات، فنفد ما كان معهم من الزاد والعلف. فوجّه بعض ما كان معه ليأخذ له ما يحتاجون إليه. فدخل الدالية المعروفة بـ دالية ابن طوق لشراء حاجة، فأنكروا زيّه. وسُئل عن أمره فمجمج. فأُعْلِم المتولّي مَسْلحة هذه الناحية بخبره، وهو رجل يُعرف بأبي خُبْزَة ـ خليفة أحمد بن محمد بن كُشْمَرد، عامل أمير المؤمنين المكتفي على المعادن بالرحبة وطريق الفرات. فركب في جماعة، وسأل هذا الرجل عن خبره. فأخبره أن صاحب الشامة خلف رابية هناك في ثلاثة نفر. فمضى إليهم فأخذهم وصار بهم إلى صاحبه،

فتوجه بهم ابن كُشْمَرد وأبو خبزة إلى المكتفي بالرقة. ورجعت الجيوش من الطلب بعد أن قتلوا وأسروا جميع مَنْ قدروا عليه من أولياء القرمطي وأشياعه. وكتب محمد بن سليمان إلى الوزير بالفتح[١] » ويورد الطبري نص هذا الكتاب، وفيه يشرح كيف حارب أنصار القرمطي، وفيه يثني على ما قام به بنو وشيبان وتغلب وبنو تميم من الاستبسال في الحرب ضد القرامطة.

« وفي يوم الاثنين لأربع بقين من المحرم (سنة ٢٩١ هـ) أدخل صاحبُ الشامة الرقة ظاهراً للناس على فالج ــ وهو الجمل ذو السنامين ــ وبين يديه المدثر والمطوّق. وسار المكتفي إلى بغداد، ومعه صاحب الشامة وأصحابه وخَلَّفَ العساكر مع محمد بن سليمان. وأدخل القرمطي بغداد على فيل، وأصحابه على الجمل. ثم أمر المكتفي بحبسهم، إلى أن تقدم محمد بن سليمان فقدم بغداد. وقد استقصى في طلب القرامطة، فظفر بجماعة من أعيانهم ورءوسهم. فأمر المكتفي بقطع أيديهم وأرجلهم وضرب أعناقهم بعد ذلك. وأخرجوا من الحبس وفُعِل بهم ذلك. وضُرِبَ صاحب الشامة مائتي سوط، وقطعت يداه وكوي فغشي عليه؛ وأخذوا خشباً وجعلوا فيه ناراً ووضعوه على خواصره، فجعل يفتح عينيه ويغمضهما. فلما خافوا موته ضربوا عنقه ورفعوا رأسه على خشبة. فكبّر الناس لذلك، ونُصِبَ على الجسر.

« وفيها (أي في سنة ٢٩١ هـ) قَدِم رجلٌ من بني العُلَيْص من وجوه القرامطة، يُسمّى إسماعيل بن النعمان، وكان نجا في جماعة لم ينج من رؤسائهم غيره. فكاتبه المكتفي وبذل له الأمان. فحضر في الأمان هو ونيف مائة وستين نفساً، فأومنوا وأحسن إليهم ووُصِلوا بمال،

(١) الطبري: « تاريخ الرسل والملوك » السلسة ٣، ج ٤، ص ٢٢٣٧ ــ ٢٢٣٨؛ وعنه نقل ابن الأثير، ج ٧، ص ٣٦٦ ــ ٣٦٧، طبع ليدن سنة ١٨٦٥.

وصاروا إلى رحبة مالك بن طوق مع القاسم بن سيما، وهي من عمله فأقاموا معه مـدّة. ثـم أرادوا الغدر بالقاسم، وعزموا على أن يثبوا بالرحبة يوم الفطر عند اشتغال النـاس بالصـلاة. وكان قد صار معهم جماعة كبيرة. فعلم بذلك، فقتلهم. فارتدع مَنْ كان بقي من مـوالي بنـي العليص، وذلّوا وأتْربوا حتى جاءهم كتاب من الخبيث زكرويه يعلمهم أنه مما أوحي إليـه أن صاحب الشامة وأخاه المعروف بـ « الشيخ » يُقتلان، وأن إمامه الذي هو حيٌّ يظهـر بعـدهما ويَظْفر[1] ».

وفي سنة ٢٩٣ استطاع الداعية الذي بنواحي اليمن، أن يحارب أهل صنعاء وينتصـر عليهم وتغلّب على سائر مدن اليمن.

وبعد مقتل صاحب الشامة أنفذ زكرويه مع مهرويه رجلاً كان يعلم الصـبيان بقريـة تُدْعَى الزَّابوقة، من عمل الفَلُّوجة، اسمه **عبد الله بن سعيد**، ويُكنى أبا غانم، فتسـمّى نصـراً ليعلن أمره على الناس. « فدار على أحياء كلب يدعوهم إلى رأيه فلم يقبله منهم أحـد سـوى رجل من بني زياد يُسمَّى مقدام بن الكيال فإنه استغوى له طوائف من الأصبغيين المنتمين إلى الفواطم وسواقط من العُلَيْصيين وصعاليك من سائر بطون كلب. وقصد ناحية الشام ـــ وعامل السلطان على دمشق والأردن أحمد بن كيغلغ وهو مقيم بمصر على حرب ابن خلِـج[2] الـذي كان خالف محمد بن سليمان ورجع إلى مصر فغلب عليها. فاغتنم ذلك عبد الله بن سعيد هـذا، وسار إلى مدينتيْ بُصْرَى وأَذْرعات من كورتيْ حَوْران والبَثَنية. فحارب أهلها، ثم آمنهم. فلما استسلموا قتل مقاتلتهم

(١) ابن الأثير: « الكامل في التاريخ »، جـ ٧، ص ٣٦٧ ـــ ٣٦٨، ليدن سنة ١٨٦٥.

(٢) وفي ابن الأثير: « الخانجي »، وفي ابن مسكويه: ابن الخلنجي، راجع التعليق في الطبري سلسلة ٣، ص ٤، ص ٢٢٥٣، حيث يرد أسماء: محمد بن علي الخليج، والخليجي، الخ.

وسبى ذراريهم واستصفى أموالهم. ثم سار يؤمُّ دمشق. فخرج إليه جماعة ممن كان مرسوماً بتشحينها من المصريّين كان خَلّفهم أحمدُ بن كيغلغ مع صالح بن الفضل فظهروا عليهم وأثخنوا فيهم، ثم اغتروهم ببذل الأمان لهم، فقتلوا صالحاً وفضّوا عسكرَه، ولم يطمعوا في مدينة دمشق، وكانوا قد صاروا إليها، فدافعهم أهلُها عنها، فقصدوا نحو طبرية، مدينة جند الأردن، ولحق بهم جماعة افتتنت من الجند بدمشق. فواقعهم يوسف بن إبراهيم بن بغامردي، عامل أحمد بن كيغلغ على الأردنّ، فأسروه، وبذلوا الأمان له، ثم غدروا به فقتلوه ونهبوا مدينة الأردن، وسبوا النساء، وقتلوا طائفة من أهلها. فأنفذ السلطان الحسين بن حمدان لطلبهم ووجوهاً من القوّاد، فورد دمشق وقد دخل أعداءُ الله طبرية. فلما اتصل خبره بهم عطفوا نحو السماوة وتبعهم الحسين يطلبهم في برّية السماوة، وهم ينتقلون من ماءٍ إلى ماءٍ، ويعوّرونه حتى لجأوا إلى الماءيْن المعروفتيْن بالدمعانة والحالة. وانقطع الحسين من اتباعهم لعدم الماء فعاد إلى الرحبة. وأسرى القرامطةُ على غاويهم المسمّى نصراً إلى قرية هيت فصبّحوها وأهلها غارُّون لتسع بقين من شعبان (سنة ٢٩٣ ﻫ) مع طلوع الشمس فنهب ربضها وقتل من قدر عليه من أهلها وأحرق المنازل، وانتهب السفن التي في الفرات في فرضتها، وقتل من أهل البلد ــ فيما قيل ــ زهاء مائتيْ نفس... ثم رحل عنها بعد المغرب إلى البريّة، وإنما أصاب ذلك من ربضها، وتحصّن منه أهلُ المدينة بسورها. فشخص محمد بن اسحق بن كنداجبين (أو كنداج) إلى هيت في جماعة من القوّاد في جيش كثيف بسبب هذا القرمطي، ثم تبعه بعد أيام مؤنس الخازن. وذكر عن محمد بن داود أنه قال إن القرامطة صبّحوا هيت وأهلها غارُّون، فحماهم الله منهم بسورها. ثم عجل السلطان محمد بن اسحق بن كنداجين نحوهم، فلم يقيموا بها إلاَّ ثلاثاً حتى قرب محمد بن اسحق منهم. فهربوا منه

نحو الماءيْن. فنهض محمد نحوهم، فوجدهم قد عوّروا المياه بينه وبينهم. فأنفذت إليه من الحضرة الإبل والروايا والزاد وكُتب إلى الحسين بن حمدان بالنفوذ من جهة الرحبة إليهم، ليجتمع هو ومحمد ابن اسحق على الإيقاع بهم. فلما أحسّ الكلبيون بإشراف الجند عليهم ائتمروا بعدو الله المسمّى نصراً، فوثبوا عليه وفتكوا به؛ وتفرَّد بقتله رجلٌ منهم يقال له **الذئب** بن القائم، وشخص إلى الباب تقرّباً بما كان منه ومستأمناً بتقيتهم. فأسنيت له الجائزة، وعُرِف له ما أتاه، وكُفّ عن طلب قومه. فمكث أياماً، ثم هرب. وظفرت طلائع محمد بن اسحق برأس المسمّى نصر، فاحتزّوه وأدخلوه مدينة السلام.

واقتتلت القرامطة بعده حتى وقعت بينهما الدماء. فصار مقدام بن الكيال إلى ناحية طيء مُقْلنناً بما احتوى عليه من الحُكام. وصارت فرقة منهم، كرهت أمورهم، إلى بني أسد المقيمين بنواحي عين التمر. فجاوروهم، وأرسلوا إلى السلطان وفداً يعتذرون مما كان منهم، ويسألون اقرارهم في جوار بني أسد، فأجيبوا إلى ذلك وحصلت على الماءَيْن بقية الفسقة المستبصرة في دين القرامطة..[1] ».

وهكذا أخفق عبد الله بن سعيد في حركته هذه.

لهذا أنفذ زكرويه داعية آخر من أكرة أهل السواد، يُسمَّى **القاسم بن أحمد** بن علي، ويُعرف بأبي محمد، من رستاق نهر تلحانا. « فأعلمهم أن فعل الذئب بن القائم قد انفرد عنهم، وثقّل قلبه عليهم، وأنهم قد ارتدوا عن الدين، وأن وقت ظهورهم قد حضر. وقد

(١) الطبري: « تاريخ الرسل والملوك » سلسلة ٣، جـ ٤، ص ٢٢٥٦ ــ ٢٢٦٠، حوادث سنة ٢٩٣.

بايع له بالكوفة أربعون ألف رجل، وفي سوادها أربعمائة ألف رجل، وأن يوم موعدهم الــذي ذكر الله في كتابه في شأن موسى كليمه صلعم وعدوّه فرعون إذ يقول: « موعدكم يومُ الزينة، وأن يُحْشر الناس ضحىً » (سورة ٢٠ آية ٦١). وأن زكرويــه يــأمرهم أن يخفــوا أمــرهم ويظهروا الانقلاع نحو الشام، ويسيروا نحو الكوفة حتى يصبحوها في غداة يوم النحر، وهــو يوم الخميس لعشر تخلو من ذي الحجة سنة ٢٩٣، فإنهم لا يمنعون منها؛ وأنــه يظهــر لهــم وينجز لهم وعده الذي كانت رُسُله تأتيهم به، وأن يحملوا القاسم بن أحمد معهــم ». فــامتثلوا أمره ووافوا باب الكوفة. وقد انصرف الناس عن مصلاّهم مع إسحق بــن عمــران، عامــل السلطان بها، وكان الذين وافوا باب الكوفة في هذا اليوم فيما ذكر ثمانمائة فارس أو نحوهــا، رأسهم الذبلاني بن مهرويه من أهل الصّوْأَر، وقيل إنه من أهل جُنْبلاء[1] ».

ولكن المعركة انتهت بهزيمة القرامطة وفرارهم إلى القادسية. وفي نفس الوقت بعــث اسحُق بن عمران، عامل الخليفة على الكوفة، بطلب المدد، فأرسل إليه الخليفة جماعــة مــن قوّاده منهم طاهر بن علي بن وزير، ووصيف بن صَدَراتكين التركي والفضل بن موسى بــن بَغا الخادم الأفشيني. والتحم جيش الخليفة مع زكرويه والقرامطة في يوم الاثنين لتسع بقين من ذي الحجة سنة ٢٩٣، وذلك في موضع يعرف بالصّوْأر بينه وبين القادســية أربعــة أميــال. واشتدت الحرب بينهم، ودارت الدائرة أول النهار على القرمطي وأصحابه حتى كــاد جــيش الخليفة أن يظفر بهم. « وكان زكرويه، قد كمّن عليهم كميناً من خلفهم، ولم يشعروا به. فلمــا انتصف النهار خرج الكمين على السواد

(١) الطبري: « تاريخ الرسل والملوك » سلسلة ٣، جـ ٤، ص ٢٢٦٠ ــ ٢٢٦١، حوادث سنة ٢٩٣ هـ.

فانتهبه، ورأى أصحاب السلطان السيف من ورائهم، فانهزموا أقبح هزيمة. ووضع القرمطي وأصحابه السيف في أصحاب السلطان فقتلوهم كيف شاءوا... وذكر أنه يبلغ من قتل من أصحاب السلطان في هذه الوقعة ــ سوى غلمانهم والحمالين ومن كان في السواد ــ ألف وخمسمائة رجل. فقوي القرمطيُّ وأصحابه بما أخذوا في هذه الوقعة » (المرجع نفسه ــ سلسلة ٣، جـ ٤، ص ٢٢٦٣).

وفي ١٢ محرم ورد الخبر بغداد أن زكرويه بن مهرويه القرمطي ارتحل من الموضع المعروف بنهر التينة يريد الحاج، وأنه وافى موضعاً بينه وبين واقصه أربعة أميال. ومضوا في البرّ من جهة المشرق حتى بلغوا الماء المسمّى سَلمان. وأقام بموضعه يريد الحاج، ينتظر القافلة الأولى. واعترض قافلة الخراسانية في ١١ محرم بالعقبة من طريق مكة « فحاربوه حرباً شديداً. فساءلهم وقال: « أفيكم السلطان؟ قالوا: ليس معنا سلطان، ونحن الحاج. فقال لهم: فامضوا، فلست أريدكم. فلما سارت القافلة تبعها فأوقع بها » (ص ٢٢٧٠) ووقع نفس المصير لأصحاب القافلة الثانية، وكان فيها من الحاج زهاء عشرين ألفاً، قُتِل جميعهم غير نفر يسير، وأخذوا من المال والأمتعة الفاخرة ما قيمته مليونا دينار.

« فلما فرغ زكرويه من أهل القافلة الثانية من الحاج وأخذ أموالهم واستباحَ حرمهم رحل من وقته من العقبة بعد أن ملأ البرك والآبار بها بالجيف من الناس والدواب » (ص ٢٢٧٣).

فعظم ذلك على الخليفة فندب الوزيرُ العباسُ بن الحسن بن أيوب محمد بن داود بن الجراح للخروج إلى الكوفة والاشراف منها على إنفاذ الجيوش لمحاربة زكرويه. فخرج من بغداد في ١٩ محرّم. ثم سار زكرويه، من ناحيته، إلى زُبَالة، فنزلها وبث الطلائع أمامه ووراءه

خوفاً من أصحاب السلطان المقيمين بالقادسية أن يلحقوه، ومتوقعاً ورود القافلة الثالثة التي فيها الأموال والتجار. ثم سار إلى النعلبية، ثم إلى الشقوق. وأقام بها بين الشقوق والبطان في طرف الرمل في موضع يُعرف بالطليح ينتظر القافلة الثالثة، وفيها من القواد نفيس المولدي وصالح الأسود ومعه الشمسة والخزانة. وكانت الشمسة جعل فيها المعتضد جوهراً نفيساً، وفي هذه القافلة كان إبراهيم بن أبي الأشعث. وإليه كان قضاء مكة والمدينة... فلما صار أهلُ هذه القافلة إلى فَيْدِ بلغهم خبر الخبيث زكرويه وأصحابه. وأقاموا بفَيْد أياماً ينتظرون تقوية لهم من قِبَل السلطان. وقد كان ابن كشمرد رجع من الطريق إلى القادسية في الجيوش التي أنفذها السلطان معه وقبله وبعده. ثم سار زكرويه إلى فيد، وبها عامل للسلطان يُقال له حامد بن فيروز فالتجأ منه حامد إلى أحد حصنيها في نحو من مائة رجل كانوا معه في المسجد. وشحّن الحصن الآخر بالرجال. فجعل زكرويه يراسل أهل فيد ويسألهم أن يسلّموا إليه عاملهم ومن فيها من الجند، وأنهم إن فعلوا ذلك آمنهم. فلم يجيبوه إلى ما سأل. ولمّا لم يجيبوه حاربهم فلم يظفر منهم بشيء.

فلما رأى أنه لا طاقة له بأهلها تنحّى فصار إلى البنّاج، ثم على حُفَيْر أبي موسى الأشعري.

وفي أول شهر ربيع الأول (سنة ٢٩٤ هـ) أنهض المكتفيُّ وصيفَ بن صوارتكين، ومعه من القواد جماعة. فنفذوا من القادسية على طريق خَفّان. فلقيه وصيفُ يوم السبت لثمانٍ بقين من شهر ربيع الأول. فاقتتلوا يومهم. ثم حجز بينهم الليل، فباتوا يتحارسون ثم عاودهم الحربَ. فقتل جيشُ السلطان منهم مقتلةً عظيمة وخلصوا إلى عدوّ الله زكرويه. فضربه بعض الجند بالسيف على قفاه وهو مَولٍ ضربةً

اتصلت بدماغه فأخِذ أسيراً وخليفته وجماعة من خاصّته وأقربائه فيهم ابنه وكاتبه وزوجته واحتوى الجند على ما كان في عسكره. وعاش زكرويه خمسة أيام، ثم مات، فشُقّ بطنه، ثم حُمِل بهيئته وانصرف من كان بقي حيّاً في يديه مِنْ أسرى الحاج[١] ».

قرامطة البحرين

أبو طاهر سليمان بن أبي سعيد الجنابي

ولما مات أبو سعيد الجنابي خلفه ابنه أبو طاهر سليمان، وكان شجاعاً فصيحاً جواداً. وقد اهتم في بداية رئاسته بالاستيلاء على طريق الحج بين العراق ومكة. ففي سنة ٣٠٢ ﻫ أغار على قافلة الحاج وهي عائدة من مكة إلى العراق، وسلبها وسبى ٢٨٠ امرأة منها وترك سائر الحجاج جياعاً عطاشاً[٢]. فلما خاف الوزير علي بن عيسى على قوافل الحجاج في العام المقبل أسرع فوافق على السماح للقرامطة بالتجارة كما طلبوا (أبو المحاسن، ج ٢، ص ١٩٧) بشرط ألاّ يتعرضوا للحجاج وأن يسلّموا إليه رئيس قاطعي الطريق.

واستمر طريق الحجاج بين العراق ومكة آمناً من اعتداء القرامطة من سنة ٣٠٣ ﻫ حتى المحرم[٣] من سنة ٣١٢ لما أن هاجم جماعة من القرامطة مؤلفة من ألف فارس وألف راجل قافلة الحجاج في سهل

---

(١) الطبري: « تاريخ الرسل والملوك »، سلسلة ٣، ج ٤، ص ٢٢٧٤ ــ ٢٢٧٥، عن سنة ٢٩٤ ﻫ. وقد توفي الخليفة المكتفي بالله في ذي القعدة سنة ٢٩٥ ﻫ وكان عمره ٣٣ أو ٣٢ سنة وتولى الخلافة ست سنين وستة أشهر و١٩ يوماً.
(٢) أبو المحاسن، ج ٢، ص ١٩٤.
(٣) « مراصد الاطلاع »، ج ٣، ص ٣٠٦.

الهبير، وهو سهل يجتازه الطريق بين مكة إلى الكوفة، ويمتد من الشقوق إلى الأجفر. قال ابن الأثير: « وفي هذه السنة (سنة ٣١٢ هـ) سار أبو طاهر القرمطيّ إلى الهبير في عسكر عظيم ليلقى الحاج سنة إحدى عشرة وثلثمائة في رجوعهم من مكة. فأوقع بقافلة « تقدمت معظم الحاج، وكان فيها خلق كثير من أهل بغداد وغيرهم فنهبهم... وأخذ أبو طاهر جمال الحجاج جميعها وما أراد من الأمتعة والأموال والنساء والصبيان، وعاد إلى هجر وترك الحاجّ في مواضعهم. فمات أكثرهم جوعاً وعطشاً ومن حَرّ الشمس. وكان عمر أبي طاهر حينئذ سبع عشرة سنة. وانقلبت بغداد واجتمع حُرَم المأخوذين إلى حُرَم المنكوبين الذين نكبهم ابنُ الفرات وجعلن ينادين: القرمطيّ الصغير أبو طاهر قتل المسلمين في طريق مكة، والقرمطي الكبير ابن الفرات قد قتل المسلمين ببغداد![١] ».

وقد أدت هذه النكبة إلى خلع ابن الفرات من الوزارة والقبض عليه ثم قتله بعد ذلك.

وكان أبو طاهر سليمان بن أبي سعيد قد هاجم في السنة السابقة (سنة ٣١١ هـ) البصرة في ربيع الآخر (سنة ٣١١ هـ) وحاربوا أهلها « وقتلوا خلقاً كثيراً، وطرح الناس أنفسهم في الماء فغرق أكثرهم. وأقام أبو طاهر سبعة عشر يوماً يحمل منها منا يقدر عليه من المال والأمتعة والنساء والصبيان، فعاد إلى بلده »[٢] أي إلى هَجَر.

وفي سنة ٣١٢ دخل أبو طاهر إلى الكوفة. « وكان سبب ذلك أن أبا طاهر أطلق مَنْ كان عنده من الأسرى الذين كان أسرهم من

(١) ابن الأثير: « الكامل »، جـ ٨، ص ١٠٧ ــ ١٠٨، ليدن سنة ١٨٢٦.
(٢) ابن الأثير، جـ ٨، ص ١٠٥.

الحُجّاج، وفيهم ابن حمدان وغيره، وأرسل إلى (الخليفة) المقتدر يطلب البصرة والأهواز؛ فلم يجبه إلى ذلك. فسار مِنْ هجر يريد الحاجّ. وكان جعفرُ بن ورقاء الشيباني متقلد أعمال الكوفة وطريق مكة. فلما سار الحجّاج من بغداد، سار جعفر بين أيديهم خوفاً من أبي طاهر، ومعه ألف رجل من بني شيبان. وسار مع الحُجّاج مِنْ أصحاب السلطان: ثمل، صاحب البحر، وجنيّ الصفواني، وطريف السبكري (أو اليشكري) وغيرهم في ستة آلاف رجل. فلقي أبو طاهر القرمطيُّ جعفر الشيباني، فقاتله جعفر. فبينما هو يقاتله، إذ طلع جمعٌ من القرامطة عن يمينه. فانهزم من بين أيديهم. فلقي القافلة الأولى وقد انحدرت من العقبة، فردّهم إلى الكوفة ومعهم عسكر الخليفة. وتبعهم أبو طاهر إلى باب الكوفة، فقاتلهم. فانهزم عسكر الخليفة، وقَتَل منهم وأسر جنباً الصفواني، وهرب الباقون والحجاج من الكوفة. ودخلها أبو طاهر وأقام ستة أيام بظاهر الكوفة، يدخل البلد نهاراً فيقيم في الجامع إلى الليل، ثم يخرج فيبيت في عسكره. وحَمَل منها ما قدر على حمله من الأموال والثياب وغير ذلك، وعاد إلى هجر »[١] ولم يحج أحدٌ في هذه السنة من العراق.

وفي سنة ٣١٥ هـ سار أبو طاهر القرمطي من هجر نحو الكوفة. فكتب المقتدر إلى يوسف بن أبي الساج يأمره بالمبادرة إلى الكوفة فسار إليها من واسط آخر شهر رمضان. ولما وصل أبو طاهر إلى الكوفة هرب نواب الخليفة عنها، واستولى عليها أبو طاهر. ووصل يوسف ابن أبي الساج إلى الكوفة بعد وصول القرمطي بيوم واحد، في ٨ شوال. فلما وصل بعث إلى القرامطة يدعوهم إلى طاعة المقتدر « فإن أبوا فموعدهم الحرب يوم الأحد. فقالوا: لا طاعة علينا إلاّ لله

(٣) ابن الأثير، ج ٨، ص ١١٤ ــ ١١٥.

تعالى، والموعد بيننا للحرب بكرة غد... ورأى يوسف (بــن أبــي الســاج) قلَّــة القرامطــة فاحتقرهم... وزحف بعضهم إلى بعض. فسمع أبو طاهر أصوات البوقات والزعقــات، فقــال لصاحب له: ما هذا؟ فقال: فشل. قال: أَجَل »! لم يزد على هذا فاقتتلوا من ضحوة النهار يــوم السبت إلى غروب الشمس. وصَبَر الفريقان. فلما رأى أبو طاهر ذلك باشــر الحــرب بنفســه ومعه جماعة يثق بهم، وحمل بهم. فطحن أصحابَ يوسف ودقّهم، فانهزموا بين يديــه وأســر يوسفاً وعدداً كثيراً من أصحابه. وكان أسره وقت المغرب؛ وحملوه إلى عسكرهم. ووكل بــه أبو طاهر طبيباً يعالج جراحه.

وورد الخبر إلى بغداد بذلك، فخاف الخاصُّ والعام من القرامطة خوفاً شديداً وعزمــوا على الهرب إلى حلوان وهمذان. ودخل المنهزمون بغداد رجالة حفاة عــراة. فبــرز مــؤنس المظفّر ليسير إلى الكوفة. فأتاهم الخبر بأن القرامطة قد ساروا إلى عين التمر. فأنفذ من بغداد خمسمائة سُمَيْرية فيها المقاتلة لتمنعهم من عبور الفرات. وسيّر جماعة من الجيش إلى الأنبــار لحفظها ومنع القرامطة من العبور هنالك.

ثم إن القرامطة قصدوا الأنبار. فقطع أهلُها الجَسْرَ، ونزل القرامطة غربــيّ الفــرات. وأنفذ أبو طاهر أصحابه إلى الحديثة، فأتوه بسفن. ولم يعلم أهل الأنبار بــذلك. وعبــر فيهــا ثلثمائة رجل من القرامطة. فقاتلوا عسكر الخليفة فهزموهم وقتلوا مــنهم جماعــةً. واســتولى القرامطة على مدينة الأنبار، وعقدوا الجسر. وعبر أبو طاهر جريدة وخلّف ســواده بالجانــب الغربي.

ولما ورد الخبر بعبور أبي طاهر إلى الأنبار، خرج نصر الحاجب في عسكر جــرّار فلحق بمؤنس المظفر، فاجتمعا في نيف وأربعين ألف مقاتل سوى الغلمان ومَنْ يريــد النهــب. وكان ممن معه: أبو الهيجاء

عبد الله بن حمدان، ومن إخوته: الوليد، وأبو السرايا في أصحابهم. وساروا حتى بلغوا نهر زبارا على فرسخين من بغداد عند عقرقوف. فأشار أبو الهيجاء بن حمدان بقطع القنطرة التي عليه فقطعوها. وسار أبو طاهر ومن معه نحوهم فبلغوا نهر زبارا، وفي أوائلهم رجل أسود. فما زال الأَسْوَدُ يدنو من القنطرة والنّشابُ يأخذه ولا يمتنع حتى أشرف عليها فرآها مقطوعة، فعاد وهو مثل القنفذ. وأراد القرامطة العبور فلم يمكنهم لأن النهر لم يكن فيه مخاضة. ولما أشرفوا على عسكر الخليفة هرب منهم خلق كثير إلى بغداد من غير أن يلقوهم. فلما رأى ابنُ حمدان ذلك، قال لمؤنس: كيف رأيت ما أشرت به عليكم؟ فوالله لو عبر القرامطة النهر لانهزم كل من معك، ولأخذوا بغداد.

ولما رأى القرامطة ذلك عادوا إلى الأنبار.

وسيّر مؤنس المظفر صاحبه بليق في ستة آلاف مقاتل إلى عسكر القرامطة غربي الفرات ليغنموه ويخلِّصوا ابن أبي الساج. فبلغوا إليهم وقد عبر أبو طاهر الفرات في زورق صياد، وأعطاه ألف دينار. فلما رآه أصحابه قويت قلوبهم. ولما أتاهم عسكر مؤنس كان أبو طاهر عندهم. فاقتتلوا قتالاً شديداً. فانهزم عسكر الخليفة. ونظر أبو طاهر إلى ابن أبي الساج، وهو قد خرج من الخيمة ينظر ويرجو الخلاص وقد ناداه أصحابه: أَبْشِرْ بالفرج! فلما انهزموا، أحضره وقتله وقتل جميع الأسرى من أصحابه. وسلمت بغدادُ من نهب العيّارين... وكان عدة القرامطة ألف رجل وخمسماية رجل، منهم سبعماية فارس، وثمانماية راجل؛ وقيل: كانوا ألفين وسبعمائة.

وقصد القرامطة مدينة هيت؛ وكان المقتدر قد سيّر إليها سعيد بن حمدان وهارون بن غريب. فلما بلغها القرامطة رأوا عسكر الخليفة

قد سبقهم، فقاتلوهم على السور. فقتلوا من القرامطة جماعة كثيرة، فعادوا عنها. ولما بلغ أهل بغداد عودُهم من هيت، سكنت قلوبهم.

ولما علم المقتدر بعدة عسكره وعسكر القرامطة قال: لعن الله نيفاً وثمانين ألفاً يعجزون عن ألفين وسبعمائة.

وجاء إنسانٌ إلى علي بن عيسى وأخبره أن في جيرانه رجلاً من شيراز على مذهب القرامطة يكاتب أبا طاهر بالأخبار. فأحضره وسأله، فاعترف وقال: ما صحبتُ أبا طاهر إلاّ لما صحّ عندي أنه على الحق، وأنت وصاحبك كُفّار تأخذون ما ليس لكم. ولا بدَّ لله مِنْ حُجّة في أرضه. وإمامنا المهدي محمد بن فلان بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، المقيم ببلاد المغرب. ولسنا كالرافضة والاثنا عشرية الذين يقولون ــ بجهلهم ــ إن لهم إماماً ينتظرونه، ويكذّب بعضُهم لبعضٍ فيقول: قد رأيته وسمعتُه وهو يقرأ. ولا ينكرون ــ بجهلهم وغباوتهم ــ أنه لا يجوز أن يعطى من العمر ما يظنونه ».

فقال له (علي بن عيسى الوزير): « قد خالطت عسكرنا وعرفتهم. فمَنْ فيهم على مذهبك؟ فقال: « وأنت بهذا العقل تدبّر الوزارة؟! كيف تطمع منّي أنَني أُسلّم قوماً مؤمنين إلى قوم كافرين يقتلونهم؟! لا أفعل ذلك ».

فأمر به فضرب ضرباً شديداً ومُنع الطعام والشراب؛ فمات بعد ثلاثة أيام[١] ».

وإنه لأمر يدعو إلى العجب حقاً أن تستطيع هذه القلّة من القرامطة هزيمة هذا العدد الكبير من جيش الخليفة. ولهذا يفترض دي خويه[٢]

---

(١) ابن الأثير: « الكامل في التاريخ »، جـ ٨، ص ١٢٤ ــ ١٢٧، ليدن سنة ١٨٦٢ م.

(1) M. J. De Goeje: **Mémoire sur les carmathès du Bahreïn**, p. 35. Leiden, 1862.

وجود تواطؤ بين بعض القواد في جيش الخليفة وبين أبي طاهر القرمطـــي. ويقــول إن مـــن المؤكد أنه قد كان لأبي طاهر أعوانٌ كثيرون مستترون في العراق، وكان في جيوش الخليفـــة خونة.

ولا بدَّ أن يكون الأمر كذلك، ولا يكفي لتفسيره أن تقول إن القرامطة نظمـــوا شـــبكة قوية من المخابرات في بغداد وفي داخل جيوش الخليفة، كما رأينا فيما ذكره ابن الأثير عـــن ذلك الشخص الذي استدعى علي بن عيسى الوزير والذي كان ينقل إلى أبي طاهر القرمطـــي أخبار تحركات جيش الخليفة ضده.

* * *

ولنتابع مسيرة أبي طاهر لما أن سار من الأنبار.

لقد « سار أبو طاهر القرمطي إلى الدالية من طريق الفرات فلم يجد فيها شيئاً. فقتـــل من أهلها جماعة. ثم سار إلى الرحبة فدخلها ثامن المحرّم (سنة ٣١٦ هـ) بعد أن حاربه أهلها. فوضع فيهم السيف بعد أن ظفر بهم.

فأمر مؤنسُ المظفرّ بالمسير إلى الرقة. فسار إليها في صفر، وجعـــل طريقـــه علـــى الموصل، فوصل إليها في ربيع الأول، ونزل بها.

وأرسل أهلُ قرقيسيا يطلبون من أبي طاهر الأمان فآمنهم وأمرهم أن لا يظهـــر أحـــد منهم بالنهار، فأجابوه إلى ذلك. وسيّر أبو طاهر سريّةً إلـــى الأعـــراب بـــالجزيرة فنهبـــوهم، وأخذوا أموالهم. فخافه الأعراب خوفاً شديداً، وهربوا من بين يديه. وقرر عليهم إتاوة، علـــى كل رأسٍ ديناريْن يحملونها إلى هجر.

ثم أصدر أبو طاهر من الرحبة إلى الرقة، فدخل أصحابه الربض وقتلوا منهم ثلاثـــين رجلاً. وأعان أهل الرقة أهلُ الربض، وقتلوا

من القرامطة جماعة. فقاتلهم ثلاثة أيام. ثم انصرفوا آخر ربيع الآخر. وبثّت القرامطة سَــرِيّة إلى رأس عين، وكفرتوثا. فطلب أهلُها الأمان، فآمنوهم. وساروا أيضاً إلى ســنجار، فنهبــوا الجبال، ونازلوا سنجار؛ فطلب أهلُها الأمان فآمنوهم.

وكان مؤنس قد وصل إلى الموصل. فبلغه قصد القرامطة إلى الرقة، فجدّ السير إليها. فسار أبو طاهر عنها، وعاد إلى الرحبة؛ ووصل مؤنس إلى الرقّة بعــد انصــراف القرامطــة عنها.

ثم إن القرامطة ساروا إلى هيت، وكان أهلها قد أحكموا سورها، فقاتلوه، فعــاد عــنهم إلى الكوفة. فبلغ الخبر إلى بغداد، فأُخرِج هارون بن غريب ونبى بن نفيس ونصــر الحاجــب إليها. ووصلت خيل القرمطي إلى قصر ابن هبيرة، فقتلوا منه جماعة.

ثم إن نصر الحاجب حُمَّ في طريقه حُمّى حادة، فتجلّد وسار. فلما قاربهم القرمطي لــم يكن في نصر قوةٌ على النهوض والمحاربة. فاستخلف أحمد بن كيغلغ؛ واشتد مــرض نصــر وأمسك لسانه لشدّة مرضه، فردوه إلى بغداد فمات في الطريق أواخر شهر رمضــان. فجُعــل مكانه على الجيش هارون بن غريب، ورُتّب ابن أحمد بن نصر في الحجبة للمقتدر مكان أبيه. فانصرف القرامطة إلى البريّة[(١)]. »

وكانت نتيجة هذه الانتصارات المتواليــة التــي أحرزهــا القرامطــة فــي حــروبهم ومناوشاتهم مع جيوش الخليفة ومع مختلف البلدان التي غزوها أن الذين كــانوا فــي ســواد العراق يسترون اعتقادهم مذهب القرامطة أخذوا يظهرون اعتقادهم. « واجتمع مــنهم بســواد واسط أكثر من عشرة

(١) ابن الأثير: « الكامل في التاريخ »، جـ ٨، ص ١٣٢ ــ ١٣٣. ليدن، سنة ١٨٦٥.

آلاف رجل، وولّوا أمرهم رجلاً يعرف بـ حُرَيْث بن مسعود. واجتمع طائفة أخرى بعين التمـــر ونواحيها في جميع كثير، وولّوا أمرهم إنساناً يُسمّى عيسى بن موسى. وكـــانوا يـــدعون إلـــى الهدى. وسار عيسى إلى الكوفة، ونزل بظاهرها، وجَبَى وصَرَفَ العمّال عن السواد.

وسار حريث بن مسعود إلى أعمال الموفقي، وبنـــى بهـــا داراً ســـمّاها **دار الهجـــرة**. واستولى على تلك الناحية. فكانوا ينهبون ويَسْبون ويقتلون. وكان يتقلّد الحرب بواسط نبيُ بـــن نفيس، فقاتلهم فهزموه. فسيّر المقتدر بالله إلى حُرَيْث بن مسعود ومن معه: هارون بن غريب، وإلى عيسى بن موسى ومَنْ معه بالكوفة: صافي البصري. فأوقع بهم هارون. وأوقع صـــافي بمن سار إليهم. فانهزمت القرامطة، وأُسر منهم كثير، وقُتل أكثر ممّن أُسر. وأخذت أعلامهـــم ــ وكانت بيضاً، وعليها مكتوب: « ونريد أن نُمَنّ على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين » (سورة ٢٨ آية ٤). فأُدخلَتْ بغداد منكوسة. واضـــمحل أمـــر مَـــنْ بالسواد منهم، وكفى الله الناسَ شرّهم[١] »، وذلك في سنة ٣١٦ هـ.

مهاجمة مكة وأخذ الحجر الأسود

وفي سنة ٣١٧ هـ بلغت فظائع القرامطة ذروتها بمهاجمتهم لمكة وقتل من في البيـــت الحرام واقتلاع الحجر الأسود وأخذه.

(١) ابن الأثيـــر: « الكـــامل في التـــاريخ »، جـ ٨، ص ١٣٦، ١٣٧. ليـــدن، سنة ١٨٦٢. وورد مثله فـــي « المنتظم » لابن الجوزي، حوادث سنة ٣١٦ هـ، جـ ٦، ص ٢١٦، حيدر أباد، سنة ١٣٥٧ هـ.

يقول ابن الأثير في ذلك: « حج بالناس في هذه السنة منصور الديلمي. وسار بهم من بغداد إلى مكة، فَسلموا في الطريق. فوافاهم أبو طاهر القرمطي بمكة يوم التروية. فنهب هو وأصحابه أموال الحُجّاج، وقتلوهم حتى في المسجد الحرام وفي البيت نفسه. وقلع الحجر الأسود وأنفذه إلى هجر. فخرج إليه ابن محلب أمير مكة في جماعة من الأشراف فسألوه في أموالهم فلم يشفعهم، فقاتلوه، فقتلهم أجمعين. وقلع باب البيت، وأصعد رجلاً ليقلع الميزاب فسقط فمات. وطَرَح القتلى في بئر زمزم ودفن الباقين في المسجد الحرام حيث قتلوا، بغير كفن ولا غسل، ولا صُلّي على أحد منهم. وأخذ كسوة البيت فقسمها بين أصحابه، ونهب دور أهل مكة[1] ».

ويذكر ابن الجوزي في « المنتظم » تفاصيل منقولة عن بعض الأسرى، يهمنا منها الخبر التالي بعد السَّنَد: « أخبرني رجل من أصحاب الحديث أسره القرامطة سنة الهبير واستعبدته سنين. ثم هرب منها لما أمكنه، قال: كان يملكني رجلٌ منهم يسومني سوء العذاب، ويستخدمني أعظم خدمة، ويعربد عليَّ إذا سكر. فسكر ليلة وأقامني حياله وقال: ما تقول في محمد هذا صاحبكم؟ فقلت: لا أدري؛ ولكن ما تعلّمني، أيها المؤمن، أقوله. فقال: كان رجلاً سائساً. ـــ فيما تقول في أبي بكر؟ قلتُ: لا أدري! قال: كان رجلاً ضعيفاً مهيناً. فما تقول في عمر؟ قلت: لا أدري. قال: كان والله فظّاً غليظاً. فما تقول في عثمان: قلت: لا أدري. قال: كان جاهلاً أحمق. فما تقول في عليّ؟ لا أدري. قال: كان ممخرقاً؛ أليس يقول: إن ها هنا علماً لو أصَبْتُ له حَمَلَة؟! أما

(١) ابن الأثير: « الكامل في التاريخ »، ج ٦، ص ٣٠٣ ـــ ٣٠٤، القاهرة سنة ١٣٥٣ هـ.

كان في ذلك الخلق العظيم بحضرته من يودع كل واحد منهم كلمةً حتى يفرغ ما عنده ــ هــل هذه إلاّ مخرقة؟ ــ ونام.

فلما كان من غدٍ دعاني، فقال: ما قلت لك البارحة؟ فأريته أني لم أفهمه. فحذّرني مــن إعادته والإخبار عنه بذلك.

فإذا القوم زنادقة لا يؤمنون بالله، ولا يفكرون في أحدٍ من الصحابة.

قال المُحسِّن: ويدل على هذا أن أبا طاهر القرمطي دخل الكوفة دفعات فما دخل إلــى قبر عليٍّ عليه السلام، واجتاز بالحائر فما زار الحسين. وقــد كــانوا يمخرقــون بالمهــدي، ويوهمون أنه صاحب المغرب، ويراسلون إسماعيل بــن محمــد، صــاحب المهديــة المقــيم بالقيروان.[1] »

رد الحجر الأسود

وقد ظل الحجر الأسود في حوزة القرامطة في هجر من سنة ٣١٧ هـ حتى سنة ٣٣٩ هـ، أي طوال اثنتين وعشرين سنة.

ويورد ابن الأثير في سبب ردهم له روايتيْن مختلفتيْن، الأولى تقــول إنــه لمــا بلــغ المهدي أبا محمد عبيد الله العلوي، مؤسس الدولة الفاطمية بتــونس أخــذ القرامطــة للحجــر الأسود، كتب إلى أبي طاهر « ينكر عليه ذلك، ويلومه ويلعنه ويقيم عليه القيامة ويقــول: قــد حققت على شيعتنا ودعاة دولتنا اسم الكفر والإلحاد بما فعلت. وإنْ لم تردّ على أهل مكة وعلى الحُجاج وغيرهم ما أخذت منهم وتردّ الحجر الأسود إلى مكانه وترد كسوة الكعبة، فأنا بــريء منك في الدنيا

(١) ابن الجوزي: « المنتظم في التاريخ »، ج ٦، ص ٢٢٤، حيدر أباد سنة ١٣٥٧ هـ.

والآخرة. فلما وصله هذا الكتاب أعاد الحجر الأسود ــ على ما نذكره ــ واستعاد ما أمكنه من الأمول من أهل مكة فرده وقال: إن الناس اقتسموا كسوة الكعبة وأموال الحجاج ولا أقدر على منعهم[١] ».

وهذه الرواية غير معقولة، لأن القرامطة لم يردوا الحجر الأسود إلاَّ في سنة ٣٣٩ هـ، أي بعد أخذه باثنين وعشرين عاماً، ولا يعقل أن يكون أبو محمد عبيد الله الشيعي لم يبلغه خبر أخذ القرامطة للحجر الأسود إلاّ بعد حدوث ذلك باثنين وعشرين عاماً. وفضلاً عن ذلك فإن أبا محمد عبيد الله الشيعي تولى سنة ٣٢٢، أي قبل رد الحجر الأسود بسبعة عشر عاماً. وإنما المعقول هو الخبر الثاني الذي أورده ابن الأثير نفسه في حوادث سنة ٣٣٩ هـ، فقال: « في هذه السنة أعاد القرامطة الحجر الأسود إلى مكة وقالوا: أخذناه بأمرٍ، وأعدناه بأمرٍ. وكان بجكم[١] قد بذل في رده خمسين ألف دينار، فلم يجيبوه، وردوه الآن بغير شيء في ذي القعدة (سنة ٣٣٩ هـ). فلما أرادوا ردّه حملوه إلى الكوفة، وعلقوه بجامعها حتى رآه الناس. ثم حملوه إلى مكة. وكانوا أخذوه من ركن البيت الحرام سنة سبعٍ عشرة وثلثمائة، وكان مكثه عندهم اثنتين وعشرين سنة[٣] ».

وابن الجوزي في المنتظم لا يورد إلاّ هذه الرواية فيقول: « وفي ذي القعدة (من سنة ٣٣٩ هـ) رُدّ الحجر الأسود الذي كان

(١) ابن الأثير: « الكامل »، ج ٦، ص ٣٠٤ ــ ٣٠٥، القاهرة سنة ١٣٥٣، حوادث سنة ٣١٧.
(٢) عن بجكم راجع ابن الأثير: « الكامل »، ج ٦، ص ٢٦٦، القاهرة سنة ١٣٥٣، حوادث سنة ٣٢٦ هـ.
(٣) ابن الأثير: « الكامل »، ج ٦، ص ٣٣٥، القاهرة سنة ١٣٥٣، حوادث سنة ٣٣٩ هـ.

أبو طاهر سليمان بن الحسن الهجري أخذه من الكعبة. وعُلّق على الأسطوانة السابعة من مسجد الكوفة. وقد كان بجكم بذل في رده خمسين ألف دينار فلم يرد. وقيل: أخذناه بأمرٍ، وإذا ورد الأمر برده، رددناه. فلما كان في ذي القعدة كتب إخوة أبي طاهر كتاباً يذكرون فيه أنهم ردوا الحجر بأمر من أخذوه بأمره، وليتم مناسك الناس وحجهم. فردّ إلى موضعه[١].

وواضح أن ابن الأثير (المتوفى سنة ٦٣٠ هـ) نقل رواية ابن الجوزي (المتوفى سنة ٥٩٧ هـ) باختصار. ورواية ابن الجوزي أدق عبارة، وتحدد أن الذي كان له الفضل في إعادة الحجر هم أخوة أبي طاهر، وذلك بعد اختلال أمرهم، كما سنرى.

وكان محمد بن ياقوت، حاجب الخليفة، قد أرسل في سنة ٣٢٢ رسولاً إلى أبي طاهر القرمطي « يدعوه إلى طاعة الخليفة ليقرّه على ما بيده من البلاد، ويقلده بعد ذلك ما شاء من البلدان ويُحْسِن إليه؛ ويلتمس منه أن يكفّ عن الحجّاج جميعهم، وأن يردّ الحجر الأسود إلى موضعه بمكة. فأجاب أبو طاهر إلى أنه لا يتعرض للحاجّ ولا يصيبهم بمكروه. ولم يجب إلى ردّ الحجر الأسود إلى مكة. وسأل أن تطلق له الميرة من البصرة ليخطب للخليفة في أعمال هَجَر. فسار الحاجُّ إلى مكة، ولم يتعرض لهم القرامطة »[٢].

وهذا يدل على تمكن أبي طاهر في منطقة البحرين وهجَر وما حولهما، ومنطقة اليمامة.

---

(١) ابن الجوزي: « المنتظم »، جـ ٦، ص ٣٦٧، حوادث سنة ٣٣٩، طبع حيدر أباد سنة ١٣٥٧ هـ.
(٢) ابن الأثير: « الكامل »، جـ ٦، ص ٢٤٢، حوادث سنة ٣٢٢، القاهرة سنة ١٣٥٢.

غير أن أبا طاهر عاد في السنة التالية، سنة ٣٢٣، فاعترض الحجّــاج حينمــا بلغــوا القادسية ولكنهم لم يعرفوه « فقاتله أصحاب الخليفة، وأعانهم الحجاج. ثم التجأوا إلى القادسية. فخرج جماعة من العلويين بالكوفة إلى أبي طاهر، فسألوه أن يكفّ عن الحجاج. فكفّ عــنهم وشرط عليهم أن يرجعوا إلى بغداد. فرجعوا، ولم يحج بهذه السنة من العراق أحد. وسار أبــو طاهر إلى الكوفة، فأقام بها عدة أيام ورحل عنها[١] ».

وقوع الخلاف بين القرامطة بعضهم وبعض

غير أنه في سنة ٣٢٦ هـ دب الخلاف بين رؤساء القرامطة بعضهم وبعض. ويــروي ابن الأثير سبب ذلك فيقول: « وسبب ذلك أنه كان رجل منهم يُقال له ابن سنبر ــ وهــو مــن خواص أبي سعيد القرمطي والمطلعين على سره ــ كان له عدو من القرامطــة اســمه أبــو حفص الشريك. فعمد ابن سنبر إلى رجل من أصبهان وقال له: « إذا ملكتك أمــر القرامطــة أريد منك أن تقتل عدوي أبا حفص ». فأجابه إلى ذلك وعاهده عليه. فأطلعه على أسرار أبــي سعيد وعلاماتٍ كان يذكر أنها في صاحبهم الذي يدعون إليه. فحضر عند أولاد أبــي ســعيد وذكر لهم ذلك. فقال أبو طاهر: هذا هو الذي يدعو إليه فأطاعوه، ودانوا له، حتى كــان يــأمر الرجل بقتل أخيه فيقتله. وكان إذا كره رجلاً يقول له: إنه مريض ــ يعني أنه قــد شــك فــي دينه؛ ويأمر بقتله.

(١) ابن الأثير: « الكامل »، ج ٦، ص ٢٤٩، حوادث سنة ٣٢٣، القاهرة سنة ١٣٥٣.

وبلغ أبا طاهر أن الأصبهاني يريد قتله لينفرد بالملك. فقال لإخوته: لقد أخطأنا في هذا الرجل وسأكشف حاله. فقال له: إن لنا مريضاً فانظر إليه ليبرأ. فحضروا وأضجعوا والدته وغطوها بإزار. فلما رآها قال: إن هذا المريض لا يبرأ فاقتلوه. فقالوا له: كذبت، هذه والدتك. ثم قتلوه بعد أن قُتل منهم خلق كثير من عظمائهم وشجعانهم وكان هذا سبب تمسكهم بهجر، وتَركِ قَصْدِ البلاد والإفساد فيها[1] ».

وفاة أبي طاهر القرمطي

واستمر أبو وطاهر قوياً في منطقته، يستجير به من يريد (ابن الأثير، ج ١، ص ٢٩١، القاهرة سنة ١٣٥٣) مما يدل على بسطة نفذوه، إلى أن توفي في رمضان سنة ٣٣٢ ه، « أصابه جدري فمات »[2].

وكما ذكرنا من قبل كان له ثلاثة إخوة: أبو القاسم سعيد بن الحسن، وهو الأكبر؛ وأبو العباس الفضل بن الحسن ـ وكانا يتفقان مع أبي طاهر على الرأي والتدبير؛ وثالثهم لا يجتمع بهم، وهو مشغول بالشرب واللهو » (ابن الأثير، ج ١، ص ٢٩٩، القاهرة سنة ١٣٥٣ حوادث سنة ٣٣٢ ه).

ويقول ابن الجوزي إنه « لم يحج في هذه السنة (سنة ٣٣٢ ه) أحدٌ من بغداد ولا من خراسان لأجل موت الهجري (= أبي طاهر سليمان بن الحسن الهجري)، فلم يحضر أحدٌ من أهل هجر يبذرق[3] الحاج.

(١) ابن الأثير: « الكامل »، ج ٦، ص ٢٦٨، حوادث سنة ٣٢٦، القاهرة سنة ١٣٥٣ ه.
(٢) ابن الأثير: « الكامل »، ج ٦، ص ٢٩٩.
(٣) بذرق وبدرق: خفر. والبذرق والبدرقة: الخفارة، أو الجماعة تتقدم القافلة فتحرسها من العدو. والمبذرق: الخفير. والكلمة فارسية الأصل.

فخاف الناس فأقاموا. وكان الذي بقي من إخوة أبي طاهر ثلاثة: أبو القاسم سعيد، وهو الرئيس الذي يدبّر الأمور؛ وأبو العباس، وكان ضعيف البدن كثير الأمراض، وأبو يعقوب يوسف وكان مقبلاً على اللعب؛ إلاَّ أن الثلاثة كانت كلمتهم واحدة، والرياسة لجميعهم؛ وكانوا يجتمعون على رأي واحد فيضمونه. وكان وزراؤهم سبعة، كلهم من بين سنبر »[١].

وأحد هؤلاء، وهو أبو محمد بن سنبر، هو الذي حمل الحجر الأسود إلى مكة، فوافى مكة ومعه أمير مكة، فلما صار بفناء البيت الحرام أظهر الحجر من سفط وعليه ضباب فضة قد عملت من طوله وعرضه تضبط شقوقاً حدثت فيه بعد انقلاعه. فأحضر صانع معه جص ليشد به الحجر. فوضع سنبر بن الحسن بن سنبر الحجر بيده، وشدّه الصانع بالجص.

* * *

وكذلك نعرف من حوادث سنة ٣٥٤ أن قرامطة البحرين أنفذوا سرية إلى عمان، وعمان منطقة زاخرة بالخوارج، فردّها الخوارج وقتلوا من القرامطة عدداً كبيراً.

كذلك ثار أحد القرامطة الذين استأمنوا إلى سيف الدولة في الشام، واسمه مروان، وكان يتقلد السواحل الشامية لسيف الدولة. فلما تمكن ثار في حمص، وتملكها وتملك غيرها « فخرج إليه غلام لقرعويه ــ حاجب سيف الدولة ــ اسمه بدر، وواقع القرمطي عدة وقعات. وفي بعضها رمى بدرٌ مروانَ بنشابة مسمومة. واتفق أن

(١) ابن الجوزي: « المنتظم في التاريخ »، ج ٦، ص ٣٣٦، حوادث سنة ٣٣٢ هـ، حيدر آباد سنة ١٣٥٧ هـ.

أصحاب مروان أسروا بدراً، فقتله مروان، ثم عاش بعد قتله أياماً ومات » (ابن الأثير، جـ ٧، ص ١٦، القاهرة سنة ١٣٥٣ هـ).

كذلك أرسلوا في سنة ٣٥٨ « رسلاً إلى بني نمير وغيرهم من العرب يدعونهم إلى طاعتهم فأجابوا إلى ذلك وأخذت عليهم الأَيمان. وأرسل أبو تغلب ابن حمدان إلى القرامطة بهجر هدايا جميلة قيمتها خمسون ألف درهم » (ابن الأثير، جـ ٧، ص ٣٥).

* * *

ولقد تولى الأمر بعد وفاة أبي طاهر القرمطي أخوته الثلاثة. ولكن في سنة ٣٥٨ طلب ابنه سابور بن أبي طاهر القرمطي من أعمامه أن يسلموا الأمر إليه والجيش. « وذكر أن أباه عهد إليه بذلك. فحبسوه في داره، ووكلوا به (من يحرسه) ثم أخرج ميتاً في نصف رمضان » من نفس السنة (ابن الأثير، جـ ٧، ص ٣٥).

ويظهر أن سلطان القرامطة كان يمتد حتى إلى مكة، في سنة ٣٥٩ إذ يذكر أن الخطبة بمكة كانت « للمطيع لله وللقرامطة الهَجَريين » (ابن الأثير، جـ ٧، ص ٤٠).

استيلاء القرامطة على دمشق مرة أخرى

كان ابن طغج قد اتفق مع القرامطة على أن يحمل إليهم كل سنة ثلثمائة ألف دينار.

لكن لما استولى جعفر بن فلاح على الشام في سنة ٣٥٩ علموا أنهم لن تصلهم هذه المبالغ. لهذا عزموا في سنة ٣٦٠ « على قصد الشام، وصاحبهم حينئذ (هو) الحسين بن أحمد بن بهرام القرمطي. فأرسل إلى عزّ الدولة بختيار يطلب منه المساعدة بالسلاح والمال، فأجابه إلى ذلك.

واستقر[١] الحال أنهم إذا وصلوا إلى الكوفة سائرين إلى الشام حَمَل الذي[٢] استقر. فلما وصلوا إلى الكوفة أوصل إليهم ذلك. وساروا إلى دمشق. وبلغ خبرُهم إلى جعفر بن فلاح فاستهان بهم ولم يحترز منهم. فلم يشعر بهم حتى كبسوه بظاهر دمشق وقتلوه وأخذوا ماله وسلاحه ودوابه. وملكوا دمشق، وآمنوا أهلها. وساروا إلى الرملة واستولوا على جميع ما بينهما. فلما سمع مَنْ بها من المغاربة خبرهم، ساروا عنها إلى يافا فتحصنوا بها. وملك القرامطةُ الرملة، وساروا إلى مصر، وتركوا على يافا مَنْ يحصرها. فلما وصلوا إلى مصر اجتمع معهم خلقٌ كثير من العرب والجند والأخشيدية والكافورية.

فاجتمعوا بعين شمس عند مصر. واجتمع عساكر جوهر (الصقلي) وخرجوا إليهم، فاقتتلوا غير مرةٍ والظفر في جيمع تلك الأيام للقرامطة، وحصروا المغاربة حصراً شديداً.

ثم إن المغاربة خرجوا في بعض الأيام من مصر؛ وحملوا على ميمنة القرامطة، فانهزم مَنْ بها من العرب وغيرهم. وقصدوا سواد القرامطة فنهبوه. فاضطروا (أي القرامطة) إلى الرحيل، فعادوا إلى الشام، فنزلوا الرملة، ثم حصروا يافا حصراً شديداً، وضيّقوا على مَنْ بها. فسيّر جوهر (الصقلي) من مصر نجدة إلى أصحابه المحصورين بيافا ومعهم ميرة في خمسة عشر مركباً. فأرسل القرامطة مراكبهم إليها فأخذوا مراكب جوهر ولم يَنْجُ منها غير مركبين، فغنمها مراكب الروم.

وللحسين بن بهرام، مقدم القرامطة، شعر: فمنه في المغاربة أصحاب المعز لدين الله:

---

(١) أيْ اتفقوا على...

(٢) أيْ أعطاهم ما اتفقوا عليه.

زعمت رجـالُ العرب أنى هِبْتُـها   فـدمي إذن مـا بينهـم مطـلول
يا مصر! إنْ لم أسْقِ أرضك من دمٍ   يروي ثراك، فلا سقاني النيل![1] »

وهذا هو أول قتال بين القرامطة وبين الفاطميين، وكان الفاطميون قد استولوا على مصر في شعبان سنة ٣٥٨ ﻫ بقيادة جوهر الصقلي. ولما استقر جوهر بمصر وثبّت قدمه أرسل جعفر بن فلاح الكتامي إلى الشام في نفس السنة فحارب ابن طغج وأسره، وسار إلى دمشق فاستولى عليها ونهب بعض البلد وكفّ عن الباقي، وأقام الخطبة للمعز لدين الله الفاطمي يوم الجمعة لأيام خلت من المحرم سنة تسع وخمسين وثلثمائة، وقطعت الخطبة للخليفة العباسي. غير أن أبا القاسم بن أبي يعلى الهاشمي ثار وقام يقاتل جعفر بن فلاح ومعه أهل دمشق، وانتهى القتال بانتصار جعفر بن فلاح، وتقرر الصلح في يوم الخمس ١٦ ذي الحجة سنة ٣٥٩ ﻫ. وتولى جعفر بن فلاح إمرة دمشق من قبَل الفاطميين، إلى أن انتصر عليه الحسين بن بهرام القرمطي وقتله في سنة ٣٦٠ ﻫ كما رأينا.

وكانت المعركة الثانية بين القرامطة والفاطميين في سنة ٣٦٣. ففي هذه السنة « سار القرامطة، ومقدمهم الحسن بن أحمد، من الأحساء إلى ديار مصر فحصرها. ولما سمع المعز لدين الله (الفاطمي)، صاحب مصر، بأنه يريد قصد مصر، كتب إليه كتاباً يذكر فيه فضل نفسه وأهل بيته، وأن الدعوة واحدة، وأن القرامطة إنما كانت دعوتهم إليه وإلى آبائه منْ قبله. ووعظه، وبالغ، وتهدّده، وسيّر الكتاب إليه.

فكتب (القرمطي) جوابه: « وَصَلَ كتابك الذي قلّ تحصيله،

---

(١) ابن الأثير، جـ ٧، ص ٤٢ ــ ص ٣٤.

وكثر تفصيله، ونحن سائرون إليك على إثره. والسلام! ».

وسار (القرمطي) حتى وصل إلى مصر. فنزل على عين شمس بعسكره، وأنشب القتال، وبثّ السرايا في البلاد ينهبونها. فكثرت جموعه، وأتاه من العرب خلقٌ كثير. وكان ممن أتاه: حسان بن الجرّاح الطائي، أمير العرب بالشام، ومعه جمع عظيم. فلما رأى المعزّ كثرة جموعه، استعظم ذلك وأهمّه وتحيّر في أمره، ولم يُقْدِم على إخراج عسكره لقتاله. فاستشار أهل الرأي من فصحائه. فقالوا: « ليس حيلة غير السلم في تفريق كلمتهم وإلقاء الخُلْف بينهم. ولا يتم ذلك إلاَّ بابن الجراح ». فراسله المعز، واستماله، وبذل له مائة ألف دينار إنْ هو خالف على القرمطي. فأجابه ابن الجراح إلى ما طلب منه. فاستحلفوه، فحلف أنه إذا وصل إليه المال المقرر انهزم بالناس. فأحضروا المال. فلما رأوا استكثروه، فضربوا أكثرها دنانير من صُفْر (= نحاس) وألبسوها الذهب، وجعلوها في أسافل الأكياس، وجعلوا الذهب الخالص على رءوسها. وحُمل إليه. فأرسل إلى المعز أن يخرج في عسكره يوم كذا، ويقاتلونه وهو في الجهة الفلانية، فإنه ينهزم. ففعل المعز ذلك، فانهزم (ابنُ الجراح) وتبعه العربُ كافةً ــ فلما رآه الحسن القرمطي منهزماً تحير في أمره، وثبت وقاتل بعسكره. إلاّ أن عسكر المعز طمعوا فيه وتابعوا الحملات عليه من كل جانب، فأرهقوه، فولى منهزماً واتبعوا أثره، وظفروا بمعسكره فأخذوا مَنْ فيه أسرى، وكانوا نحو ألف وخمسمائة أسير، فضُربت أعناقهم ونُهب ما في المعسكر.

وجرّد المعزُّ القائدَ أبا محمد بن إبراهيم بن جعفر في عشرة آلاف رجل، وأمره باتباع القرامطة والإيقاع بهم. فاتبعهم وتثاقل في سيره خوفاً أن ترجع القرامطة إليه.

ولما بلغ المعزَّ انهزام القرمطي من الشام وعوده إلى بلاده، أرسل القائد ظالم بن موهوب العقيلي والياً على دمشق، فدخلها وعظم حاله وكثرت جموعه وأمواله وعُدّته، لأن أبا المنجا، وابنه ــ صاحبيْ القرمطي ــ كانا بدمشق ومعهما جماعة من القرامطة، فأخذهم ظالم وحبسهم وأخذ أموالهم وجميع ما يملكون » (ابن الأثير، جـ ٧، ص ٥٤).

أفول نجم القرامطة

وربما كان لهذه الهزيمة أثرها في بدء أفول نجم القرامطة.

إذ نعرف من أخبار سنة ٣٧٥ هـ أن صمصام الدولة هزم القرامطة هزيمة عظيمة لما أن هاجموا الكوفة. كذلك هزمهم رجل يعرف بالأصفر من بني المنتفق في سنة ٣٧٨ هزيمة شنيعة في عقر دارهم، كان ذلك في الأحساء، وقد سار إليها فتحصنوا منه فيها، فعدل إلى القطيف فأخذ ما كان فيها من عبيدهم وأموالهم ودوابهم وسار بها إلى البصرة (ابن الأثير، جـ ٧، ص ١٣٦). وحل الأصفر محل القرامطة في التعرض للحجاج، وقد توفي في سنة ٤١٠ هـ (ابن الأثير، جـ ٧، ص ٣٠٣)

ولما كان ابتداء أمر القرامطة بالبحرين هو سنة ٢٨٦ هـ، فيمكن القول بأن دولتهم ظلت قوية مهيبة الجانب طوال مائة سنة على الأقل، وأن أوج قوتها كان في عهد أبي طاهر سعيد بن الحسن الجنابي الذي توفي في رمضان سنة ٣٣٢ هـ.

ولم نعثر على شيء في كتب التاريخ التي بأيدينا عما صار إليه أمر دولة القرامطة بعد هزيمة الأصفر المنتفقي لهم في سنة ٣٧٨ هـ. والنويري يؤكد هذا أيضاً فيقول إنه بعد هزيمة الأصفر لهم « انتقض أمر

القرامطة وضعفوا. وكانت مدة ظهور مذهبهم إلى هذا التاريخ مائة سنة، ومنذ ظهور أمرهم استولوا على البلاد وتجهزت العساكر لقتالهم خمساً وتسعين سنة. وكانت فتنتهم قد عمّت أكثر البلاد والعباد. ولم أقف لهم بعد واقعة الأصفر على واقعة أخرى فاذكرها »[١].

غير أن دى خويه، في مقال له « بالمجلة الآسيوية » (عدد ينـاير ــ فبراير سنة ١٨٩٥ ص ٥ ــ ٣٠) وجد أخباراً عن نهاية دولة القرامطة بالبحرين، وذلك في شرح على القصيدة الميمية[٢] لابن مَقرّب، وابن مقرب شاعر عاش في بداية القرن السابع الهجري، وأصله من الأحساء، وينحدر من الأمير الذي قضى على دولة القرامطة. ولا يذكر اسم الشارح، لكن يمكن افتراض أنه من الأحساء، نظراً لوفرة معلوماته عن هذا البلد.

وقد بدأت الاضطرابات التي أدت إلى سقوط دولة القرامطة، بدأت في جزيرة أوَال، بعد زيارة الناصر بن خسرو للأحساء في سنة ٤٤٢ هـ بقليل. ذلك أن شخصاً يُدعى أبا البهلول (العوّام بن محمد بن يوسف بن الزجاج)، من قبيلة عبد القيس، وأخاه أبا الوليد مُسْلم، خطيب الجزيرة، وكلاهما سُنِّي، التمسوا من الناظر (الحاكم) القرمطي للجزيرة واسمه ابن عرهم أن يتدخل لدى حكومة الأحساء للسماح ببناء مسجد، لأن التجار الغرباء كانوا يتجنبون النزول في جزيرة أُوَال بسبب عدم وجود مسجد صالح لصلاة الجمعة. وأعطى الأذن، وبُني المسجد، ولكن الخطبة عقدت فيه باسم الخليفة العباسي:

---

(١) النويري: « نهاية الأرب »، مخطوط باريس رقم ١٥٧٦، النص الخامس، القسم الخامس، الباب ٨ ــ ٩، ورقة ٣٨٢.

(٢) مخطوط ديوان ابن مقرب كان آنذاك ضمن مجموعة مخطوطات الناشر بريل في ليدن، وقد وضع فهرسها هوتسما.

القائم بأمر الله. فثار أنصار القرامطة، قائلين إنه لا سلطان الآن للخليفة العباسي، وحتى في العراق يخطب باسم المستنصر الخليفة الفاطمي في مصر. ورفض أهالي أوال دفع الخراج للقرامطة، وثاروا على الناظر القرمطي بزعامة أبي البهلول، وأفلحوا في ثورتهم وطردوا الموظفين القرامطة وأعلن أبو البهلول نفسه أميراً. غير أنه لم يستمر طويلاً، إذ نعرف من الشرح للقصيدة أنه في سنة ٤٦٩ هـ استولى أمير القطيف وهو يحيى بن العبّاس على جزيرة أوال. وطلب يحيى بن العباس من الخليفة العباسي ووزيره نظام الملك وسعد الدولة أن يبعثوا بنجدة من الفرسان، فجاءه كجكينا، حاجب السلطان ملكشاه ومعه ٤٠٠ فارس عربي وتركي. فخاف يحيى بن العباس على نفسه، فرفض النجدة وبمعونة البدو اضطر كجكينا إلى العودة إلى البصرة في سنة ٤٦٨ هـ وهو في أسوأ حال.

لكن ثار على القرامطة بعد ذلك عبد الله بن علي بن محمد بن إبراهيم، من قبيلة عبد القيس، فقام بالحرب ضد القرامطة في الأحساء، وهزم القرامطة، وصار من مشاهير القوّاد. ولا نعلم بالدقة متى حدثت هذه المعركة. وكل ما نعلمه أن القرامطة تحصنوا بعاصمتهم طوال سبع سنوات. ولما رأى عبد الله بن علي أن قواته غير قادرة على الاستيلاء على الأحساء، تفاوض مع الخليفة في بغداد. فأرسل الخليفة جيشاً مؤلفاً من ٧٠٠ فارس سلجوقي (شركسية) بقيادة أكْسُك سلار في سنة ٤٦٧، ويلقب بابن توبك، وكان مقطعاً على حلوان ونواحيها. ومضى اكسك سلار إلى القطيف ليعاقب أولاً يحيى بن العباس لموقفه من كجكينا، فلما اقترب جيشه من القطيف لجأ ابن عباس إلى جزيرة أوال، وتابع اكسك سلار مسيرته في اتجاه الأحساء. واستطاع عبد الله بن علي حصار الأحساء حصاراً محكماً. فاضطر القرامطة إلى طلب الصلح، ووافقوا على الخضوع ودفع مبلغ ضخم للخليفة في مقابل

تأمين حياتهم وأموالهم. لكن القرامطة ــ بما طبعوا عليه من دهاء ــ انتهزوا الفرصة لتموين أنفسهم، وكانوا يعلمون أن جيش اكسك سلار غير قادر على البقاء حتى فصل الصيف. واضطر اكسك فعلاً إلى العودة إلى بغداد، تاركاً أمر الحصار لعبد الله بن علي وأخيه هو (أي أخي اكسك). ثم عاد منحدراً في الدجلة إلى واسط، متوجهاً إلى البصرة. ولكن جاءه البريد بأن القرامطة والأزد تحالفا عليهما. ولكنهما، أي عبد الله بن علي وأخاه، هجما على القرامطة والأزد في مكان يُدعى « ما بين الرجتيْن »، وانتصرا على هؤلاء الأخيرين، مما اضطرهم إلى طلب الصلح فدخل عبد الله بن علي القلعة. وهكذا استولى عبد الله بن علي على عاصمة القرامطة، الأحساء، ورحل الأتراك السلاجقة. ولكن القرامطة لم يهدأوا بعد هذه الهزيمة، بل تفاوضوا مع قبيلة عامر ربيعة. فحاربهم عبد الله وقضى على جنود عامر ربيعة، وكان اللقاء بين نهري محلم وسُلَيْل. واستولى عبد الله على ٤٠٠٠ من الإبل وكثير من الخيل. وبعد هزيمة عامر ربيعة هاجم عبد الله بن علي القرامطة، وكان اللقاء بين نهر الخندق وباب الأصفر (أو: باب الأصفر)، وقتل في المعركة ثمانون من زعماء القرامطة، وكان ذلك في سنة ٤٧٠ هـ.

ولكن بقي على عبد الله الاستيلاء على منطقة القطيف وجزيرة أوال اللتيْن كانتا تحت حكم أسرة يحيى بن عباس. وهذا ما فعله عبد الله إذ انقض على الناظر واستولى على القطيف وأرسل ابنه، الفضل، للاستيلاء على جزيرة أوال، وتمكن الفضل من ذلك. وبهذا استقر السلطان في كل منطقة البحرين لعبد الله بن علي.

وبهذا أيضاً زالت دولة القرامطة نهائياً من منطقة البحرين، حيث كان مركز دولتهم. وكان ذلك آخر عهدهم بالسلطان.

مذهب القرامطة

ـ ١ ـ

كيفية الدعوة

اتخذ القرامطة أسلوباً في الدعوة إلى مذهبهم فريداً بارعاً، هو من أدق ما عرف تاريخ الحركات السرية في العالم.

وخير مصدر لنا عنه هو ما كتبه الشريف أبو الحسين محمد بن علـــي، ونقلـــه إلينـــا النويري في « نهاية الأرب »، وهو مما لم ينشر بعدُ من هـــذه الموســـوعة العظيمـــة ولهـــذا سنورده هنا بتمامه.

« قال الشريف أبو الحسين محمد بن علي:

صفة الدعوة الأولى

أول الدعوة بعد عمل[1] الداعي بالتزويق[1] (!) وقوة إجابة

---

(١) لعلها: علم.
(٢) كذا غير واضحة في مخطوط باريس.

المدعو من سائر الأمم: أن يسلك به في السؤال عن المشكلات مسلك الملحدين والشكاك. فيكثر[١] السؤال عن تأويل الآيات ومعاني الأمور الشرعيات، وشيء من الطبائع، ووجوه القول في الأمور التي تكثر فيها الشُّبَه، ولا يصل إليها إلاّ العالم المبرّز ومَنْ جرى مجراه.

فإنْ اتفق له نجيبٌ عارف ممارس جَدِل، سلّم إليه الداعي وعظّمه وكرّمه وحشمه وصوّب قوله وداخله بما يجب من علم شريعته التي يومئ إليها؛ وكل ذلك يقطع كلامه لئلاّ يتبيّن ما هو عليه من الحيلة والمكر، وما يدخل به على الناس من أمر الدعوة.

وإنْ اتفق مغرور مغفل غليظ الحواس ألقى إليه ما يشغل به قلبه، مثل قوله: إن الدين لمكتوم، وإن الأكثر له منكرون وبه جاهلون. ولو علمت هذه الأمة ما خصّ الله به الأئمة من العلم لم تختلف. ويُوهم مَنْ سمع كلامه أن عنده علوماً خفية لم تصل إليهم. فتتطلع[٢] نفس المستمع إلى معرفة بيان ما قال. وربما وصل أمره مع من يجالسه ــ واحداً كان أو جماعةً ــ بشيء من معاني القرآن وذكر شرائع الدين وتأويل الآيات وتنزيلها وكلام لا يشك المسلم العارفُ في حقيقته، ويوهم المستمعين منه أنه قد ظفر بعلم لو صادف له مستمعاً لكان ناجياً مشفعاً. وقرر عندهم أن الآفة التي نزلت بالأمة وحيرت في الديانة وشتّت الكلمة وأورثت الأهواء المُضلّة: ذهابُ الناس عن أئمة نصبوا لهم وأقيموا حافظين لشرائعهم يؤدونها على حقائقها ويحفظون عليهم معانيها وبواطنها. وأنهم لما عدلوا عنهم ونظروا من تلقاء عقولهم واتباعهم لما حسن في رأيهم وسمعوه من أسلافهم وغُلاتهم: اتباع الملوك في طلب الدنيا، وحاملي الغنَى، ومسمعي

---

(١) في النص: ويكثر.
(٢) في النص: فتطلع.

الإثم وأنصار[١] الظلمة وأعوان الفسقة، الطالبين العاجلة والمجتهـدين فـي الرئاسـة علـى الضعفاء؛ ومَنْ يكايد رسول الله ـــ صلى الله عليه وسلم ـــ في أمته، وَغيّر كتابه، وبَدّل سُـنّته، وقتل عترته، وأفسد شريعته، وسلك بالناس غير طريقته، فتحيّر وحيّر مَنْ قَبل منـه. وصـار الناس إلى أنواع الضلالات به وباتباعه.

وقالوا لهم حينئذ كالنصحاء الحكماء: « إن دين محمد لم يأتِ بـالتخلي ولا بـالتحرّي، ولا بأماني الرجال ولا شهوات الخلق، ولا بما خَفّ على الألسنة وعرفته دهماء العامة. وإنمـا الدين صعب مستصعب وأمر مستثقل وعلم خفي غامض، ستره الله في حُجّته وعظم شأنه عن ابتذال الأشرار له. فهو سرّ الله ـــ عزّ وجلَّ ـــ المكتومُ وأمره المستور الذي لا يطيـق حملـه ولا ينهض بأعبـائه وثقله إلاّ مَلَكٌ مقرّب، أو نبي مُرْسَل، أو عبـدٌ مـؤمن امـتحن الله قلبـه للإيمان » ـــ في أمثال هذا الكلام.

ويموّه على من لا يعلم بأنهم لو أظهروا ما عندهم من العلـم لا يكـره مـن يسـمعه ويَعْجَبُ منه، وكفّر أهله. وهذه مقدمة يجعلونها في نفوس المخدوعين ليواطئـوهم علـى أن لا ينكروا[٢] ما يسمعونه ولا يدفعوه، فيجعلوا ذلك تأنياً وتلبيساً[٣] لينخلع من الشـرائع وترتيـب أصولها والحرص على طلبها.

وربما قالوا لهم شيئاً يموّهون به أن له تفسيراً، وإنما هو تقليـد فـي الديانـة. فمـن مسائلهم: ما معنى رمي الجِمار والعَدْو بين الصّفا والمَرْوة؟ ولم قضت الحائضُ الصـيامَ ولـم تقض الصلاة؟ وما بال

---

(١) في النص: احساد (!).
(٢) ص: ينكرون.
(٣) غير واضحة في النص.

الجُنُب يغتسل من ماء دافق بشيء طاهر منه يسير[١]، ولا يغتسل من البول النجس الكثير القذر؟ وما بال الله تعالى خلق الدنيا في سبعة أيام: أعجز عن خلقها في ساعة واحدة؟ وما معنى « الصراط » المضروب في القرآن مثلاً؟ « والكاتبين الحافظين »؟ وما لنا لا نراهما؟ أخاف ربنا أن نكابره ونجاحده فأذكى العيون وأقام علينا الشهود وقيد ذلك بالقرطاس والكتابة؟ وما « تبديل الأرض غيرَ الأرض »؟ وما عذاب جهنم؟ وكيف يصحّ تبديل جلد مذنب لم يذنب فعذب؟ وما معنى: « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » (سورة الحاقة ١٧)؟ وما إبليس وما ذكرته الشياطين وما وصفوا به، وأين مستقرّهم ومقدار قدرهم؟ وما يأجوج ومأجوج وهاروت وماروت؟ وما سبعة أبواب النار؟ وما ثمانية أبواب الجنة؟ وما شجرة الزقوم النابتة في أصل الجحيم؟ وما دابة الأرض ورءوس الشياطين، والشجرة الملعونة في القرآن، والتين والزيتون؟ وما الخُنّس وما الكُنّس؟ وما معنى « ألم »، و« ألمص »، وما معنى « كهيعص » وما معنى « حَم » « عسق » ــ وأمثال هذا من الكلام؟ ولِمَ جُعِلَتْ السموات سبعاً والأرضون سبعاً، والمثاني من القرآن سبع آيات؟ ولم فجّرت العيون اثنتي عشرة عيناً؟ ولمَ جعلت الشهور اثني عشر شهراً؟ ــ وأمثال هذا من الكلام والأمور مما يوهمون أن فيه معاني غامضة وعلوماً جليلة.

وقالوا للمغرورين: ما يعمل معكم الكتاب والسُّنّة ومعاني الفرائض اللازمة؟ وأين أرواحكم، وكيف صُوَرها، وأين مستقرّها، وما أول أمرها؟ والإنسان: ما هو، وما حقيته، وما فرق بين حياته وحياة البهائم، وفَرْقُ ما بين حياة البهائم وحياة الحشرات، وما

---

(١) ص: البيسير.

بانت به حياة الحشرات من حياة (ورقة ٥٠ ب) النبات؟ وما معنى قول رسـول الله ــ صـلى الله عليه وسلم: ــ خلقت حواء من ضلع آدم؟ وما معنى قول الفلاسفة: الإنسـان هـو العـالم الصغير؟ ولِمَ جعلت قامة الإنسان منتصبة دون الحيوان؟ ولمَ جُعل في أربعة أصابع من بدنـه ثلاثة شقوق، وفي الإبهام شقان؟ ولم جعل في وجهه سبعة ثُقُب وفي سائر بدنه ثقبـان؟ ولـم جُعل في ظهره اثنتا عشرة عقدة، وفي عنقه سبعة؟ ولم جعل رأسه في صورة ميم، ويداه حاء، وبطنه ميماً ورجلاه دالاً، حتى صار كتاباً مرسوماً يترجم عن « محمد »[1]؟ ولم جعلت أعداد عظامكم كذا، وأعداد أسنانكم كذا؟ ولم صارت الرؤساء من أعضائكم كذا وكذا؟ ــ وسألوا عن التشريح والقول في العروق وفي الأعضاء ووجوه منافع الأعضاء، ويقولون لهم: ألا تفكـرون في حالكم وتعتبرون وتعلمون أن الذي خلقكم حكيم غر مجازف، وأنه فعل ذلك جميعه بحكمة، وله في ذلك أغراض باطنة خفية حتى جمع ما جمعه وفرّق ما فرّقه؟ وكيف الإعـراض عـن هذه الأمور وأنتم مستمعون قول الله عز وجل: « وفي أنفسكم أفـلا تبصـرون » (الـذاريات ٢١)، وقوله: « وفي الأرض آياتٌ للموقنين » (الذاريات ٢٠) ويقول: « ويضرب الله الأمثـال للناس لعلهم يتذكرون » (إبراهيم ٢٥) ويقول: « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسـهم حتـى يتبيّن لهم أنه الحق » (فصلت ٥٣) ــ فأي شيء رآه الكفار في أنفسهم وفي الآفاق فعرفوا أنه الحق؟ وأيّ حق عرفه مَنْ جحد الديانة؟ أوَلا يدلكم هذا على أن الله ــ عـزّ وجـلَّ ــ أراد أن يدلكم على بواطن الأمور الخفية والمستور في باطنه (!) وعرفتموه[2] لزالت عنكم كل حيـرة وشبهة، ووقعت لكم المعارف السّنية. أوَلا ترون أنكم جهلتم أنفسكم التي مَنْ جهلها كان حريّـاً بأن لا يعلم غيرها؟ أوَليس الله

---

(١) في الهامش ورد: صفة الاسم المذكور عليه السلام.
(٢) الجملة غير واضحة في النص، ومعناه: وما في باطن الأمور لو عرفتموه لزالت...

تعالى يقول: « ومَنْ كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلا » (الاســـراء: ٧٢) ــ وأمثال هذه الأمور مما يسألون عنه ويعرّضون به من تأويل القرآن ــ وتفسير ألفاظ كثيـــرة من ألفاظ السُّنَن والأحكام والجواب عن معانٍ يفسّر بها وضع الشرائع السمعيات[١] فيما رفـــع منها وما نصب، وكثير من أبواب التعديل والتجوير مما يأتي في المقالة الثانيـــة، إنْ شـــاء الله تعالى.

فإنْ أوجب ذلك للمسئول عنه شكاً وحيرة واضطراباً، وتعلقت نفسه بـــالجواب عنـــه، وتشوق إلى معرفته فسألهم عنه ــ عاملوه بمثل ما يفعل به صاحب الفأل والزرّاق والقصّـــاص على العوام عند امتلاء صدورهم بما يفخمون به أولاً عندهم من الأحوال قـــد عرفوهـــا مـــن أحوالهم لهم إلى معرفتها أكبر الحاجة وعلقوا بمعرفتها أنفسهم، وعند بلوغ القصاص إلى مـــا يبلغون إليه يقطعون الحديث لتَعْلَق قلوبُ المستمعين بما يكون بعده[٢]. وهـــذه صـــفة الـــدعاة وحالُهم: يُقْدِمون على الكلام والمسائل، ثم يقطعون، فتتعلق أنفس المغرورين بما تـــأخر مـــن القول الذي قدموا (ورقة ٥١) له مقدمة. فإذا خاطبهم على علم معرفته تأويل البيان، قالوا لـــه: لا تعجل، فإن دين الله أجل وأكبر من أن يبذل لغير أهله ويُجْعَلَ غرضاً للعب، ومـــا جانســـه. ويقولون: قد جرت سُنّة الله ــ عزّ وجلَّ ــ في عباده عند شرع من نَصَبه من النبيّـــين: أَخْـــذُ الميثاق. وكما قال تعالى: « وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وإبـــراهيم وموســـى وعيسى بن مريم وأخذنا ميثاقاً غليظاً »

(١) ص: السمعيات.
(٢) يشير إلى عملية اجتذاب المستمعين (أو المشاهدين اليوم) لرواية تروى، وذلك بما يُعرف بالـ Suspense.

(الأحزاب: ٧) وقال: « ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله علـيكم كفـيلاً، إن الله يعلم ما تفعلون. ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها منْ بعد قوةٍ أنكاثاً تتخذه » (النحل: ٩٢) وقال تعالى: « لقد أخذنا ميثاق بني إسرائيل » (المائدة: ٧٠) ــ في أمثال هـذا، خَبّـر الله ــ عـزّ وجلَّ ــ فيه أنه لم يملّك حقه إلاَّ لمن أخذ عهده، فأعطنا صفة[١] يمينك وعاهدنا بالتوكيـد مـن أَيمانك وعقودك ألا تفشي لنا سرّاً ولا تظاهر علينا أحداً ولا تطلب لنا غيلـة، ولا تكلّمنـا إلاّ نصحاً، ولا توالٍ لنا عدوّاً ــ في أمثال[٢] لهذا.

وإنما غرضهم في ذلك كله أمور:

منها أن يستدلوا بها بظاهر ما يعطيهم المخدوع من انقياده وطاعته ــ على باطن أمره من شكه واضطرابه وكيف موقع ذلك منه؛

ومنها التوثق بالأمن من كشف أحوالهم وانتشار أمورهم إلاّ بعد توطئة مـا يريدونـه حالاً فحالاً؛

ومنها أن يرسموه بالذل والطاعة لهم والرضا منه بأن يكون منقاداً تابعاً ومعظّماً لهـم مُكْبراً. وإلاَّ فإن نكث الأيمان وقلة الاكتراث بها والفكرة فيها والاعتدال بها هـو ديـنهم عنـد البلوغ إلى غايتهم التي يجرون إليها. وإنما يجعلون ذلك[٣] هذه الطبقات ما دامـوا مسـتعدين للعمل بالديانات.

فإنْ سمح المدعو بإعطاء عهده وتصاغَرَ لهم بقوة اضطراب قلبه وشـكّه، قـالوا لـه حينئذ: أعطنا جُعلاً من مالك ــ وغَرْماً نجعله مقدمة

---

(١) ص: صعقه (!).
(٢) في أمثال لهذا: وما شابه ذلك.
(٣) في النص: ذلك ما معالا هذه الطبقات.

كشفنا لك الأمور وتعريفك إياها. وكان ذلك مما يستظهرون به عليه في الاستدلال بـــه أيضـــاً على قوة شكه وتعلق نفسه وظهرياً لهم على الاستعانة على أمرهم وتمكيـــنهم لـــدعوتهم. ثـــم رسموا في مبلغ ذلك رسماً بحسب ما يراه الداعي فـــي أمـــره اصـــلاحاً. وإنْ امتنـــع علـــيهم المخدوع في رتبة العهد وإعطائه الداعي، أو في رتبة العزم وعطيته أمسكوا عنه، وزادوه أبداً في شكه وحيرته.

فهذا حال الدعوة ووصفها وما تدرج بها الدعاةُ المخدوعين.

صفة الدعوة الثانية[١]

(٥١ ب) قال الشريف رحمه الله:

فإذا قبل المخدوع الرتبة الأولى وحصل عليها اعتقد تُهمة الأمة فيما فعلته عمّن كـــان قبلها من علماء المسلمين، وقوي شكه في ذلك. ثم يقرر في نفسه أن الله تعالى لم يـــرضَ فـــي إقامة حقه وما شَرَعه لعباده إلاّ بأخذ ذلك عن أئمّةٍ نصبهم لهم وأقامهم لحفظ شـــرائعه علـــى مراده. وسلكوا به في تقرير هذه الأمور عنده والدلالة على صواب قولهم، وجعلوا على قولهم وبرهانهم طريقاً يسلكون به مسلك أصحاب الإمامة في تعاطي إثباتها من جهة السمع والعقـــل حتى يُتأثر ذلك عند من يأخذون عليه ويقرره في نفسه. فيكون ذلك منزلة ثانية ودعوة مرتبـــة بعد الدعوة الأولى التي قدمنا ذكرها؛ ثم ينقلونه إلى الدعوة الثالثة.

(١) العنوان في النص هو: « ذكر ظهور الدعوة الثانية » وقد آثرنا العنوان الذي وضعناه، ليتسق مع بـــاقي العنوانات.

صفة الدعوة الثالثة

قال:

وأما الدعوة الثالثة فهي أن يقرر الداعي عند المخدوع أن الذي يعتقده في عدد الأئمة أنهم سبعة، عظموا في أنفسهم وأعدادهم؛ ورتبوا سبعة كما رتبت جلائل الأمور وأصول الترتيب كالنجوم السبعة السيارة، والسموات والأرضين. ثم يعدّد له ما في ذلك جارٍ على هذا العدد مما سنذكره في المقالة الرابعة ونبينه ونذكر مذهبهم فيه إن شاء الله.

قال:

ثم يقرر عند المخدوعين أمر الأئمة وعددهم فيقول إن هؤلاء الأئمة: علي بن أبي طالب، ثم الحَسَن ثم الحُسَيْن ابناه، ثم علي بن الحسين زين العابدين، ثم محمد بن علي الجليل الرضى، ثم أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق، ثم السابع: وهو عندهم القائم وصاحب الزمان إلى آخره(١). وقد كان منهم من يجعل القائم: محمد بن إسماعيل بن جعفر، ولا يبتدئ بإسماعيل بن جعفر قبله. ومنهم من يجعل إسماعيل، ثم القائم محمد بن إسماعيل: فمن فعل هذا أخرج من أعداد السبعة.

فإذا قرر الداعي عند المخدوع أن الأئمة سبعة أسقط ستة لم يجعل لهم إمامة وهم: موسى بن جعفر، وعلي بن موسى، ومحمد بن علي، وعلي بن أحمد، والحسن بن علي، ومحمد المنتظر.

فإذا قبل منه المغرور ما يلقى إليه من هذا القول استقر عليه وأخذ في حرفه عن طريق الإمامة، ويقع في أبي الحسن بن موسى بن جعفر

---

(١) في النص: الآخرة.

ويتليه بما ليس فيه ثم يقول له إن الإمامية الذين يقولون باثني عشر إماماً ليس لهم حقيقة بما يعتقدونه ــ يريد بهذا أن يسهّل عليه طريق المخالفة لأهل الإمامة، كما سهل عليه التهمة لما عليه سائر الأمة من الاعتقاد كما تقدم في الدعوة الأولى والذين يصدّون عن طريق الإمامة في أبي الحسن. ويقال إن موسى بن جعفر يكنى أبا إبراهيم. يقولون: إنّا وجدنا صاحبنا محمد بن إسماعيل بن جعفر عنده علوم المستورات وبواطن المعلومات، وفقدنا ذلك (٢٥٢) عند كل أحد سواه. وربما أتوا بروايات في الطعن على أبي الحسن موسى بن جعفر، ورموه بالعظائم ويقولون إنه[١] ليس إماماً. وقد اجتمعت الشيعة، التي إجماعها أولى بالاتباع والحجة، أنه لا تُستَحق الإمامة، بعد مضي الحسين بن علي إلاَّ في ولد الإمام. وقد اتفقنا وهم على صحتها وترتيبها إلى جعفر بن محمد. ثم اختلفنا في أي أولاده أحق بها، فوجدنا عند صاحبنا علم التأويل وتفسير ظاهر الأمور وسرّ الله ــ عزّ وجلَّ ــ في وجه تدبيره المكتوم واتفاق دلالته في كل أمر يُسْأل عنه في جميع المعدومات وتفسير المشكلات ومواطن الظاهر كله والتأويلات وتأويل التأويلات. فنحن الوارثون من بين طبقات الشيعة المعبرين، عنه أخذناه، ومن جهته ورثناه، ممن لا نجد من خالقنا يمكنه أن يساوينا فيه، ولا يتحقق به ويدّعيه. فصحّ بذلك أن صاحبنا أولى بالإمامة من جميع ولد جعفر بن محمد. وربما قالوا: وجدنا فلاناً من ولد جعفر بن محمد من شأنه كذا، وفلاناً من قصته كذا ــ في فروق لهم كاذبة، بأقاويل لا تليق بهم. ثم يقولون: فلم يَبْقَ مَنْ سَلِم من الطعون المعروفة إلاّ صاحبنا، فوجب أن يكون هو صاحب الأمر دون كل أحد.

---

(١) في النص: ليس له إماماً.

وليس غرض هؤلاء أصحاب هذه الدعوة الخبيثة[١] أن يؤخروا موسى بن جعفر ولا (أن) يقدموا إسماعيل بن جعفر ولا ابنه محمداً، وإنما جعلوا هذا كأداة الصانع التي لا تتم الصنعة إلاَّ بها. فإذا انقاد لهم المغرور وسمع قولهم تيقنوا أنهم قد تمكنوا من عقله، وسلكوا به أيّ مسلك أرادوه. فهذه الدعوة الثالثة.

صفة الدعوة الرابعة

قال الشريف:

إن الدعوة الرابعة أن يقرر عند المدعو بأن عدد الأنبياء الناسخين للشرائع المبدّلين لها أصحاب أدوار وتقلبات[٢] الأحوال الناطقين على الأمور: سبعة. فعدد الأئمة سواء. كل واحد منهم له صاحب يأخذ عنه دعوته ويحفظها على أمّته، ويكون معه ظهريّاً في حياته وخليفةً له من بعد وفاته، إلى أن يؤديها إلى آخر يكون سبيله معه سبيله هو مع نبيّه الذي هو تابعه. ثم كذلك لكل مستخلفٍ خليفة، إلى أن يمضي منهم على تلك الشريعة سبعة. ويُسَمُّون هؤلاء السبعة: **الصامتين** لثباتهم[٣] على شريعة اقتفوا فيها أثر واحدٍ هو أولهم. ويسمون صاحب الأول: **سُوسَه**، وربما عبروا عنه بغير ذلك. ثم يزعمون أن لا بدَّ عنه انقضاء هؤلاء السبعة واستنفاد دورهم بشرعهم ــ من استفتاح دور ثانٍ ينسخ به شَرْعَ مَنْ قَبْلَه، ويكون خلفاؤه بعده يجري أمرهم كأي[٤] مَنْ كان قبلهم، ثم يأتي بعدهم ناسخ

(١) في النص: الجبلية.
(٢) في النص: تغلبت.
(٣) في النص: لسامهم.
(٤) في النص: كان.

ثم أتباعٌ سبعةٌ صُمُتٌ أبداً، إلى أن يأتي السابع فينسخ لجميع ما قبله ويكون صاحب (٥٢ ب) الزمان الأخير الناطق.

ثم يزينون هؤلاء بالتسمية لهم والأوصاف فيقولون: أول هؤلاء النطقاء: آدم، وصاحبه وسوسه: شيث، ويقال: « بابه » في موضع: « سوسه ». ويسمون بعده تمام سبعة صمتوا على شريعة آدم. ــ ثم نوح: فإنه ناطق ناسخ، وسام: سوسُه، ثم تمام السبعة. ــ ثم الثالث: إبراهيم، وسوسه: إسماعيل، ثم تمام السبعة. ــ ثم الرابع: موسى، وسوسه هارون، ثم مات هارون في حياته فصار سوسه: يوشع بن نون، ثم تمام السبعة بعده. ــ ثم الخامس: المسيح عيسى بن مريم، أخذها عن يحيى وهو آخر السبعة قبله، وهو أقامه ونصبه، ولهم في هذا ما سيأتي ذكره. وسوس المسيح: شمعون الصفا، ثم تمام السبعة بعده. ــ ثم السادس: محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم، وسوسه: عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه، ستةٌ ثم السابع قائم الزمان محمد بن إسماعيل بن جعفر، وهو المنتهي إليه علومٌ مَنْ قَبْله والقائم بعلم بواطن الأمور وكشفها وإليه تفسيرها، وإلى أمره أُجْرِي ترتيب سائر مَنْ قبله في أمور سيأتي ذكرها إن شاء الله. فهذه درجة أخرى قرر بها الداعي عند المدعو نبوة نبيّ بعد محمد صلى الله عليه وسلم وسهّل بها طريق النقل عن شريعة، وأخرج بها المدعو إليها عما هو معلوم عند كل سامع لدعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم مِنْ أنّ مِنْ دينه وما علم من مذهبه ونحلته أنه خاتم الرسل، وأن لا نبي بعده، وأن دولته مُبْقاة وشريعته مفترضة أبداً إلى أن يرث اللهُ الأرضَ ومَنْ عليها. فالعلم بذلك من ديانته وما عرف من مذهبه، وأن أمّته بلغت عند ذلك وفهمته، وأن من مفهوم شريعته أنه لم يكن يجوز لأحدٍ اعتقاد نبوّة غيره في وقته ولا فيما بعده. فكانت هذه الدعوة أول ما أخرج الداعي بها المدعوَّ عن شريعة رسول

الله صلى الله عليه وسلم، وأدخله في جملة الكفار والمرتدين عن شريعته، هو مع هذا لا يعلــم ما خرج منه ولا ما دخل.

ذكر صفة الدعوة الخامسة

قال:

اعلم أنه من يحصل على ما قدمنا ذكره يحصل عليه وقد مهّــد لـــه بطريـــق تعظـــيم الأعداد ووكّد بذكر الطبائع في أبنية العالم وأمور كثيرة سيأتي ذكرها في المقالة الثامنة كلهـــا، مبنية على مذاهب مدخولة وأمور فاسدة مرذولة: مذاهب كثير من الملحـــدين المتفلســـفة مـــع اطّراح ما نقلت الأمة واستخفاف بحال الشريعة، والاعتقادات[1] الشنعة والإنكار، لفســـخ مـــا وُرث عن النبوة وتوقع أمورٍ باطنة بخلاف ما أُلِف من علم الظاهر، وقلة احتفالٍ بدلال ظـــاهر القرآن وغيره من الكلام (٥٣ أ) على الأمور بحقائق اللغة العربية واقتفاء أثر[2] العـــرب فـــي أوضاع كلامهم. مع ثَرْب[3] العرب ومع تحبيب دناة العجم. ويوهم أن العرب للعجـــم أعـــداء وظالمون، وأنهم لملكهم مغتصبون. هذا يقال للمدعو إذا كان أعجمياً. فإنْ كان أعرابياً خوطب في حال دعوته بأن العجم غلبوا على دعوته، وفازوا بمملكته، وأن له الاسم ولهم الدنيا، وأنـــه أحق بذلك منهم وأولى ـــ في أمورٍ من هذا يطول وصفها بحسب ما يتخرج للداعي فيها. ثـــم يمكن عنده طرفاً من الهندسة في الأشكال، ويعرف أن طبائع الأعداد في النظام لأمرٍ يستخرج منه علوم الأئمة والطريق إلى علم الإله والنبوة.

(١) ص: والاعتقاد الشفعة والانتظار (!).
(٢) ص: اثرب العرب (!). ـــ وثربه ثرباً: لامه وعيره.
(٣) ص: عصت (!).

ويقرر عنده أن مع كل إمام حُججاً متفرقين في الأرض، وأن عددهم في كل زمان اثنا عشر رجلاً، كما أن عدد الأئمة سبعة، وأن دلالة ذلك ظاهرة وحجته قاهرة بأن يعلم أن الله ــ جلّ وعزّ ــ لا يخلق الأمور مجازفة على غير معانٍ توجبها الحكمة. وإلاّ، فلِمَ خلق النجوم التي فيها قوام العالم سبعة، وجعل السموات والأرضين سبعة؟ وأمثال هذا؛ وبالغوا (في هذا). وكذلك الاثنتا عشرة حجة عدد البروج المعظمة وعدد الشهور المعروفة، وعدد النقباء من بني إسرائيل، ونقباء النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ من الأنصار؛ وفي كف الإنسان أربعة أصابع، في كل اصبع ثلاثة شقوق، تكون اثني عشر شقاً. وفي كل يدٍ إبهام، فيها شقان، بها قوام جميع كفه وسداد أصابعه ومفاصله. فالبدن الأرض، والأصابع كالجزائر الأربع، والشقوق كالحجج فيها، والإبهام كالذي يقوم الأرض بعد ما فيها. والشقان فيها هما الإمام وسوسه لا يفترقان، ولذلك صار في ظهر الإنسان اثنتا عشرة خرزة كالحجج، وفي عنقه سبعة عالية كالأنبياء والأئمة، وكذلك حال السبعة الأثقاب في وجه الإنسان الغالبة على بدنه ــ في أمثال لهذا كثيرة يحصلون بها المدعو على الأنس بتمهيد طريق للخروج عن أحوال الأنبياء وشرائعهم، والعدول عن ذلك إلى أمور الفلاسفة في ترتيب شبههم أبداً ما رأوا أن هناك بقيةً من دين.

صفة الدعوة السادسة

قال الشريف ــ رحمه الله:

اعلم أنهم إذا مكنوا ما وصفنا وأحكموه ووثقوا بمشاركة(١)

(١) ص: ووثقوا المساكن المدعو (!).

المدعو، أخذوا في تفسير معاني الشرائع بغير ما يدين به أهلها، وسهّلوا عليه العدول عنها، فرتّبوا له معاني الصلاة والزكاة والحج والإحرام والطهارة وسائر الفرائض — على أمور سيأتي وصفها في المقالة الثامنة. إلاّ أن ذلك يكون تفسيره على إحكام وتمهيد بغير مجازفة ولا استعجال، فحصل أولاً على معنى أن ذلك وُضِعَ دلالةً على أمور يذكرها (٥٣ ب) ويُنبه عليها. فإذا قوي الانسلاخُ من جملة الأمة في نفسه وسهُل عليه طريقُ العدول عما هي عليه، لم يحتم حينئذ أن يجعل ذلك موضوعاً على جهة الرموز إلى فلسفة من الأنبياء والأئمة وسياسة العامة للحياشة إلى منافعهم[١] في ذلك وفي شغل بعضهم عن البغي على بعض أو عن الفساد في الأرض، مع إظهار تنظيم الناصبين لذلك، وأنهم أهل الحكمة فيما رتبوه منه.

وإذا تمكّن أيضاً في نفسه ما بدأنا بذكره نقوله إلى التمييز بين الأنبياء وبين أفلاطن وأرسطوطاليس وغيرهما[٢]، وحسنوا عنده أشياء من حكمهم، وعادوا على ناصب هذه الشرائع بالاستخفاف والمذمّة[٣] والطعن واللائمة، فيأتي ذلك على قلوب قد فرغت له وسهل عليها فلم تنكره ورأته ما بدأت به في تأنيسها.

صفة الدعوة السابعة

قال رحمه الله:

اعلم أنه متى أَنِس المدعو بما ذكرناه كله أو بكثيرٍ منه، وقوي

(١) ص: منافهم (!).
(٢) ص: وغيرها.
(٣) ص: والاستخفاف (مكررة) والطعن.

في نفس الداعي أنه يصلح لما بعد هذا، إنْ كان الداعي بالغاً وبأغراض الدعوة عالمــاً، وإلـــى التبليغ بمن يدعوه إلى هذه الأمور قاصداً أتى بما نذكر. وأما إنْ كان الداعي مخدوعاً ومتخـــذاً كالآلة ليتوصل به إلى التكسب ويمهد به الطريق ويرتب، وهو غير بالغ إلى أعلى المرتبة فـــي دعوة دون ذلك، فإنه غافل لا يدري كيف قصّته، ولا يظن أن الأمر الذي يراد به إلاَّ ما عرفه وبلغه أو ما يجانسه ويقارنه.

فإذا أراد الداعي أن يسلك بالمدعو فوق ما وصفنا قال له: قد صحّ لـــك أن صـــاحب الدلالة الناصب للشريعة لا يستغني بنفسه، ولا بد له من صاحب معه يعبّر عنه ليكونا اثنـــين: أحدها هو الأصل، والآخر كان عنه كان. واعلم أن ذلك لم يحصل في العالم الســـفلي إلاّ وقـــد يحصل مثله في العالم العلوي. فمنذ بدأ العالم: اثنان هما أصل الترتيب وقِوام النظام: أحـــدهما هو الأعلى والمفيد، والآخر هو الآخذ عنه المستفيد.

وربما أَنّسوه في ذلك بأن يقولوا له: هذا هو الذي أراده الله بقوله: « إنما أمره إذا شاء أن يقول له كن فيكون » (يس: ٨٢ « وكُنْ » هو الأكبر في المرتبة. وأما الثاني فهو «القدر» الذي قال فيه: « إنّا كل شيء خلقناه بقدَر » (القمر: ٤٩). وربما قالوا: هذا معنى مـــا تســـمعه مما جاء به الملة من أن أول ما خلق الله: اللوح والقلم؛ قال للقلم: اكتب، فكتب ما هـــو كـــائن، واللوح والقلم هما ما ذكرنا. وربما قالوا: هذا معنى قول الله: « وهو الذي في السماء إله وفـــي الأرض إله » (الزخرف: ٨٤). فسلك به في هذا الطريق العدولَ عن التوحيـــد، وأن الصـــانع اثنان ــ وإنْ كان عندهم صنع الأجسام على جهة المثل والنظام، لا علـــى معنـــى الاختـــراع والإحداث. وسيأتي ذلك وبيانه. وإنما قَدّم هذا تمهيداً له.

صفة الدعوة الثامنة

قال الشريف رحمه الله تعالى:

اعلم أنهم إذا رتبوا ما ذكرنا قرروا عند المدعو أن أحد المُدَبِّرون أسبق من الآخر في الوجود، وأعلى منه في الرتبة؛ وأن الآخر مخلوق منه وكائن به، ولولاه لم يكن. وأنــه كوّنــه من نفسه. وأن السابق أنشأ الأعيان، والثاني صورها وركّبها. ثم ذكروا له منزلة السابق، وأن السابق كان عمّن كان عنه، كما كان الثاني عن السابق. إلاّ أن الذي كان عنه السابق لا اسم له ولا صفة، ولا ينبغي لأحدٍ أن يعبّر عنه ولا أن يعيده.

فإذا بلغ إلى هذه الرتبة تنازعوا[١] في الأسباب التي كان لها ــ عندهم ــ السابق عمّن كان مِمّن لا اسم له ولا صفة؛ ما هو؟ وهل هو باختيار، أم بغير اختيار؟ وكذلك الحــال التــي كان عليها[٢] الثاني عن السابق. فذهب بعضهم إلى أن ذلك كان لفكرة عرَضت لمن كان عنــه السابق فجاء منها السابق. ثم عرضت فكرة للسابق فجاء منها الثاني، على نحو ما يقوله بعض المجوس في تولّي اهرمن[٣] الذي هو الشيطان عن القديم، وأن ذلك بفكرة وقعت رديئة ولدته. وربما قال بعضهم إن تلك الفكرة لأن الذي لا صفة له فكر: هل[٤] أخلق مثلــي، أم لا؟ وكــان من ذلك أن تصوّر الثاني هذه الأمور التي سيأتي وصفها مما يخرج به قائلون عن كل ديانــة دان بها أحدٌ من أهل

(١) ص: تنازعوا إلا أن في الأسباب.
(٢) ص: كان الثاني.
(٣) ص: توليد الهو وهرم الذي... أقدر أخلق...
(٤) ص: هل أقد اخلق.. وربما كانت: هل أقدر أخلق...

الشرائع التي تنعقد معها نبوة وشريعة، ولا يكون إلاّ مع دُهْرية أو ثنوية ــ ثم رتب هــؤلاء أن الثاني يدأب في أعمال منه حتى يلحق بمنزلة السابق، وأن الناطق في الأرض يدأب في أعماله حتى يلحق بمنزلة التالي فيقوم مقامه فيكون بمنزلة الناطق سواء، وأن الداعي يدأب في أعماله (حتى) يبلغ منزلة السوس وحاله سواء. وأن هكذا تجري أمور العالمين في أدواره وأكوراه ــ في أمثال لهذا.

ثم قرر عنده أن القول في معنى النبيّ الصادق الناطق ليس يجري على ما يقوله أهــل الشرائع من أنه جاء بمجعزات ودلالات خارجة عن أحوال العادات. وأن معنى ذلك إنما هــو: معانٍ تنتظم بها السياسة ووجوه الحكمة ويرتب بها الفلسفة، ومعان تبنى عــن حقــائق ابتــداء السموات والأرض وبذاتها على حقائق الأمور إما برموز، وإمّا بإفصاح. وتنظيم ذلك شــريعة يقتفي عليها الناس.

ورتب له أمر القرآن وما معنى كلام الله بخلاف ما يدين به أهل الكتب. ورتب له أمر القيامة وتَقَضِّي أمر الدنيا وحصول الجزاء: من الثواب والعقاب ــ على أمــور ليســت ممــا يعتقده الموحّدون في شيء، بل ذلك على معانٍ أُخَر: من تقلب الأمور وحــدوث الأدوار عنــد انقضاء أدوار الكواكب وعوالم جماعتها، والقول في الكون والفساد على ترتيب الطبــائع (٥٤ ب) ــ على أمورٍ كلها سيأتي شرحها إنْ شاء الله تعالى.

صفة الدعوة التاسعة

قال:

اعلم أنه إذا حصل المدعو على ما ذكرنا أحيل حينئذ على طلب

الأمور وتحقيقها وحدودها، والاستدلال عليها من طريق المتفلسفة، وإدراكها من كتبهم. وجعلوا ما قدموه سائغاً له على طرائقهم واستنباط ما خفي عنهم. وَبَنْوه على علم الأربع طبائع التي هي اسطقسات وأصول الجواهر عندهم، وعلى ترتيب القول في الفلك والنجوم والنفس والعقل وأمثال ذلك مما هو معروف. فيحصل الآن البالغون إلى هذه الرتب على أحد هذه الوجوه التي يعتقدها بعض أهل الإلحاد ممِّن يدين بقدم أعيان الجواهر، ويصير ما قدم من ذكر الحدث والأصول رموزاً إلى معاني المبادئ وتقلب الجواهر وحدوث الأمور التي يكون لها على أحوال وأحكام، وعلى نحو تنزيل كثير منهم لحال العقل من حال النفس، وحال الفلك من حال العقل، وحال الطبائع والأعراض من حال النفس والعقل، وحال المنقلب بالكون والفساد، وما يكون من حال الهيولى بتقلب الأعراض المختلفة وترتيب العناصر والقول في العلّة: هل تفارق المعلول، أم لا؟ وإقرار بعضهم بصانع لم تزل معه العناصر والمبادئ أولاً، وما هي تلك الأمور، وكيف حدودها، وما يصح من صفاتها، والأسباب التي تُعْلَم بها.

فربما صار البالغ في النظر في هذا إلى اعتقاد مذهب ماني وابن ديصان، وربما صار إلى مذهب المجوس، وربما دان بما يحكى عن ارسطاطاليس، وربما صار إلى أمور تحكي عن أفلاطون. وربما اختار من تلك معاني مركبة من هذه الأمور، كما يجري كثير من هؤلاء المتحيّرين.

قال:

وجميع ما وصفنا من التدرج بالمقدمات إنما يحصّل الانسلاخ من شرائع أهل الكتب والنبوة فقط. وجميعها يصلح أن يجعل تمهيداً ورموزاً إلى جميع هذه المذاهب التي ذكرناها، ويجتذب بألفاظها إليها

بالتأويل بحسب ما يريد المعتقد لما شاء منها، مما سنبين ذلك إن شاء الله.

قال:

وأما سلخة من جميع ما قدم عليه من أمر الإمامة والنبوة فإنه أولاً يجعل عنده منازل جميعهم منقوضة، غيرَ منزلة محمد بن إسماعيل صاحب الدور الأخير[١]. ويرتب له أن جميعهم لا يأتي بوحي من الله — عز وجل، ولا معجزة كما يقول الظاهرية، وإنما يختص بالصفاء فيلقى في فهمه ما يريد الله، فيكون ذلك كلاماً، ثم يجسّده النبي ويظهره للخلق وينظم الشرائع بحسب المصالح في سياسات الناس. ثم يُؤمر بالعمل بذلك مدةً، ثم يترك، وإلى[٢] أن يُؤمر بذلك يستدعي بها الناس لا لأنها لا يجب على أهل المعرفة بأعراضها (٥٥ أ) وأسبابها.

ثم يُقال له بعد ذلك: إنما هي آصارٌ وأثقال، حملها الكفار؛ وكذلك سائر المحرمات. ثم يلقن أن إبراهيم وموسى وعيسى وهؤلاء الأنبياء **أنبياء سياسات وشرائع**. فأما **أنبياء الحكمة** فإن هؤلاء أخذوا عنهم، كأفلاطن وأمثاله من الفلاسفة فبثوا شرائعهم ليوصلوا بها العامة إلى علومهم.

ثم يُقال له: أنظر أيّما أحكَمُ: فلانٌ النبي، أو فلان؟ ثم يلقنه أن في بعض أحكامهم اختلالاً وفساداً. ثم يلقن البراءة منهم[٣] وسوء سيرتهم، وأنهم قتلوا النفس، وأمثال هذا. ويلقن في (شأن) محمد بن إسماعيل بن جعفر أنه سيظهر. ثم يُقال له بعد ذلك: إنما يظهر في العالم الروحاني إذا صرنا إليه؛ فأما الآن فإنما يظهر أمره على

(١) ص: الاخر.
(٢) ص: ثم يترك إلى أن (بدون واو العطف قبل: إلى).
(٣) ص: منه.

ألسن أوليائه ثم يلقنه أن الله أَبْغَضَ العربَ لما قتلت الحسين بن علي، فنَقَلَ خلافةَ الأئمة عـــنهم كما نَقَل (أي الله) النبوة عن بني إسرائيل لما قتلوا الأنبياء. ولا يقوم بخلافـــة الأئمـــة إلاّ أولاد كسرى. ــ فيكون ذلك غاية ما يقدمونه في هذا الباب كله، متى استوى لهم. فإن لم يتم ذلك مع الدعوة تركه في أي منزلة نزلها مستغيذاً بهذه الوجوه.

قال:

ثم اعلم ــ رحمك الله ــ أن هذا الترتيب والتخريج والتنزيل إنما كانت الـــدعاة عنـــد اجتماعها على مبتدأ الدعوة والانعقاد على طلب الغوائل للمسلمين فيها، اتفقوا على جملة منهـــا وأصولها، وفتحوا بالفكر طريقها ومهدوه على معنى ما ذكرناه، وتفرقوا في البلدان، وتمهيدهم بحسب أفكارهم، واجتهادهم في الحيلة على المستمع. وتميّزوا في ذلك وتمكنوا منه في طـــول الأيام، سيّما منذ قويت أحوال الجنابي على ما نذكر إن شاء الله تعالى في أخباره.

قال:

فقد بيّنا خبر هذه الدعوة، وكيف جرى أمرها، وكيف يُسْلَك بالمخدوع كلَّ مسلك حتـــى يصير إلى التعطيل والإباحة.

فهذا أصل هذه الدعوة الملعونة، وما أُسّسَتْ عليه قديماً. ثم تغيّـــرت وتفرّعـــت منـــذ انتشرت ببلاد المغرب ومصر والشام، وجعلوا فيها طرقاً وأبواباً: فمنها علـــم القـــوت، وعلـــم الكفاف، وبلاغات مفصّلة. وبطل الترتيب الأوّل الذي وصفنا: من أن الدعوة كانت إلى محمـــد بن إسماعيل بن جعفر، فصار موضعه يكون من ولد عبيد الله بن ميمون القداح، الذين ملكـــوا المغرب ومصر والشام، على ما نذكر ذلك إنْ شاء الله في أخبارهم.

ولنصل هذا الفصل بذكر العهد الذي يحلفون به.

ذكر العهد الذي يُؤخذ على المخدوعين

في أول الدعوة الخبيثة

قال الشريف:

يقول الداعي لمن يأخذ عليه العهد:

« جعلت على نفسك عهد الله وميثاقه وذمّة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنبيائه وملائكته ورسله، وما أخذه على النبيين من عهد وعقد (٥٥ ب) وميثاق: أنك تستر جميع ما تسمعه وسمعته، وعلمته وتعلمه، وعرفته وتعرفه ــ مِنْ أمري وأمر المقيم بهذا البلد لصاحب الإمام الذي عرفتً اقراري له ونصحي لمن عقد ذمّته وأمور إخوانه وأصحابه وولده وأهل بيته المطيعين له على هذا الدين ومخالصته له من الذكور والاناث، والصغار والكبار، ولا تظهر من ذلك قليلاً ولا كثيراً ولا بشيء يدل عليه، إلاّ ما أطلقت لك أنك تتكلم به وأطلقه صاحبُ الأمر المقيم بهذا البلد، فتعمل في ذلك بأمرنا ولا تتعداه ولا تزيد عليه. وليكن ما تعمل عليه قبل العهد وبعده، بقولك وفعلك أن تشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك (له)، وتشهد أن محمداً عبده ورسوله؛ وتشهد أن الجنة حق، وأن النار حق؛ وأن الموت حق، وأن البعث حق، وأن الساعة حق آتٍ لا ريب فيها؛ وأن الله يبعث من في القبور. وتقيم الصلاة لوقتها، وتؤتي الزكاة بحقها، وتصوم شهر رمضان، وتحج البيت الحرام، وتجاهد في سبيل الله حقّ جهاده على ما أمر الله به رسوله صلى الله عليه وسلم، وتوالي أولياء الله، وتعادي أعداءَ الله، وتقوم[١] بفرائض الله وسننه وسنن نبيه

---

(١) ص: وتقول.

صلى الله عليه وسلم وعلى الطاهرين ظاهراً وباطناً، وعلانية وسرّاً وجهراً، فإنَّ ذلك يؤكد هذا العهد ولا يهدمه، ويثبته ولا يزيله، ويقرّبه ولا يباعده، ويشده ولا يضعفه، ويوجب ذلك ولا يبطله، ويوضحه ولا يعمّيه. كذلك هو في الظاهر والباطن وسائر ما جاء به النبيّون من ربهم صلى الله عليهم أجمعين، على الشرائط المبيّنة في هذا العهد.

وجعلتَ على نفسك الوفاء بذلك ــ قُلْ: نعم!

فيقول له المغرور: نعم!

ثم يقول له: والصيانة له بذلك، وأداء الأمانة؛ على أن لا تظهر شيئاً أخذ عليك في هذا العهد في حياتنا ولا بعد وفاتنا، ولا على غضب ولا على حال رضا، ولا على حال رغبة ولا رهبة، ولا على حال شدة ولا على حال رخاء، ولا على طمع ولا على حال حرمان. تلقى الله على السير لذلك والصيانة له على الشرائط المبيّنة في هذا العهد.

وجعلتَ على نفسك عهد الله وميثاقه وذمة رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم عليه وعلى آله. وأن تمنعني وجميعَ مَنْ أسميه لك وأبيّنه عندك مما تمنع منه نفسك، وتَنصح لنا ولوليك، وليّ الله، نصحاً ظاهراً وباطناً. ولا تَخُنْ اللهَ ووليّه، ولا تَخُنّا ولا أحداً من إخواننا وأوليائنا ومن تعلم أنه منّا بسبب ــ: في أهل ولا مالٍ ولا رأي ولا عهد ولا عقد تتأول عليه بما يبطله. فإنْ فعلْتَ شيئاً من ذلك وأنت تعلم أنك قد خالفته وأنت على ذكر منه، فأنت بريء من الله خالق السموات والأرض، الذي سوّى خَلْقَك وألّف تركيبك، وأحسن إليك في دينك ودنياك وآخرتك، وتبرأ من رُسُله الأولين والآخرين وملائكته المقرّبين الكروبيين والروحانيين والكلمات التامّات والسبع المثاني والقرآن العظيم، وتبرأ من التوراة والإنجيل والزبور والذكر

الحكيم (٥٦ أ) ومن كل دين ارتضاه الله في مقدم الدار الآخرة ومن كل عبدٍ رضي الله عنه، وأنت خارج من حزب الله وحزب أوليائه، وخذلك الله خذلاناً مبيناً؛ يعجل لك بذلك النقمة والعقوبة والمصير إلى نار جهنم التي ليس فيها رحمة، وأنت بَرِيءٌ من حول الله وقوته، مُلْجَأٌ إلى حول نفسك وقوتها؛ وعليك لعنة الله التي لعن بها إبليس، فحرم عليه بها الجنة وخلده (في) النار. وإن خالفت شيئاً من ذلك لقيته[1] يوم تلقاه وهو عليك غضبان. ولله عليك أن تحجّ إلى بيته الحرام ثلاثين حجة نذراً واجباً ماشياً حافياً، لا يقبل الله منك إلاّ الوفاء بذلك.

وإنْ خالفتَ ذلك فكل ما تملكه في الوقت الذي تخالف فيه فهو صدقة على الفقراء والمساكين الذي لا رحم بينك وبينهم؛ لا يأجرك الله عليه، ولا تدخل عليك بذلك منفعة. وكل مملوك لك من ذكر وأنثى في ملكك وتستعبده إلى وقت وفائك، إنْ خالفت شيئاً من ذلك، فهم أحرارٌ لوجه الله عز وجل. وكل امرأة لك وتتزوجها إلى وقت وفائك، إنْ خالفت شيئاً من ذلك، فهن طوالق ثلاثاً بتةً طلاق الحرج والسُّنة، لا مثنوية لك فيها ولا اختيار ولا رجعة ولا مشيئة. وكل ما كان لك من أهل ومال وغيرهما فهو عليك حرامٌ. وكل ظِهارٍ فهو لازمٌ بك، وأنا المستحلف لك لإمامك وحجتك، وأنت الحالف لهما.

وإن نويت أو عقدت أو أضمرت خلاف ما أحملك عليه وأحلّفك به فهذه اليمين من أوّلها إلى آخرها محددة عليك، لازمة لك، لا يقبل الله منك إلاّ الوفاء بها والقيام على ما عاهدت بيني وبينك.

قُلْ: نعم! فيقول المخدوع: نعم! »

---

(١) ص: لقيت.

فهذه اليمين التي يؤنس بها المخدوع: من ذكر الصلاة والصيام والزكاة والحج وشرائع الإسلام، فما ينكر شيئاً مما يسمعه. وكل ذلك تأنيس، إلى أن يتوصل به إلى هذه الأمور التي تقدّم ذكرها على التدريج.

(كيفية الدخول على أصحاب الديانات المختلفة)

قال الشريف رحمه الله تعالى:

ووجدت في كتابٍ من كتبهم يعرف بـ « كتاب السياسة » ما ينشرح به ذكر ما تقدم من أمر الدعوة، فيه وصايا الدعاء. وهذا مختصر منه، يقول فيه:

مَنْ وجدته شيعياً فاجعل التشيع عنده دينك، واجعل المدخل عليه من جهة ظلم الأمة لعليّ وولده وقتلهم الحسين وسَبْيهم البنات، والتبرّي من تيم وعديّ، ومن بني أميّة وبني العباس وما شاكل ذلك من الأعاجيب التي تستهلك عقولهم. فمن كان بهذه الصورة أَسْرَعَ إلى إجابتك بهذا الناموس حتى يتمكن ما يحتاج إليه.

ومَنْ وجدته **صابئاً** فداخله بالأسابيع يقرب عليك جداً.

ومَنْ وجدته **مجوسياً** فقد اتفقت معه في الأصل من الدرجة الرابعة: من تعظيم النار والنور والشمس. واتْلُ عليه أمر السابق فإنه لهرمس الذي يعرفونه بالنور[(١)] المكنون من ظنه الجيد، والظلمة المكنونة من وهمه الرديء، فإنهم (٥٦ ب) مع الصابئين أقرب الأمم إلينا وَأَوْلاهم بنا لولا يسيرٌ صحفوه بجهلهم به.

---

(١) ص: باليد (!).

وإنْ ظفرت **بيهودي** فادخل عليه من جهة المسيح، يعني مسيح اليهود الدجال، وأنه المهدي وأن عند معرفته تكون الراحة من الأعمال وترك التكليفات كما أمر بالراحة في يوم السبت. وتقرب من قلوبهم بالطعن على النصارى والمسلمين الجهال وزعمهم أن عيسى لم يولد ولا أب له. وقرر في نفوسهم أن يوسف النجار أبوه، وأن مريم أمه، وأن يوسف كان ينال منها ما ينال الرجال من نسائهم؛ وما شاكل ذلك، فإنهم لا يلبثون أن يتبعوك.

وادخل على **النصارى** بالطعن على اليهود والمسلمين جميعاً، وبصحّة عقدهم، وعرّفهم تأويله، وأَفْسِد ما قام بهم من حجة الفارقليط. وقرّر عندهم أنه جائي، وإنك إليه تدعوهم.

ومَنْ رفع إليك من **المنانية** فإنه بَحْرك الذي منه تغترف. فداخلهم بوجه من الباب السادس، وأظهر من الدرجة السادسة من حدود البلاغ وامتزاج الظلمة بالنور، إلى آخر ما في الباب من ذلك فإنك تملكهم به وتخلبهم[١]. فإنْ آنست من بعضهم رشداً كشفت له الغطاء.

ومَنْ رفع إليك من **الفلاسفة** فقد علمت أن على الفلاسفة العمدة، وأنّا قد اجتمعنا وهم على نواميس الأشياء[٢] وعلى القول بقدم العالم، لولا ما يخالفنا بعضهم فيه من أن للعالم مدبّراً لا يعرفونه. فإذا وقع الاتفاق على أنه لا مدبر للعالم، فقد زالت الشبهة فيما بيننا وبينهم.

وإنْ وقع لك **ثنوي**[٣] فبخٍ بخٍ! قد ظفرت ــ فالمدخل عليه بإبطال التوحيد، والقول بالسابق والتالي ووراثة أحداهما، على ما هو مرسوم في أول درجة البلاغ وثالثه.

---

(١) ص: بحبلهم.
(٢) ص: الاسا.
(٣) يظهر من هذا أنه يفرق بين المنانية (= المانوية) وبين الثنوية.

وإنْ وقع لك **سُنِّي** فعظم عنده أبا بكر وعمر واذكر فيهما فضائل، واثلب عليّاً وولده واذكر لهم مساوئ. وصرّح له أن أبا بكر وعمر قد كان لهما في هذا الأمر الذي تلقنه إليه نسب. فإذا دخلت عليه بهذا المدخل درجته إلى ما تريده ومَلَكْته.

واتخذ غليظ العهود ووكيد الأيمان وشديد المواثيق جُنّة لك وحصناً. ولا تهجم على مستجيبك بالأشياء التي تهزّ[1] عقولهم حتى ترقيهم إلى المراتب حالاً فحالاً ودرّجهم درجةً درجة: فواحداً لا تزده على التشيع والايمان بمحمد بن إسماعيل شيئاً، وأنه حي، لا تجاوز به هذا الحد. وأظهر لهم العفاف عن الدراهم والدينار. وخفف عليهم وطأتك. ومُرْه بالصلاة السبعين. وحذّره الكذبَ والزنا واللواط وشرب الخمر. وعليك في أمره بالرفق والتؤدة والمداراة يكُنْ لك عوناً على دهرك وعلى مَنْ يعاديك أو يتغيّر عليك من أصحابك وينافسك، فلا تخرجه عن عبادة إلهه، والتدثر بشريعته، والقول بإمامة عليّ ونبيه إلى محمد بن إسماعيل بن جعفر. وأقِمْ له دلائل الأسابيع فقط، ودقه بالصلاة دقاً، فإنك إن أومأت إلى كُراعه[2] فضلاً عن ماله لم يمنعك. فإنْ أدركته الوفاة وصى (٢٥٧) إليك بما خَلّف وورّثك إياه ولم يرَ أن في العالم أوثق منك.

وآخر ترقيه من ذلك إلى نسخ شريعة محمد؛ وأن السابع هو الحكم للرسل، وأنه ينطق كما نطقوا ويأتي بأمرٍ جديد؛ وأن محمداً صاحب الدور السادس؛ وأن علياً لم يكن إماماً. وحسّن القول، فإن هذا بابٌ كبير وعلم عظيم يُرَجِّي الارتقاء إلى ما هو أكبر منه، ويعينك

---

(١) غير واضحة تماماً، وقد تقرأ: تبهر، تنهر الخ.
(٢) ص: إلى كراعه هو ما فضلا...!

على زوال ما جاء مِنْ قبله من وجود النبوات على المنهاج الذي هو عليه. وقليل مَــنْ ترقيــه من هذا الباب إلى معرفة أم القرآن ومؤلفه وسننه.

وإياك أن تغتر بكثير ممن يبلغ معك إلى هذه المنزلة فترقيه إلى غيرها ــ إلاّ من بعــد طول المؤانسة والمدارسة واستحكام الثقة، فإن ذلك يكون عوناً لك عند بلاغه علـــى تعطيــل الكتب التي يزعمون أنها منزلة من عند الله. فيكون هذا نِعْمَ المقدمة. ــ وآخر ترقيه من هــذا إلى ما هو أعلى منه. فإن القائم قد مات، وإنه يقوم روحانياً، وإن الخلق يرجعون إليه بصـــور روحانية، وإنه يفصل في العباد بأمر الله عزّ وجلّ: يشتفي من الكـــافرين للمـــؤمنين بالصـــور الروحانية، فإن ذلك يكون لك عوناً عند بلاغه على إبطال المعاد الذي يزعمونه والنشور مـــن القبور.

وآخَرٌ ترقيه من هذا إلى إبطال الملائكة في السماء والجن[١] في الأرض، فإنه قبل آدم بشر كثير، وتقيم على ذلك الدلائلَ المرسومة في كتب شيوخنا المتقدمين، فإن ذلك مما يعينــك في وقت بلاغه على تسهيل التعطيل لله والإرسال بالملائكة إلى الأنبياء والرجــوع بـــه إلـــى الحق، والقول بقدم العالم.

وآخَرُ ترقيه إلى أوائل درج التوحيد، وتدخل عليه مما تضمنه كتاب « الدرس الشـــافي للنفس » من أن لا إله، لا صفة ولا موصوف فإن ذلك مما يعينك على القول بإلهية تســـتحقها عند البلاغ إلى ذلك. ومَنْ رقيته إلى هذه المنزلة فعرّفه ــ حسب ما عرفناك ــ حقيقة من أمر الإمام، وأن إسماعيل ومحمد ابنه من أبوابه. ففي ذلك عونٌ لك على إبطال إمامة ولد علي بن أبي طالب عند البلوغ والرجوع إلى القول بالحق لأهله. ثم لا يزال شيئاً فشــيئاً فـــي أبـــواب السبعة حتى يبلغ

(١) ص: الحق.

الغاية القصوى على تدريج. وكل بابٍ يأتي يشهد للمتقدم قبلــه، والمتقــدم يشــهد للمتــأخر. واستعمل في أمرك الكتمان، كما يوصي نبي القوم خاصة فقــال: اســتعينوا علـــى أمــوركم بالكتمان. ولا تظهر أحداً على شيء مما يظهر عليه مَنْ هو فوقه بوجــه ولا ســبب. وعليــك بإظهار التقشف للعامة والوقار عندهم وتجنب ما هو منكر عندهم. ولا تتبسط كــل الانبســاط لأخوتك البالغين، كما فعل مَنْ كان قبلك فإنه أتى بالتشديد ثم حل الأمور.

فإذا تدبّرت بهذا التدبير وسلكت طريقه فقد سلكت طريق الأنبياء وأخــذت حــدودهم. وعليك بعد ذلك بالاجتهاد في معالجة خفة اليد والأخذ بالأعين (٥٧ ب) والحذق بالشعبذة إلـــى إقامة المعجزات، كما نسبوا قوماً تقدموا. وعليك بمعرفة أحاديث الأولين وقصصهم وطرائقهم ومذاهبهم لتكون بيّنة أمرك في الأقاويل على قدر ما يصلح لأهل زمانك ــ تَرْشُدْ وتوفقّ وتقدم على الإمام أمرك ويعلو ذكرك ويكون الداخل في أمرك بعد وفاتك أكثر من الداخل معك فـــي حياتك فتنتفع لك ــ ولمخلفيك من بعدك وعلى يديك ويرى أمثالك من أهل النجابــة والعقــل ــ دعوةُ الحق، وتُملّك لك ولعقبك وذريتك ملكاً لا ينبغي لغيرك مثله.

فهذه وصيتي لك مشتملة على جمل من النواميس الطارقة للأنبياء على قدر عقولهم.

قال الشريف رحمه الله تعالى:

وجدتُ في هذا الكتاب المعروف بـ « كتاب السياسة » أيضاً فصلاً فيه، ولشيخنا الجليل المقدس، وهذا مختصر منه يوصي دعاته في أهل الأديان، وذلك لأمة محمد خاصـــة: فابــذل الآن سيفك فيهم إذا تمكنت منهم وصار لك حرب وظهرت. فهذه الحيل التي قد وقفتك عليها

واشتملت الناس بها، فإنهم أعداؤنا. وَصِفّ أموالهم واستقدْ بناتهم[1] وأولادهم. ولا تحابي لهم ذمة، ولا تحفظ لهم قربة، ولا ترحم علوياً، فلو تمكن علويٌّ كتمكن غيره من الأنبياء للقينا منه جهداً، وعبّر بما يدعيه من حقوق جده على هؤلاء الحمير ما هو أكبر مما عبره جدّه. وإياك والاغضاء عمن تجده من ولد عليّ ــ يعني: اقتله إذا تمكنت منه. وإياك والرخصة لأحد من أسبابك في الثقة بواحد منهم ــ تَهْتَدِ وتوفّقْ. لا زلت بالعلم سعيداً، وإلى الخير هادياً ومَهْدياً، وعلى جميع الأحوال لإلهنا على ما منحنا، وصوالة على عباده المصطفين ــ يعني إلهه الذي أباحه اللذات وأعماه عن الهدى وفتح له طرق الضلالة، ــ وعباده الذين اصطفى: دعاته الذين بهم يُضِلون الناس.

هذا ما حكاه الشريف أبو الحسين من دعواتهم التسع وعقدهم الذي يأخذونه ووصاياهم ».

* * *

وهذا البيان لمراتب الدعوة وللعهد والوصايا هو الذي سنجده بعد ذلك عند عبد القاهر البغدادي في « الفرق بين الفرق » (ص ١٧٩ ــ ١٨٣، القاهرة سنة ١٩٤٨)، اللهم إلاّ أنه ذكر أسماءً لهذه المراتب هي: التفرس ــ التأنيس ــ التشكيك ــ التعليق ــ الربط ــ التدليس ــ التأسيس، المواثيق بالإيمان والعهود ــ الخلع والسلخ (ص ١٧٩) والبغدادي يشرح كل مرتبة ويعلّق عليها. وربما نقله البغدادي عن الباقلاني (المتوفى سنة ٤٠٣) في كتابه « كشف أسرار الباطنية ».

ثم نراه على هذا التصنيف بعد ذلك عند الغزالي في « فضائح

---

(١) ص: واستقده ببالهم!

الباطنية » (ص ٢٤ ــ ٣٢ من نشرتنا، القاهرة ١٩٦٤) ويضع أسماءها علـى هـذا النحـو: الزرق والتفرس ــ التأنيس ــ التشكيك ــ التعليق ــ الربط ــ التدليس ــ التلبيس[١] ــ الخلـع ــ السلخ. ويغلب على الظن أن مصدر الغزالي هنا هو عبد القاهر البغدادي، وليس الشـريف أبو الحسين، وإنْ كان هذا لا يمنع من أن يكون الغزالي قد اطلع أيضاً على كتاب الشريف أبو الحسين، خصوصاً والغزالي يقول: « ولقد طالعت الكتب المصنّفة في هذا الفـن (أي: دعـوة الباطنية) فصادفتها مشحونة بفنيّة من الكلام: (فن) في تواريخ أخبارهم وأحـوالهم مـن بـدء أمرهم، إلى ظهور ضلالهم... والفن الثاني في إبطال تفصيل مذاهبهم من عقائد تلقوهـا مـن الثنوية والفلاسفة وحرفوها عن أوضاعها » (« فضـائح الباطنيـة »، ص ٩، القـاهرة سـنة ١٩٦٤). ولكن الغزالي، مع الأسف الشديد، لا يذكر أبداً مصادره.

والبغدادي والغزالي يزعمان أن هذه الأسماء من وضع الباطنية أنفسهم. بيد أن اغفـال الشريف أبي الحسين لذكرها يجعلنا نشكك في هذا الزعم، ونرجح أن تكون من وضع خصـوم الباطنية.

القرامطة والشعوبية

ومما يلفت النظر فيما يورده الشريف أبو الحسين ــ الملقب بأخي مُحسِّن ــ أن دعاوة القرامطة كانت عند غير العرب تقوم على العنصرية أو الشعوبية، وأنه لا حق للعـرب فـي احتكار الحكم والسلطان، وأن الفرس مثلاً أولى منهم بالحكم والسلطان لرسـوخ قـدمهم فـي الحضارة أكثر من العرب. على أنه يلاحظ مع ذلك ــ خصوصاً لما بدأ الفرس

(١) وفي نسخة من (القرويين) من « فضائح الباطنية »: التأسيس ــ وفي هذه الحالة يتفق مع ما في « الفرق بين الفرق ».

في التغلب على يد بني بويه ـــ أنهم كانوا يفعلون عكس ذلك مع العرب فيثيرون حفيظتهم ضد الفرس لانتقال الملك من أيدي العرب إلى الفرس. وهذا يدل على أن موقف القرامطة في هـذه المسألة كان مزدوجاً ويتوقف على المخاطب: فإنْ كان عربياً أثاروا فيه نعرة العروبـة ضـد الأعاجم، وإن كان أعجمياً أثاروا فيه حقد الأعاجم على تغلب العرب. وإذن فلا يمكن أن نعـدّ الشعوبية مبدءاً من مبادئ القرامطة، بل مجرد « تكتيك » مع غير العرب. وما كـان لهـم أن يفعلوا غير ذلك، خصوصاً قرامطة الاحساء والقطيف والبحرين فإن أتباعهم كانوا من القبائـل العربية الخالصة، فمن غير المعقول أن يتخذوا من الشعوبية مبدءاً معهم في دعاوتهم بينهم.

من هو الشريف أبو الحسين؟

والشريف أبو الحسين ـــ أقدم مصادرنا عن القرامطة، وقد فُقد كتابه ولم يبقَ منـه ـــ فيما نعلم ـــ إلاَّ ما نقله النويري في « نهاية الأرب » هو:

أبو الحسين محمد بن علي بن الحسين بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق.

ويُعرف بـ «أخي مُحَسِّن ».

قال عنه المقريزي في « اتعاظ الحنفاء »[1] بعد أن ذكر نسبه إنه كان سـكن دمشـق، ولا عقب له.

(١) تقي الدين أحمد بن علي المقريزي: « اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفـاء »، نشـرة بـونتس Bunz، ص ١١، ونشرة د. جمال الدين الشيال، ص ٢٤، القاهرة سنة ١٩٤٨.

ويقول ماسينيون إنه توفي حوالي سنة ٣٧٥ هـ، ولكنه لا يذكر لذلك سنداً، ولا نـدري كيف استخرج هذا التاريخ.

وقد ذكر كتابه المقريزي في « اتعاظ الحنفاء »[1] فقال: « قد وقفت على مجلدة تشتمل على بضع وعشرين كراسة في الطعن على أنساب الخلفاء الفاطميين، تأليف الشـريف العابـد المعروف بـ « أخي محسن »، وهو محمد بن علي بن الحسين بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، ويُكنى بأبي الحسين؛ وهو كتاب مفيد »[2].

والغريب أنه لا المقريزي ولا النويري يذكران عنوان الكتاب.

وأول من نبه من الباحثين الأوروبيين إلى أهمية ما نقله عنـه النـويري المستشـرق الفرنسي سيلفستر دي ساسي في كتابه عن « ديانة الدروز » (جـ ١، ص ١٩١ ــ ٢٠٢) فقـد حلله تحليلاً وافياً.

---

(١) المقريزي: « اتعاظ الحنفاء » نشرة الشيال، ص ٢٥.
(٢) بعكس ما يلاحظه ماسينيون، انظر **Opera Minora**، جـ ١، ص ٦٣٤، س ١.

مؤلَّفات الإسماعيليّة

لا يميز ابن النديم ــ أقدم مصادرنا عن كتبهم ــ بين مؤلفات القرامطة بخاصة وبــين مؤلفات الإسماعيليّة بعامة. فهو يضع الجميع تحت اسم الإسماعيليّة، ويعقد فصــلاً « لأســماء المصنفين لكتب الإسماعيليّة وأسماء الكتب » (ص ٢٨١ ــ ٢٨٦، طبعة القاهرة).

لكننا نستطيع مع ذلك التفرقة بين هذه المؤلفات بحسب المؤلفين، وإنْ صعب الأمر في بعض الأحوال. وتبعاً لذلك نقدم التصنيف التالي للمؤلفين القرامطــة بخاصــة، ثــم المــؤلفين الإسماعيليّة بعامة. ويلاحظ أن ماسينيون في بحثه بعنوان « مخطط لثبت مؤلفات القرامطــة » (سنة ١٩٢٢) لم يميز بين الفريقيْن.

مؤلفات القرامطة

١ ــ مؤلفات عبدان، المتوفى سنة ٢٨٦

يقول ابن النديم (ص ٢٨١، طبع القاهرة) إن عبدان، الذي تنصّــب لــدعوة حمــدان قرمط، أي كان تلميذه الأول المباشر وداعيته،

« هو أكثر الجماعة كتباً وتصنيفاً. وكلُّ مَنْ عمل كتاباً نحله إياه. ولعبدان فهرست يحتوي على ما صنفه من الكتب. فمن ذلك:

١ ــ كتاب الرحا والدولاب

٢ ــ كتاب الحدود والإسناد

٣ ــ كتاب اللامع

٤ ــ كتاب الزاهر

٥ ــ كتاب الميدان

ومن كتبه الكبار:

٦ ــ كتاب النيران

٧ ــ كتاب الملاحم

٨ ــ كتاب المقصد

فهذه الكتب بلغتنا، وهي الموجودة والمتداولة. وباقي ما في الفهرست فقلّ ما رأينــاه أو عرفنا (من) إنسان أنه رآه ».

ثم يعقب ذلك بقوله: « **ولهم** » ــ وواضح من هذا أنه يقصد: للإسماعيلية ــ عامة، لا لعبدان[١]. يقول: « ولهم **البلاغات السبعة** ــ وهي:

كتاب البلاغ الأول للعامة

كتاب البلاغ الثاني لفوق هؤلاء قليلا.

كتاب البلاغ الثالث لمن دخل في المذهب سنةً.

كتاب البلاغ الرابع لمن دخل في المذهب سنتيْن.

كتاب البلاغ الخامس لمن دخل في المذهب ثلاث سنين.

كتاب البلاغ السادس لمن دخل في المذهب أربع سنين.

---

(١) بعكس ما ظنه أستاذنا ماسينيون فقال ses balâghât (**Opera Minora**, h. 630)

كتاب البلاغ السابع: وفيه نتيجة المذهب والكشف الأكبر.

قال محمد بن اسحق (ابن النديم): قد قرأته (أي السابع) فرأيت فيه أمراً عظيماً: من إباحة المحظورات والوضع من الشرائع وأصحابها ».

وقد أشار إلى هذه **البلاغات** نظام الملك في كتابه « سياست نامه » (الترجمة الفرنسية، ص ٢٨٦).

ولم يصلنا شيء من مؤلفات عبدان، حتى الآن.

٢ ــ أحمد بن الكيّال الخصيبي

المتوفي حوالي سنة ٢٧٠؟

يقول الشهرستاني إنه « بقيت من مقالته في العالم تصانيف عربية وعجمية، كلها مزخرفة مردودة، شرعاً وعقلاً » ثم أورد بعض كلام الكيال[١]، لكنه لم يذكر له أسماء هذه التصانيف. وقد ردّ محمد بن زكريا (الرازي) على بعض هذه المؤلفات[٢]. ويبدو من كلام ابن كمال باشا (« الفرق الضالّة »، عند النهاية) أن مؤلفاته العربية والفارسية بقيت زماناً طويلاً.

(١) الشهرستاني: « الملل والنحل »، جـ ٢، ص ١٨ بهامش الفصل، القاهرة سنة ١٣٢١ هـ.
(٢) ابن النديم: « الفهرست »، ص ٣٠٠، نشرة فلوجل.

أعلام الفكر الإسماعيليّ

ـ ١ ـ

أبو حاتم الرازي

هو أبو حاتم أحمد بن حمدان بن أحمد الورسامي الليثي[١].

لا نعرف تاريخ ميلاده ولا مسقط رأسه، وإنْ كان هناك من يذكر أنه ولد في ناحية بشاووي قرب الريّ.

ولكن نعرف عن نشاطه في الدعوة الإسماعيليّة أنه « دخل أرض الديلم، فاستجاب له جماعة من الديلم، منهم: أسفار بن شيرويه[٢] ».

ويقول عنه الاسفراييني (المتوفي سنة ٤٧١ هـ): « ثم خرج[٣]

---

(١) ابن حجر: « لسان الميزان » برقم ٥٢٣، جـ ١، ص ١٦٤.

(٢) عبد القاهر البغدادي: « الفرق بين الفرق »، ص ٢٦٧.

(٣) قوله: « خرج منهم »... لا تدل على أن هذا الخروج كان من المغرب، كما توهم حسين همداني في مقدمة نشره لكتاب « الزينة » (جـ ١، ص ٢٦ ــ ٢٧، القاهرة سنة ١٩٥٧) ولا محل لما رتبه على ذلك من ادعاء وجوده في شمالي إفريقية.

منهم (أي من دعاة الإسماعيليّة) رجل كان يُدعى أبا حاتم إلى أرض الديلم، فأجابته منهم جماعة ودخل في دعوتهم من أهل خراسان.. الحسين بن علي المروزي، في الوقت الذي كان يتولى هراة ومروروذ. ولما قُتِل قام بدعوته فيما وراء النهر: محمد بن أحمد النسفي المعروف بالبزدوي[1] ».

وأسفار بن شيرويه « كان من أصحاب « ماكان » بن كالي الديلمي. وكان سيء الخلق والعشرة فأخرجه « ماكان » من عسكره، فاتصل ببكر بن محمد بن اليسع وهو بنيسابور وخدمه. فسيره بكر بن محمد إلى جرجان ليفتحها. وكان « ماكان » بن كالي ذلك الوقت بطبرستان، وأخوه أبو الحسن بن كالي بجرجان. وقد اعتقل أبا علي بن أبي الحسين الأطروش العلوي عنده. فشرب أبو الحسن بن كالي ليله ومعه أصحابه ففرقهم وبقي في بيت هود العلوي. فقام إلى العلوي ليقتله، فظفر به العلوي وقتله وخرج من الدار واختفى. فلما أصبح أرسل إلى جماعة من القواد يعرفهم الحال، ففرحوا بقتل أبي الحسن بن كالي وأخرجوا العلوي وألبسوه القلنسوة وبايعوه. فأمسى أسيراً وأصبح أميراً. وجعل مقدم جيشه علي بن خرشيد، ورضي به الجيش، وكاتبوا أسفار بن شيرويه وعرفوه الحال واستقدموا إليهم » ثم مات ابن خرشيد صاحب الجيش، وعاد « ماكان » بن كالي إلى أسفار فحاربه فانهزم أسفار منه ورجع إلى بكر بن محمد بن اليسع وهو بجرجان، وأقام بها إلى أن توفي بكر فولاها الأمير السعيد نصر بن أحمد: أسفار بن شيرويه، وذلك سنة ٣١٥ هـ. وأرسل أسفار إلى مرداويج بن زياد الجبلي

(١) الاسفراييني: « التبصير في الدين »، ص ١٢٤ ــ ١٢٥ القاهرة سنة ١٩٥٥ م.

يستدعيه[1]. غير أن مرداويج تحالف مع سلار صاحب شِمران الطرم ضد أسفار، وكان الجند قد سئموا أسفار لسوء سيرته وظلمه وجوره. فحارب أسفار وانهزم الأخير وقُتِل سنة ٣١٦ واستقر أمر مرداويج فملك قزوين والري وهمذان ونَكور والدينور ويزدجرد وقم وقاشان وأصبهان وغيرها. « ثم إنه أساء السيرة في أهل أصبهان خاصة وأخذ الأموال وهتك المحارم وطغى » (ابن الأثير حوادث سنة ٣١٦، جـ ١، ص ٧٣ من الطبعة المذكورة) واستولى بعد ذلك على طبرستان، وهكذا استولى على بلاد الجبل والري. ثم حارب هارون بن غريب الذي أنفذه إليه الخليفة المقتدر، فانهزم هارون، وذلك في نواحي همذان. ثم استولى مرداويج بعد ذلك على أصبهان في سنة ٣١٩، وعلى جرجان في سنة ٣٢١، وعلى الأهواز في السنة التالية. ولكن قتل في سنة ٣٢٣ « وكان سبب قتله أنه كان كثير الاساءة للأتراك، وكان يقول إن روح سليمان بن داود ــ عليه السلام ــ حلّت فيه وأن الأتراك هم الشياطين والمردة[2] ». ولهذا اجتمعوا عليه ودخلوا عليه الحمّام وقتلوه.

ويلوح أن أبا حاتم الرازي استطاع في البداية الظفر برضا مرداويج وحمايته، غير أن مرداويج لم يلبث أن انقلب على الإسماعيليّة. فاضطر أبو حاتم إلى الفرار إلى مفلح (الذي كان حاكماً على أذربيجان) في سنة ٣١٩ هـ.

وتوفي أبو حاتم في سنة ٣٢٢ هـ، حسب ما يقوله ابن حجر[3].

وقد جرت مناظرة بين أبي حاتم الرازي ومحمد بن زكريا الرازي

---

(١) ابن الأثير: « الكامل »، جـ ٨، ص ٦٥ سنة ١٣٠١ هـ.
(٢) ابن الأثير: « الكامل في التاريخ »، جـ ٨، ص ١١٣، القاهرة سنة ١٣٠١ هـ.
(٣) ابن حجر: « لسان الميزان »، جـ ١، ص ١٦٤.

الطبيب المشهور، وكانت تدور حول النُبوّة. وقد أورد أبو حاتم مناظرته مع « الملحـد » فـي كتابه أعلام النبوة. وذكر أحمد حميد الدين الكرماني في مقدمة كتابه « الأقوال الذهبيـة » أن المراد بـ « الملحد » هو محمد بن زكريا الرازي، وقال « إن ما جرى بينه وبين الشـيخ أبـي حاتم الرازي ــ صاحب الدعـوة بجزيرة الري ــ كان في أيام مرداويج وبحضرته ». وقـد نشر پاول كراوس هـذه المناظرة في مجلة Orientala ثم أعـاد نشرها في الجزء الأول مـن « الرسائل الفلسفية لمحمد بن زكريا الرازي » (القاهرة سنة ١٩٣٩)، وقد حلّلناها بالتفصـيل في كتابنا « من تاريخ الإلحاد في الإسلام » (القاهرة سنة ١٩٤٥).

ونعرف من مؤلفات أبي حاتم الرازي ما يلي:

ــ كتاب أعلام النبوة ــ وتوجد منه نسخ عديدة فـي مكتبـات الإسـماعيليّة (ومنهـا المحمدية الهمدانية)[١].

ــ كتاب الزينة ــ ومنه نسخ عديدة في مكتبات الإسماعيليّة. وقد نشر قطعة صـغيرة منه حسين بن فيض الله الهمذاني، وذلك في جزئيْن صغيريْن (الأول في القاهرة سـنة ١٩٥٧ ويقع النص من ص ٥٦ ــ ١٥٢، والثاني في القاهرة سنة ١٩٥٨، ١ ــ ٢٢٩ ص) وقد نشره عن ست نسخ هي:

١ ــ نسخة المحمدية الهمدانية (نسخة الأسرة)؛

٢ ــ خزانة كتب عبد الله حكيم الدين بسورت (الهند)؛

٣ ــ خزانة كتب الإمام يحيى المتوكل على الله بصنعاء (اليمن)؛

---

(١) فيما يتعلق بمخطوطات المكتبة المحمدية الهمدانية (وهي ملك لأسرة حسين الهمداني في سورت بالهنـد) اعتمدنا على ما يقوله حسين الهمداني في كتابه « الصليحيون والحركة الفاطمية في الـيمن »، ص ٣٥١ ــ ٣٦٢، القاهرة، بدون تاريخ (سنة ١٩٥٥).

٤ ــ مكتبة الجامع الكبير المقدس بصنعاء؛

٥ ــ « « « « « ؛

٦ ــ مكتبة المتحف العراقي ببغداد.

ومجموع ما نشره هو ١٥٠ ص من أصل ٣٩٥ ص في نسخة المحمدية الهمدانية.

والكتاب بحث في الأسماء العربية الواردة في القرآن. فهو بحث لغوي، وليس فيه كلام عن المذهب الإسماعيليّ.

٣ ــ كتاب الاصلاح ــ ومنه نسخ في مكتبات الإسماعيليّة، وفيه رد على كتاب « المحصول » لمحمد بن أحمد النسفي.

٤ ــ كتاب الرجعة ــ ولا تعرف له نسخة.

٥ ــ كتاب الجامع ــ ولا تعرف له نسخة.

ـ ٢ ـ

أبو يعقوب إسحق السجستاني (أبو السجزي)

لا نكاد نعرف عن حياته شيئاً. واسمه أبو يعقوب إسحق بن أحمد السجستاني. وهـذه النسبة تدل على أنه من إقليم سجستان، وهذا الإقليم موزع الآن بين إيران وأفغانستان، وكـان مواطن البطل الفارسي المشهور رستم. ويقال إنه ينحدر من أسرة رستم هذا.

ويعرف أيضاً بـ « بندانه » (البغدادي: « الفرق بين الفرق »، ص ٢٨٣).

ويقول عبد القاهر البغدادي: « وقتل النسفي والمعروف ببندانه على ضلالتهما » (ص ٢٨٣). وقد أدى هذا الربط إلى ظن البعض أن أبا يعقوب السجستاني قد قُتل في سـنة ٣٣١ هـ (٩٤٢ م) وهي السنة التي قُتل فيها الداعي المشهور محمد بن أحمد النخشبي (أبو النسفي) في حركة الاضطهاد العنيفة التي جرت في أواخر حكم نصر بن أحمد الساماني ضد الإسـماعيليّة في نواحي ما وراء النهر.

ولكن هذا الفرض غير صحيح، كما لاحظ هنري كوربان[١] « إذ يبدو

---

(١) المقدمة الفرنسية لنشرته للترجمة الفارسية لكتاب « كشف المحجوب » للسجستاني، تهران سـنة ١٩٤٩، ص ٩، استناداً إلى ايفانوف في: « دراسات في الإسماعيليّة الفارسية المبكرة »، ليدن سـنة ١٩٤٨، ص ١١٩ تعليق ١.

من إشارة دقيقة موجودة في أحد كتبه، وهو كتاب الافتخار، أن من المؤكد أن أبا يعقوب كان لا يزال حياً في سنة ٣٦٠ هـ (سنة ٩٧١ م) ».

أما مؤلفاته فعديدة، نذكر منها، وكلها كتبها السجستاني باللغة العربية:

١ ــ كشف المحجوب

وقد فُقد أصله العربي حتى الآن، ولكن بقيت له ترجمة فارسية أشار إليها كراوس أولاً في نقده لكتاب ايفانوف عن « كتب الإسماعيليّة » استناداً إلى ما كشفه مينوى. وهذه الترجمة الفارسية موجودة في مجموعة كان يملكها السيد نصر الله التقوي (ويقع من ورقة ١ ب إلى ورقة ٣٨ ب في هذا المجموعة). وعن هذه النسخة نشر هذه الترجمة الفارسية هنري كوربان ضمن مجموعة « المكتبة الإيرانية » برقم ١ تحت هذا العنوان: « كشف المحجوب » رسالة در آئين إسماعيلي از قرن جهارم هجر، تصنيف أبو يعقوب سجستاني. بـا مقدمة بزبان فرانسه بقلم هنري كربين؛ تهران سنة ١٩٤٩.

ويقع في سبع مقالات:

١ ــ في التوحيد
٢ ــ في فعل الخَلْق الأول
٣ ــ في الخَلْق الثاني
٤ ــ في الخَلْق الثالث وطبيعته
٥ ــ في الخلق الرابع
٦ ــ في الخلق الخامس
٧ ــ في الخلق السادس.

وكل مقالة تنقسم إلى سبعة فصول أو مباحث (جستار) في الوجود.

---

(١) في « مجلة الدراسات الإسلامية » REI سنة ١٩٣٢ الكراسة ٤، ص ٤٨٥.

٢ ــ الينابيع

وقد نشره هنري كوربان بالاشتراك مع عـــارف تــامر ضــمن « ثــلاث رســائل إسماعيلية »، منشورات المعهد الفرنسي بتهران.

كذلك نشره مصطفى غالب، بيروت سنة ١٩٦٥ (مقدمة الناشــر مــن ص ٥ ــ ٥٤؛ والنص من ص ٥٥ ــ ١٧٣).

٣ ــ تحفة المستجيبين

نشره عارف تامر ضمن « خمس رسائل إسماعيلية »، سنة ١٩٥٦.

٤ ــ اثبات النبوة

ومنه مخطوطات في مكتبات الإسماعيليّة (ونذكر منها مخطوطاً في المكتبة المحمديــة الهمدانية).

٥ ــ أسس الدعوة

٦ ــ الافتخار

منه مخطوط في المكتبة المحمدية الهمدانية

٧ ــ تأويل الشرائع

٨ ــ الموازين

منه مخطوط في المكتبة المحمدية الهمدانية

٩ ــ الرسالة الباهرة

١٠ ــ مؤنس القلوب

١١ ــ سوسن النعم أو سوسن البقاء

١٢ ــ أسرار المعاد

١٣ ــ تأمين الأرواح

١٤ ــ سلم النجاة

١٥ ــ النصرة

ويناقش ما جاء به أبو حاتم الرازي من آراء في كتابه « الإصلاح » الذي رد به على كتاب « المحصول » للنسفي.

١٦ ــ المقاليد

منه مخطوط في المكتبة المحمدية الهمدانية

١٧ ــ مسلّيات الأحزان

١٨ ــ المواعظ في الأخلاق

١٩ ــ الغريب في معنى الأكسير

٢٠ ــ الأمن من الحيرة

٢١ ــ خزائن الأدلة

٢٢ ــ البرهان

ـ ٣ ـ

حميد الدين أحمد الكرماني

الملقب بـ « حجة العراقيْن » (= العراق + إيران).

واسمه حميد الدين أحمد بن عبد الله.

ونسبته إلى كرمان قد تدل على أنه من مدينة كرمان.

وقد درس على أبي يعقوب السجستاني.

واستطاع أن يضم إلى المذهب الإسماعيليّ واليَ الموصل المقلد بن يوسف، حتى خُطِب على منبر الموصل للإمام العزيز، الخليفة الفاطمي، في سنة ٣٨٢ هـ.

وتورد المؤلفات الإسماعيليّة أن الكرماني استدعي إلى القاهرة في سنة ٤٠٨ هـ، استدعاه ختكين الضيف، داعي الدعاة في مصر، حينما وقعت الخلافات المذهبية بين الإسماعيليّة وكثر الشغب بين أصحابها، كما ذكر هو ذلك في « الرسالة[١] الدرية ». فكان يحضر مجلس داعي الدعاة هذا، وكان أبناء الدعوة يلقون عليه المسائل التي جعلوها « إلى الامتحان ذريعة، وإلى بسط الشغب شريعة » (الموضع نفسه)

(١) الكرماني: « الرسالة الدرية في معنى التوحيد »، ورقة ١٣ ـ انظر مقدمة مصطفى غالب لنشرته لكتاب « راحة العقل »، بيروت ١٩٦٧، ص ٤٢.

فكان يجيب عليها. وكان يلقي المحاضرات في دار الحكمة بالقاهرة. وكثير من رسائله هي ردود على من رآهم حادوا عن الدعوة الإسماعيليّة أو ابتدعوا فيها.

وقد ذكر ايفانوف في كتابه « المرشد إلى مؤلفات الإسماعيليّة » مؤلفات الكرماني العديدة، ونخص بالذكر منها:

١ ــ المصابيح في إثبات الإمامة

وفيها بحث في إثبات الخالق، وفي النفس، والعقاب، والشريعة، ووجوب التأويل، والحاجة إلى النبي؛ وإثبات الإمامة، وعصمة الأئمة، وأن الإمامة بالنص.

ومنه نسخة مخطوطة بالمكتبة المحمدية الهمدانية.

٢ ــ راحة العقل

وهو أهم كتبه من الناحية العقائدية الفلسفية. ومقسّم إلى سبعة أسوار، وكل منها إلى سبعة مشارع (ما عدا السابع فيحتوي على ١٤ مشرعاً، وهذا على كل حال ضعف ٧). والسور الأول تمهيدي فيما يجب على قارئ الكتاب ومقاصده ونتائج قراءته. والسور الثاني: في التوحيد والتقديس والتحميد والتمجيد، أي يبحث في توحيد الله وبطلان كونه أيساً، وأنه لا يوصف بصفة، ولا ضد له ولا مثل. والسور الثالث: في القلم، الذي هو الموجود الأول. والسور الرابع: في الموجود عن الإبداع الذي هو المبدع الأول، بالانبعاث من القلم. الخامس في الموجود عن المبادئ الشريفة التي هي الحروف العلوية من الطبيعة وأجسامها العالية. والسور السادس: في الموجود عن الأجسام العالية من الأجسام السفلية وأحوالها. والسور السابع: في الموجود عن الأجسام العالية والسفلية ــ ناراً وهواءً وماءً وأرضاً ــ من المواليد

الثلاثة التي هي المعادن والنبات والحيوان. ويبحث أيضاً في الأنفس البشرية وأفعالها وبقائها ومصيرها.

وقد نشره نشرة أولى الدكتوران محمد كامل حسين ومحمد مصطفى حلمي في القاهرة سنة ١٩٥٢.

ثم نشره مرة أخرى مصطفى غالب في بيروت سنة ١٩٦٧ عن مخطوطتين.

٣ ــ كتاب الأقوال الذهبية

وفيه يرد على محمد بن زكريا الرازي الطبيب في كتابه « الطب الروحاني ».

ومنه نسخة مخطوطة بالمكتبة المحمدية الهمدانية.

٤ ــ تنبيه الهادي والمستهدي

ويرد فيه على المخالفين من أهل السنة والشيعة الاثنى عشرية والزيدية في مسألة الإمامة. ومنه نسخة خطية بالمكتبة المحمدية الهمدانية.

٥ ــ المحصول

ينسب إلى الداعي النخشبي.

٦ ــ معاصم الهدى

يرد فيه على الجاحظ فيما قاله بشأن علي بن أبي طالب.

٧ ــ فصل الخطاب وإبانة المتجلي عن الارتياب

بحث في الإمامة وأحقية ذرية عليٍّ فيها.

٨ ــ الإصابة في تفضيل عليٍّ على الصحابة

٩ ــ الرسالة الوضية في معالم الدين

وتحتوي على مقالتيْن، الأولى في العبادة الباطنة، وتقع في ١٧ فصلاً، والثانية في العبادة الظاهرة، وتقع في ثمانية فصول.

١٠ ــ الرياض في الحكم بين (الصادين) صاحبي « الإصلاح » و« النصرة »[١].

ويناقش فيه الخلافات التي جاءت في ثلاثة كتب إسماعيلية هي: كتاب « المحصول » للنسفي، وكتاب « الاصلاح » لأبي حاتم الرازي، وكتاب « النصرة » لأبي يعقوب السجستاني.

ومنه نسخة خطية في المكتبة المحمدية الهمدانية، وأخرى في طهران وقد نشره عارف تامر في بيروت سنة ١٩٦٠ عن نسختيْن حديثتيْن الأولى نسخت سنة ١٣٥٤ والثانية سنة ١٣٥٥.

١١ ــ مباسم البشارات بالإمام الحاكم بأمر الله

نشرها د. محمد كامل حسين ضمن كتابه: « طائفة الدروز »، ص ٥٥ ــ ٧٤. القاهرة، سنة ١٩٦٢.

١٢ ــ الرسالة الدرية في معنى التوحيد والموحِّد والموحَّد

نشرها د. محمد كامل حسين، في القاهرة.

١٣ ــ الرسالة الرضية في جواب من يقول بقِدم الجوهر وحدَث الصورة

---

(١) يفسر المؤلف هذا العنوان بقوله: « ووسمته بكتاب « الرياض » في الحكم بين الصاديْن: صاحب « الاصلاح » وصاحب « النصرة » لكونه فيما نجمله من أقاويلهما وما نورده: فصلاً بينهما، وبياناً لما استمر من الخطأ وما أهل إصلاحه من كتاب المحصول » (ص ٥ من طبعة عارف تامر. بيروت، دار الثقافة، دون تاريخ). فهو يقصد بـ « الصاديْن »: صاحبيْ « الإصلاح » (= أبو حاتم الرازي) و« النصرة » (= أبو يعقوب السجستاني).

١٤ ــ الرسالة المضيئة في الأمر والآمر والمأمور

١٥ ــ رسالة تاج العقول

١٦ ــ رسالة ميزان العقل

١٧ ــ رسالة أسبوع دور الستر

نشرها عارف تامر

١٨ ــ المقادير والحقائق

١٩ ــ المجالس البغدادية والبصرية

٢٠ ــ رسالة الشعرى في الخواص

٢١ ــ رسالة المقاييس

٢٢ ــ المصابيح في إثبات الأئمة

٢٣ ــ الوديعة

٢٤ ــ الكفاية في الرد على الهاروني

٢٥ ــ كتاب الفهرست

٢٦ ــ النقد والالزام

٢٧ ــ الرسالة الزاهرة

٢٨ ــ الروضة في الأزل

٢٩ ــ كتاب المعاد

٣٠ ــ خزائن الأدلة

٣١ ــ رسالة النظم

٣٢ ــ الرسالة الواعظة ــ تحقيق محمد كامل حسين، مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة، ج ١٤، القسم الأول، مايو سنة ١٩٥٢.

ــ ٤ ــ

عبد الله بن أحمد النسفي البردغي (المتوفى سنة ٣٣١ هـ)

١ ــ المحصول ــ وقد بقيت شذرات منه في كتاب « الرياض » للكرماني.

٢ ــ كون العالم

٣ ــ الدعوة الناجية

٤ ــ أصول الشرع

٥ ــ عنوان الدين

راجع عنه: ابن النديم، ص ٢٢٦

سياسة نامه، جـ ٢، ص ٢٧٨ ــ ٢٨١.

ـ ٥ ـ

القاضي النعمان (٣٠٢ ـ ٣٦٣ هـ)

أغزر مؤلفي الإسماعيليّة إنتاجاً[١]. ويمكن تقسيم كتبه بحسب الموضوعات هكذا:

ا ـ في الفقه:

١ ـ كتاب الإيضاح

٢ ـ مختصر الإيضاح

٣ ـ الاخبار في الفقه

٤ ـ مختصر الآثار فيما رُوي عن الأئمة الأطهار

٥ ـ الاقتصار ـ نشرة محمد وحيد ميرزا

٦ ـ المنتخبة

٧ ـ دعائم الإسلام في فكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام ـ نشره آصف فيضي في جزئيْن، بالقاهرة.

٨ ـ منهاج الفرائض

٩ ـ الاتفاق والافتراق

١٠ ـ المفتقر

١١ ـ الينبوع

ب ـ في الأخبار:

١٢ ـ شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار، في ١٦ جزءاً

(١) ذكر إدريس عماد الدين (ج ٦، ص ٣٦ ـ ٣٩) للنعمان أسماء ٤٢ كتاباً.

١٣ ــ قصيدة ذات المحن

١٤ ــ قصيدة ذات المِنَن

١٥ ــ تأويل الشريعة

١٦ ــ أساس التأويل ــ نشره عارف تامر في بيروت سنة ١٩٦٠.

١٧ ــ شرح الخطب التي لأمير المؤمنين

١٨ ــ كتاب التوحيد والإمامة

١٩ ــ اثبات الحقائق في معرفة توحيد الخالق

٢٠ ــ حدود المعرفة في تفسير القرآن والتنبيه على التأويل

٢١ ــ نهج السبيل إلى معرفة علم التأويل

٢٢ ــ تأويل الدعائم

نشره محمد حسن الأعظمي (القاهرة، سنة ١٩٦٩ في جزئيْن، مطبعة دار المعـــارف) عن خمس مخطوطات موجودة في:

(١) دار الكتب الأعظمية بكراتشي، باكستان؛

(٢) مكتبة المدرسة الحكيمية بمدينة برهانبور، الهند؛

(٣) مكتبة الدكتور زاهد علي في حيدر أباد الدكن، الهند؛

(٤) مكتبة الجامعة السيفية في مدينة سورت، الهند؛

(٥) مكتبة ملا يونس شكيب، مدير الإدارة الأدبية الفاطمية في سورة والهند.

٢٣ ــ الراحة والتسلي

جـ ــ في الرد على المخالفين

٢٤ ــ اختلاف أصول المذاهب

٢٥ ــ الرسالة المصرية في الرد على الشافعي

٢٦ ــ الرد على أحمد بن سريج البغدادي

٢٧ ــ ذات البيان في الرد على ابن قتيبة

٢٨ ــ دافع الموجز في الرد على المعتقي

د ــ في العقائد

٢٩ ــ القصيدة المختارة أو الأرجوزة المختارة

نشرها وعلق عليها إسماعيل قربان حسين بونادالا، مونتريال ــ كندا، سنة ١٩٧٠ عن ١١ نسخة.

٣٠ ــ الهمّة في آداب إتباع الأئمة

نشره د. محمد كامل حسين بالقاهرة، ضمن سلسلة مخطوطات الفاطميين التي أصدرها، دون تاريخ. ويبحث في الإمامة وما ينبغي لأتباع الأئمة من اعتقاد ولايتهم والولاء لهم والتسليم في جميع الأمور إليهم وما ينبغي عليهم من آداب نحوهم وأداء الأموال المفترضة لهم الخ.

٣١ ــ كتاب الطهارة

٣٢ ــ الأرجوزة

٣٣ ــ الدعاء

٣٤ ــ عبادة يوم وليلة

٣٥ ــ مفاتيح النعمة

٣٦ ــ كيفية الصلاة على النبي

٣٧ ــ التعقيب والانتقاد

٣٨ ــ التقريع والتعنيف

٣٩ ــ الحلى والثياب

٤٠ ــ الشروط

٤١ ــ منامات الأئمة

٤٢ ــ تأويل الرؤية

هـ ــ في التاريخ والوعظ

٤٣ ــ رسالة إلى المرشد الداعي بمصر في تربية المؤمنين

٤٤ ــ المجالس والمسايرات والمواقف والتوقيعات

٤٥ ــ معالم الهدى

٤٦ ــ المتاعب لأهل بيت رسول الله

٤٧ ــ افتتاح الدعوة

وهي رسالة في ظهور الدعوة الفاطمية

تحقيق الآنسة وداد القاضي، بيروت، دار الثقافة بدون تاريخ.

كتب منسوبة إلى القاضي النعمان

١ ــ الرسالة المذهبة في فنون الحكمة وغرائب التأويل

٢ ــ رسالة المرشد والهداية

٣ ــ أجوبة الإمام المعتز على القاضي النعمان

٤ ــ البيان في معرفة إمام الزمان

على أن أهمية القاضي النعمان هي في ميدان الفقه أكثر منها في ميدان العقيدة. وقد عينه القائم بأمر الله الفاطمي قاضياً على طرابلس

الغرب. ولما بنى المنصور مدينة المنصورية عين النعمان أول قاضٍ فيها. وبعد ذلـك عينـه قاضياً في القيروان والمهدية وسائر مدن أفريقية (تونس)، أي أنه كان قاضي قضاة الفاطميين. ولما تولى المعز لدين الله الخلافة الفاطمية سنة ٣٤١ قويت علاقة القاضي النعمان بـه حتـى جمع من مجالسه معه كتابه « المجالس والمسايرات ». وصحب القاضي النعمانُ المعزَّ لـدين الله لما رحل إلى مصر سنة ٣٦٢ هـ بعد أن فتحها له جوهر الصقلي. غير أنه لم يعين القاضي النعمان قاضياً على مصر، بل أقرّ فيها القضاء لأبي طاهر محمد بن أحمد الذهلي الذي كـان يتولى قضاء مصر منذ سنة ٣٤٨ هـ. وبقي القاضي النعمان بمصر رفيع المكانة حتـى تـوفي سنة ٣٦٣ هـ.

ولسنا نعلم شيئاً عن تاريخ ميلاده، ولا عن نشأته. ويقول ابن خلكان[1] إنه كان مالكي المذهب ثم اعتنق مذهب الفاطميين. غير أن أبا المحاسن بن تغري بردي يقول إن النعمان كان حنفي المذهب قبل اعتناقه مذهب الفاطميين.

---

(١) راجع ترجمته الوافية له في كتابه « وفيات الأعيان »، ج ٥، ص ٤٨ ــ ٥٦، القاهرة سنة ١٩٤٩ تحـت رقم ٧٣٧.

ـ ٦ ـ

أبو القاسم رستم بن الحسن بن فرج بن حوشب

له في الكتب:

١ ــ كتاب تأويل الزكاة

٢ ــ الشواهد والبيان لمباحثة الإخوان

٣ ــ أسرار النطقاء

٤ ــ الكشف

٥ ــ الأنوار الفضية في معرفة الأنفس الزكية

٦ ــ الإيضاح

ويقول مصطفى غالب[١] إن الأرقام ٢، ٣، ٥، ٦ موجود منها نسخ خطية في مكتبتــه الخاصة.

---

(١) مصطفى غالب: « تاريخ الدعوة الإسماعيليّة »، ص ٩٧ ــ ٩٨. دمشق، سنة ١٩٥٢.

ــ ٧ ــ

داعي الدعاة هبة الله بن موسى بن داود الشيرازي

(٣٩١ ــ ٤٧٠ ﻫ)

له المؤلفات التالية:

١ ــ المجالس المؤيدية

٢ ــ ديوان المُؤيد في الدين

نشره د. محمد كامل حسين، القاهرة، سنة ١٩٤٩.

٣ ــ شرح المعاد

٤ ــ الإيضاح والتبصير في فضل يوم الغدير

٥ ــ سيرة المُؤيد في الدين

نشرها د. محمد كامل حسين بالقاهرة، سنة ١٩٤٩.

٦ ــ الابتداء والانتهاء

٧ ــ جامع الحقائق في تحريم اللحوم والألبان

٨ ــ تأويل الأرواح

٩ ــ نهج العبادة

١٠ ــ المسألة والجواب

١١ ــ الرسالة الدرية

١٢ ــ جامع الحقائق ــ ملخص ٨٠٠ محاضرة (في جزئيْن)

ـ ٨ ـ

ناصر خسرو (٣٩٤ ـ ٤٨١ هـ)

له من الكتب:

١ ـ ديوان ناصر خسرو

طبع في طهران سنة ١٩٢٩.

٢ ـ سفر نامه

نشرة شيفر

وترجمه إلى العربية د. يحيى الخشاب.

٣ ـ روشانا نامه

نشره منير بادخشاني في بمباي.

٤ ـ خوان الإخوان

نشره د. يحيى الخشاب، القاهرة.

٥ ـ كلامي بير

نشره و. ايفانوف.

ـ ٩ ـ

جعفر بن منصور اليمن

له من الكتب:

١ ــ سرائر النطقاء

٢ ــ أسرار النطقاء

٣ ــ كتاب الكشف

نشره اشتروطمان.

ـ ١٠ ـ

علي بن محمد بن الوليد

(٥٢٢ ـ ٦١٢ هـ)

له من الكتب:

١ ـ تاج العقائد ومعدن الفوائد

نشره عارف تامر، بيروت، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية) سنة ١٩٦٧ في ١٩٣ ص.

٢ ـ ديوان شعر

٣ ـ دامغ الباطل وحتف المناضل

٤ ـ مختصر الأصول

٥ ـ مجالس النصح والبيان

٦ ـ الإيضاح والتبيين في كيفية تسلسل ولادتي الجسم والدين

نشره اشتروطمان في جيتنجن سنة ١٩٢٣.

٧ ـ تحفة المرتاد وغصّة الأضداد

نشره اشتروطمان في جيتنجن، سنة ١٩٢٣.

٨ ـ لب المعارف

٩ ـ لب الفوائد وصفو العقائد في المبدأ والمعاد

١٠ ـ الذخيرة في الحقيقة

نشره محمد حسن الأعظمي، دار الثقافة، بيروت، بدون تاريخ.

١١ ــ جلاء العقول وزبدة المحصول

١٢ ــ الرسالة المفيدة في إيضاح ملغز القصيدة

١٣ ــ ضياء الألباب المحتوي على المسألة والجواب

١٤ ــ مُلْهمة الأذهان ومنبهة الوسنان

١٥ ــ نظام الموجود في ترتيب الحدود

١٦ ــ معنى الاسم الأعظم

١٧ ــ الإيضاح والتفسير في معنى يوم النذير

١٨ ــ تاج الحقائق

وهو والد الحسين، مؤلف رسالة المبدأ والمعاد[١]، وكان يقيم في منطقة « حراز » باليمن. وهو من كبار دعاة اليمن، ونصره زعماء همدان.

---

(١) نشرها عارف تامر ضمن كتاب « ثلاث رسائل إسماعيلية »، منشورات المعهد الفرنسي بطهران.

ــ ١١ ــ

ابراهيم الحسين الحامدي

(المتوفى سنة ٥٥٢ في همدان باليمن)

١ ــ كنز الولد

ــ ١٢ ــ

محمد بن طاهر الحارثي

١ ــ مجموعة التربية
٢ ــ الأنوار اللطيفة

ــ ١٣ ــ

الداعي حاتم بن ابراهيم

١ ــ الشموس الزاهرة
٢ ــ تنبيه الغافلين
٣ ــ زهر بذر الحقائق

ـ ١٤ ـ

الداعي علي بن الحسين بن حنظلة

(المتوفى سنة ٦٢٦ هـ في همدان باليمن)

١ ــ سمط الحقائق

نشره عباس العزاوي المحامي في بغداد، ضمن منشورات المعهد الفرنسي بدمشق، سنة ١٩٥٣.

ـ ١٥ ـ

عماد الدين إدريس بن الحسن

(توفي سنة ٨٧٢ هـ)

١ ــ عيون الأخبار

٢ ــ زهر المعاني

ـ ١٦ ـ

حسن بن نوح

١ ــ الأزهار

[Blank Page]

آراءُ الإسماعيليّة

يمكن أن نقسم البحث في آراء الإسماعيليّة إلى ثلاثة أبواب:

١ ـــ باب الإلهيات

٢ ـــ باب النفس الإنسانية

٣ ـــ باب الإمامة

[Blank Page]

باب الإلهيات

الفصل الأول

التوحيد

يصف الإسماعيليّة وسائر فرق الباطنية أنفسهم بأنهم أهل « التوحيـد »، ويحـاولون دائماً التوكيد على هذا المعنى. ولعل السبب في ذلك الالحاح في التوكيد شعورهم بأن أهم طعن يوجهه إليهم أصحاب المذاهب الإسلامية الأخرى هو أنهم أشركوا بالله الواحد الأحد موجودات قديمة: مثل العقل الكلي والنفس الكلية، وأنهم قالوا بالحلول: حلول روح الله في الأئمة.

ولهذا نرى الإسماعيليّة يحرصون دائماً على توكيد معنى التوحيد بالنسـبة إلـى الله. ويذهبون في هذا إلى حد نفي الصفات عنه، لأن كل صـفة وموصـوف مخلـوق. ولـذا لا يقتصرون على نفي التشبيه عنه بل يمضون إلى نفي التسـمية والحـد والصـفات والزمـان والمكان ـــ عنه، وحتى صفة الوجود ينفونها عنه، وإنْ كانوا يسمّون الوجود « أيساً » وهي

الكلمة التي نجدها في ترجمة مؤلفات أرسطو إلى العربية، كما نجدها عند الكنــدي والفــارابي وابن سينا وسائر الفلاسفة الإسلاميين.

فلننظر تفصيلاً في هذه الموضوعات:

ـ ١ ـ

في بطلان كونه تعالى أيساً

ومن أوسع مصادرنا في هذه النقطة كتاب « راحة العقل » للكرماني، فقد تناولها فــي السور الثاني (المشرع الأول والثاني، ص ١٢٩ ــ ١٣٤، نشرة مصطفى غالب، بيروت ســنة ١٩٦٧).

يقول الكرماني:

« لما كان الأيس في كونه أيساً (أي: لما كان الموجود في كونه موجوداً) محتاجاً إلــى ما يستند إليه في الوجود... وكان هو ــ عزّ كبرياؤه! ــ متعالياً عن الحاجة فيما هو هو إلــى غيرٍ به يتعلق ما به هو هو، كان من ذلك الحكم بأنه تعــالى خــارج عــن أن يكــون أيســاً، واستحالة الأمر في أن يكون هو تعالى أيساً. ولا هو يحتاج فيما هو هو إلى غيرٍ به هــو هــو فيستند إليه... وإذا كان هو ــ عزّ وعلا ــ غير محتاج فيما هو هو إلى غيرٍ به يتعلق ما بــه هو هو ــ فمحالٌ كونه أيساً.

ثم إن الله تعالى إنْ كان أيساً فلا يخلو أن يكون: إما جوهراً، وإما عرضاً. فــإن كــان جوهراً فلا يخلو أن يكون: إما جسماً، أو لا جسماً فإنْ كان جسماً فانقسام ذاته إلــى مــا بــه وجودها تقتضي وجودَ ما يتقدم عليه... وإنْ كان لا جسماً فلا يخلو أن يكون إمّا قائماً بــالقوة، مثل الأنفس، أو قائماً بالفعل مثل العقول. فإنْ كان

قائماً بالقوة فحاجته إلى ما به يخرج إلى الفعل تقتضي ما يتقدم عليه، وهو يتعالى عـن ذلـك. وإنْ كان قائماً بالفعل فلا يخلو من أن يكون إمّا فاعلاً في ذاته من غير حاجة إلى غير به يـتم فعله، أو فاعلاً في غير به يتم فعله. فإنْ كان فاعلاً في غير به يتم فعله فلنقصانه فـي فعلـه. وحاجته إلى ما يتمَّ به فعله تقتضي ما يتأول[1] عليه، وهو يتعالى عن ذلك. ــ وإنْ كان فـاعلاً في ذاته من غير حاجةٍ إلى غير به يتم فعله فلاستيعات ذاته النسَب المختلفة بكثـرة المعـاني المتغيرة بكونه في ذاته فاعلاً ومفعولاً بذاته تقتضي ما عنه وجوده الذي لا تكون فيه كثرة ولا قلّة بهذه النسب ــ وهو يتعالى عن ذلك. وكان إذا كان جوهراً لا يخلو مـن هـذه الأقسـام، وبرئت ساحته من أنحاء الحاجة والتكثر اللازمة للجوهر. فقد بطل أن يكون جوهراً.

وإنْ كان عرضاً وكان وجود العَرَض مستنداً إلى غير وجود ما يتقـدم عليـه: مـن الجوهر الذي به وجوده ــ وهو يتعالى ويتكبر عن أنْ تتعلق هويته بما يتأول عليه ــ بطل أن يكون عرضاً.

وإذا كان لا يخلو الأيس من أن يكون إمّا جوهراً أو عَرَضاً، وبطل كونُه تعالى جوهراً أو عرضاً، بطل ــ ببطلان كونه جوهراً أو عرضاً ــ أنْ يكون أيساً. فباطلٌ إذن كونه أيساً.

ثم لا يجوز أن يكون من الأيس ما هو لا جوهر ولا عَرَض، فيكون ذلك الأيس هـو تعالى، فإنه يجب بذلك مما يتأول عليه تعالى ما وجوده محال. وذلك أنه إنْ كان من الأيس مـا هو لا جوهر ولا عَرَض، كما كان الجوهر أيساً وهو لا عـرض، والعَـرَض أيسـاً وهـو لا جوهر، وهو هو لا جوهر ولا عَرَض ــ فإنه نوع

(١) أيْ ما يكون أول بالنسبة إليه.

من أنواع جنس الأيس، وواقع نحته ويستحق كل ذلك من الجوهر...

ثم إنه تعالى إنْ كان أيساً فلا يخلو أن يكون: إما هو أيّس[1] ذاتــه، أو غيــره أيّسَــه. وباطل أن يكون هو مؤيِّساً لذاته، إذ يقتضي ذلك أنه لم يكن أيساً، وذلك آية الاستحالة والحدَث بأنه لم يكن فكان ــ هذا على امتناع الأمر في هذه القضية. فإنْ ما لا عين له في الوجود على قِسميه ممتنع أن يصير ذا وجود ولما يكون وراءه فاعل يرتبط به وجوده. وباطِــلٌ أن يكــون غيره أَيّسه فيتأول عليه. وإذا بَطَل الوجهان، فباطلٌ كونه أيساً[2] ».

وخلاصة حجاجه هنا هو أنه لا يجوز أن نصف الله بصفة الوجود. وحتــى لا يصــدم المشاعر الدينية يستعمل كلمة: « أيس » بدل « وجود ».

ذلك أن وصفه بالوجود يقتضي كونه محتاجاً إلى الوجود، وبالتالي محتاجاً إلى غيــره. والله لا يحتاج إلى أحد.

كذلك فإن الوجود إما جوهر، وإما عرض. والجوهر إما جسم، أو لا جسم. ولا يجوز أن يكون الله جسماً، إذ الجسم مؤلف من أجزاء، والأجزاء أسبق من الكل. فيكــون الله ــ لــو كان جسماً ــ محتاجاً إلى أجزاء ستكون أسبق منه. وهذا محال. ــ كما لا يجوز أن يكــون لا جسماً لأن ما هو لا جسم إما قائم بالقوة، مثل الأنفس، أو قائم بالفعل مثل العقول. وما هو قائم يحتاج إلى ما يخرجه إلى الفعل، ويكون متقدماً عليه. فمحال أن يكون الله جوهراً هو لا جســم وهو قائم بالقوة. وإنْ كان لا جسماً وقائماً بالفعل فإما أنْ يكون فاعلاً في ذاته من غير حاجــة إلى غير به يتم

---

(١) أي: أوجد.
(٢) أحمد حميد الدين الكرماني: « راحة العقل »، ص ١٣١ ــ ١٣٣. وقد أصلحنا بعض مواضع في الــنص المطبوع.

فعله، أو يكون فاعلاً في غيرٍ به يتم فعله. فإنْ كان فاعلاً في غير به يتم فعله، فسيكون ناقصاً في فعله محتاجاً إلى غيره. والله يتعالى عن ذلك. وإنْ كان فاعلاً في ذاته من غير حاجة إلى غيرٍ يتم به فعله، فإن ذاته ستكون مستوعبة للنسب المختلفة: جانب فاعل، وجانب مفعول؛ وستكون في ذاته كثرة، والله يتعالى عن ذلك. فإنه لا يمكن إذن أن يوصف بأن وجوده جوهر.

كذلك إنْ كان وجوده عرضاً فالأمر أظهر: لأن العرض يستند إلى وجود الجوهر المتقدم عليه في الوجود، فيكون الله محتاجاً إلى جوهر يستند إليه، وهذا محال.

كذلك لا يجوز أن يكون وجوده لا جوهراً ولا عرضاً، فستكون حاله كحال الجوهر في كونه ليس عرضاً، وحال العرض في كونه ليس جوهراً، وينطبق عليه ما قلناه في الجوهر والعَرَض.

وحجة أخيرة هي أنه لو كان الله موجوداً (أيساً) أي موصوفاً بصفة الوجود، فلا يخلو إما أن يكون هو الذي أوجد (أيّس) ذاته، أو يكون غيره هو الذي أوجده (أيّسه). والثاني باطل، إذ هو علة العلل ولم يوجد عن علة. والأول باطل إذ يقتضي أنه لم يكن موجوداً ثم صار موجوداً، أي أنه استحال، وباطل أن يستحيل الله.

لهذا لا يجوز وصف الله بأنه موجود.

ومن الشائق أن نقارن موقف الإسماعيليّة (في النصف الأول من القرن الرابع الهجري، أي العاشر الميلادي) بموقف جان اسكوت اريجين (المتوفى حوالي سنة ٨٧٧ م) من هذه المسألة: فإنْ جان اسكوت اريجين في لاهوته السلبي يتناول مسألة: هل يمكن وصف الله بالوجود، ويقرر أن « الله هو من هو أكبر من الوجود ».

est qui plus quam esse est : أي أننا لا نستطيع أن نقول عن الله إنه موجود، وإنما يمكن أن نقول إنه فوق الوجود.

ومن قبل الكرماني نفى أستاذه أبو يعقوب السجستاني في كتاب « الينابيع » الهويات عن الله « لأن كل هوية تقتضي علةٍ، والمبدع الحق ليس بذي علة، فلم يقتض هوية. وإذا لم يقتض هوية، لم يقتض نفيها[1] ». والهوية هنا = الوجود؛ على أنه في نفس الموضع يستعمل كلمة أيسية (ص ٧١، س ٤، ٥، ٧، ٩؛ ص ٧٢، س ١، س ٢).

ــ ٢ ــ

في نفي الصفات عنه

ويجعل الداعي الإسماعيليّ اليمني المطلق: علي بن محمد الوليد (ولد سنة ٥٢٢ هـ وتوفي سنة ٦١٢ هـ) نفي الصفات عن الله اعتقاداً أساسياً (رقم ١٣ عنده) بين اعتقادات الإسماعيليّة، فيقول: « ويعتقد (أي الإسماعيليّ) أن نفي الصفات عنه (عن الله) معتقد صحيح لا يسوغ تركه، لأن الصفات تلحق الجوهر: إمّا في الأجسام، وإمّا في النفوس. وتكون في الأجسام كيفيات من خارجها كالأقدار والألوان وما يجري مجراها. وفي النفوس كيفيات من داخلها: كالعلم، والجهل، وما يجري هذا المجرى. وهو يتعالى عن أن يكون له داخل أو خارج.

وممّا تقرر عند كل ذي عقل أن الصفات تلحق الموصوف من

---

(١) أبو يعقوب السجستاني: « كتاب الينابيع »، نشرة مصطفى غالب بيروت سنة ١٩٦٥، ص ٧٢.

غيره، لا من ذاته. ألا ترى أن صفات الأجسام التي هي لها تأتي من خارجها، كالأقدار والألوان وما يجري مجراها؟ وفي النفوس كيفيات من داخلها: كالعلم والجهل وما يجري هذا المجرى. وهو يتعالى أن يكون له داخلٌ أو خارج...

وإذا توهمت شيئاً من الصفات أزلياً فهو ذات الموجود الأول. وإذا كان الأمر على ذلك فيجب أن توجد كل صفة تصفه بها لأنها منه، ولا فرق بينها وبينه لكونها قديمة، على ما تقرر.

وقد حَقَّ أن التوحيد نفيُ الصفات عن المتعالي سبحانه. فإذا أثبتَّها فلا توحيد، لأن الدليل قد قام على أنه كان ولا صفة (له). فالقِدم له خالص. ولا يمكننا التعبير عنه بما فينا من الأعراض والجواهر، إذ العالم لا يوجد فيه غيرهما، لا يستقر في ذواتنا سواهما. ولا قدرة لنا على الخروج مما نحن مفطورون عليه. فمنعُ الصفات الموجودة في الخلقة عن أن تكون تضاف إليه ــ معتقد صحيح »[١].

ولهذا نرى المؤلف، علي بن محمد الوليد، يذكر في الاعتقاد رقم ١: نفي التسمية عن الله، « إذ كانت التسمية إنما جعلت وسماً توسم بها المخلوقات، ليكون الخلْق بها فصولاً فصولاً تتميّز بها كل صورة عن الصورة الأخرى، حتى ينحفظ كل صنفٍ منها، ويمكن للعقل الحكاية عنها إذا دعت الحاجة إليها... وهو (أي الله) متعالٍ، ليس له صورة نفسانية ولا عقلية ولا طبيعية ولا صناعية، بل يتعالى

(١) علي بن محمد الوليد: « تاج العقائد ومعدن الفوائد »، ص ٢٧ ــ ٢٨. بيروت سنة ١٩٦٧، نشره عارف تامر.

بعظيم شأنه وقوة سلطانه عن أن يوسم بما توسم به أسباب خلقته وفنون برّيته »[1].

وفي الاعتقاد رقم ١٢: نفي الحد عن الله « لأن المحدود بالحد إما أن يكون متناهياً في الجهات فيكون جسماً، أو متناهياً في الدرك فيكون نفساً. وهو يتعالى عن ذلك بأن يكون جسماً فتتناهى جهاته، فتلزمه الحدود؛ ولا متناهي الدرك فيكون نفساً، وهو يتعالى عن أن يكون نفساً فتلزمه الصفات... وليس هو تعالى بعاجز فيتوهم له حد، بل قدرته تقصر العقول عن احاطتها سبحانه تعالى » (الكتاب نفسه، ص ٢٦ ــ ٢٧).

وفي الاعتقاد رقم ١٤ ينفي المكان عن الله « لأن المكان نهاية المحيط من المحاط به، وهو من صفات الخلقة الموجودة على ذلك ويوجب الحصر لمن وصف به » (الكتاب نفسه، ص ٢٨).

وفي الاعتقاد رقم ١٥ ينفي الزمان عنه إذ « أنه تعالى كان ولا مكان ولا زمان، ولا إنس ولا جان. فأظهر الموجودات كما أراد. لأن الزمان أوجده تعالى لتفريق المخلوقات بأحكامه الثلاث، ولنعرف الأول، والآخر، والمتوسط بين الخلقة الطبيعية والأسباب التركيبية، لأن الزمان يوجب استحالةً وانتقالاً. وقد تقرّر عند حذاق العلماء أن الزمان معلول بالحركة لأنها هي التي تبيّن فصوله؛ والحركة لها ضد، وهو السكون. ولولا ذلك لما عُلم في الحكمة أن الحركة والسكون أوصافٌ الخلقة » (الكتاب نفسه، ص ٢٩).

ويقول الكرماني في « راحة العقل » « إنه تعالى متعالٍ عن أن

---

(١) علي بن محمد الوليد: « تاج العقائد ومعدن الفوائد »، ص ٢٦، بيروت سنة ١٩٦٧.

يكون صورة، لكون الصورة في وجودها محتاجة إلى ما تكون هي صورة له. والمحتاج في وجوده إلى وجود ما سواه سمة الخلق، الموجب تناهيه إلى ما لا يكون صورة ولا غيرها مما يحتاج. ومتعالٍ عن أن يكون أيضاً مادة، أو ما يجري مجراها، إذ هي غير منفكة في وجودها عما تكون هي مادة له وقابلة لأفعاله. ومتقدس عن أن يكون هو تعالى كليهما ــ أعني: صورةً ومادةً معاً، فتكون ذاته منقسمة إلى الصورة والمادة المحتاجين في وجود كل واحدة منهما إلى وجود الأخرى، الموجبة ذاتهما مما يتقدم عليهما مما هو أقوم بذاته منهما. ولا يجوز أن يكون معه مادة بها يوجد ما يوجد عنه: إذ لو كانت لكان في فعله ناقصاً بامتناع وجود فعله لولا المادة التي تم بها فعله. والذي يكون في فعله ناقصاً فوجودُه عن غيرٍ يتقدم عليه، وهو يتسبّح (يتنزّه) عن أن يكون لغيرٍ عليه تأول أو تقدم. فباطل وجودُ مادة معه فيما هو هو »[1].

الله إذن ليس صورة ولا مادة ولا كلتيهما؛ وليس معه مادة بها يفعل.

وينبغي نفي صفات الموجودات: حاملها ومحمولها، باطنها وظاهرها، عن الله.

ومن هذا نرى أكبر توكيد لنفي الصفات عن الله، ولاستحالة التعبير عنه.

ويؤكد الكرماني في « راحة العقل » هذا المعنى في الشرع السابع من السور الثاني، فيقول إنه لما كان توحيد الله يتم بطريقيْن: « طريق من جهة إلحاق الصفات التي لا يكون أشرف منها وإثباتها له، وطريق

(١) الكرماني: « راحة العقل »، ص ١٣٩، بيروت سنة ١٩٦٧.

من جهة نفي الصفات وسلبها عنه؛ وكان طريق الوحيد والتمجيد من جهة إثبات الصــفات لــه مؤدياً إلى الكذب على الله تعالى والافتراء عليه بنَسْب ما لا يَليق به إليه وإجرائه مجــرى مــا دونه من مختَرَعاته ــ كان أصدق ما يُعْتَمد عليه في التوحيد والتمجيد: ضد إثبــات الصــفات وهو: نفيها عنه؛ فأخذنا ــ معاشرَ الدعاة الموحِّدين المتّبعين للأئمة الطاهرين ــ في التوحيــد والتسبيح طريقة نفي الصفات لكونه حقاً وصدقاً. وذلك أنه لما كان الصدق هو إثبات شيء لما هو موجود له، ونفي شيء مما هو ليس بموجود له، رأينا أننا إن أثبتنا له تعالى صفةً، وكانــت الصفة لا له، بل لغيرها بكونها مختصة بالموجودات عنه التي هي غيره تعالى الله ــ كُنّا فيــه كاذبين، إذ الكذب هو إثبات شيء لما هو ليس له، أو نفي شيء عما هو له. وإننا إن نفينا عنــه صفة، وكانت تلك الصفة ليست له بل لغيره ــ كنا في ذلك صادقين. فلزمنا هذه الطريقة علــى ما رسمت الأدلة المنصوبون للهداية إلى طريق الحق في التوحيد ــ صــلوات الله علــيهم. إذ نحن بذلك ــ إذا فعلناه ــ مثبتون مسبِّحون مقدّسون ممجّدون حامدون، بقولنا الصدق وإثباتنــا إياه تعالى بلا قصد لصفته، ولا تناول منا إياه بتشبيه أو تمثيل، أو تحديد »[١].

ومع ذلك نرى الكرماني يبرّئ الإسماعيليّة من تهمة التعطيل، إذ التعطيــل هــو نفــي الصفات أو عدم نسبة صفة إلى الله، ويبرر ذلك بقوله: « إن التعطيل إنما تتقدح ناره ويعتلــي في الإلحاد مناره إذا اعتمد حرف: « لا » في القول قصداً بفعله الذي هو النفي نحــو الهويــة المتعالية ــ سبحانها ــ لتعطيلها ونفيها بأن يقال: لا هو، أو لا إله فقــط، الــذي يــدل علــى التعطيل الصريح الذي يكسب النفس بواراً، ويضرم

(١) المصدر نفسه، ص ١٤٧ ــ ١٤٨.

عليها في سواد الجحيم ناراً. فأمّا حرف « لا » فيتوجه فعله نحو الصفات لنفيها من دون الهوية ــ سبحانها. فالصفات هي المُعَطّلة المنفية، لا الهوية سبحانها. وذلك مثل قولنا في الله سبحانه أولاً بأنه الـ « لا موصوف »، الذي صار فعل حرف « لا » موجهاً نحو الصفات والموصوفات من الأجسام لنفيها عنه سبحانه المشار إليه بقولنا: « إنه »، والمشار إليه ثابت، والصفات هي المعطّلة المنفية. ومثل قولنا ثانياً بأنه تعالى: « ولا هو لا موصوف » ــ الجاري مجرى قولنا الأول في النفي عن الهوية المتعالية سبحانها ما هو غير المنفي أولاً بقولنا « لا موصوف ». وذلك أن فعل في قولنا: « ولا هو لا موصوف » موجه نحو أشياء صار سلب الصفات عنها سِمةً لها، مثل الأنفس والعقول التي تتعالى عن أن توصف بالأجسام وصفاتها، لنفي ما تستحقه تلك الأشياء على ما عليه ذواتها عن الهوية المتعالية سبحانها المشار إليها بقولنا هو، والمشار إليه ثابت والهوية قائمة؛ وما يُقال على تلك الأشياء عنها معطلة، وليس في ذلك ما يوجب هجنة تبطل، أو يستحق عليه اسم تعطيل » (المصدر نفسه، ص ١٤٨ ــ ١٤٩).

ثم يحدد موقف الإسماعيليّة من التوحيد بإزاء موقف المعتزلة، فيقرر أن القاعدة بين المذهبيْن واحدة، وهي أن الله لا يوصف بصفات المخلوقين ولا يُقال عليه ما يُقال على المخلوقين. ولكن المعتزلة ــ هكذا يزعم الكرماني ــ وإنْ قالوا بهذه القاعدة بأفواههم، فإنهم بأفئدتهم لم يقرروها، إذ نجدهم رغم ذلك يصفون الله بصفات المخلوقين، فيقولون إن الله حي، عالم، قادر؛ وهذا منهم خروج على القاعدة التي سلّموا لنا بها. وللاستدلال على موقف الإسماعيليّة من صفات الله يشرح صفة واحدة ليكون منها الاستدلال على سائرها في وجوب مثلها، وهي صفة الوجود. وكما رأينا من قبل، ينكر الكرماني إمكان وصف الله بالوجود لأنه يعني أن ثمّ ذاتاً، وأن هذه الذات اتصفت بالوجود

بعد أن لم تكن؛ وهذا يوجب كونها كانت ناقصة ثم كملت بالوجود. بأن كانت مفتقرة إلى الوجود ثم اتصفت بالوجود. ولكنه لا يجوز وصف الذات الإلهية بالنقص أو الافتقار، وعلى هذا فإيجاب الوجود لله تعالى « محالٌ ظاهرٌ لا يليق بمجده؛ والمحال لا يجوز أنْ يُقال عليه تعالى. هذا إذا كان إيجاب هذه الصفة منسوباً إلى ذاته التي تتقدم في الثبوت على الإيجاب. فإنْ ألحقت هذه الصفة به تعالى على أن الذات لا تتقدمها في الثبوت بل تساويها، صار ذلك موجباً غيراً خَصّص الذات بأن تكون، لا الصفة، والصفة بأن تكون لا الذات بكون الذات غير عرّية منها ولا بائنة فتكون منها بإيجابها لها، وكون الصفة المساوية للذات لا من اقتضائها ولا من إيجابها فيحصل ثبوتها متعلقاً بإيجاب الغير. وإذا وجب الغير كان الكلام على الغير بمثله، إلى ما لا يتناهى، الذي هو المحال الصريح. » (ص ١٢٥).

وإذا نحن أطلقنا الوجود على الله « فإنما نقوله للاضطرار إلى العبارة ». (ص ١٥٣).

وبالجملة لا يوجد في اللغات ما يمكن الإعرابَ عنه بما يليق به، لأنه مباين للمحدثات وغير مناسب لها ولا من جوهرها. « وإذا كان مبايناً للمحدثات فقد حصل اليأس بالكلية عن أن تكون للألفاظ والعبارات دلالة على شيء يستحقه تعالى الله سبحانه! ــ وأسفر عن صدق الموحِّدين بأنه لا يُعْرَبُ عنه بلفظِ قولٍ ولا بعقد ضمير. وكيف يكون للحروف دلالة على هويةٍ ظهرت عنها المُبْدَعات والمنبعثات والمكوّنات التي منها هي، وهو تعالى من ورائها في ذروة العزة، فلا تهتدي العقول إلى تناوله بصفة؟! أم كيف يكون للعقول طريقٌ إلى تصوّرٍ فيه وهي لا تعقل إلاّ بما شملته سمَةُ الجوهرية والعرضية؟! » (ص ١٤٥ ــ ١٤٦).

ـ ٣ ـ

في أنه تعالى لا ضد له ولا مثل

كذلك ينبغي أن يتقرر أنه تعالى لا ضد له ولا مثل. ذلك أن « مِنْ شأن الضد أن ينافي ضده، ولا يوجد أحدهما إلاَّ بفقد الآخر، وأن يكون له ما هو وضدّه يتناوبان عليه في الوجود، وأن يكون أحدهما بالإضافة إلى الآخر ضعيفاً... ولا يجوز أن يكون للمتعالي ـ سبحانه! ـ ضدٌّ: إذْ لو كان له ضدٌّ لكان لا يخلو ضده أن يكون: إمّا قائم العين، أو مفقود العين. فإنْ كان الضد مفقود العين، ففَقْدُ ضده سببٌ لوجوده. وما يكون له سبب، فسببه أولى بالتقدم منه وأحرى بالإلهية. وإنْ كان الضد قائم العين موجوداً وهما جميعاً في الوجود سواء، فوجودهما جميعاً من غير أن يبطل أحد منها يوجب أن يكون لهما ما يجري معهما مجرى الحافظ عليهما وجودَهما؛ إنْ الضدان لا يجتمعان في الوجود إلاّ بحفظ حافظٍ وربط رابطٍ يحفظ عليهما جميعاً وجودهما من خارجهما؛ وذلك الحافظ لهما أولى بالإلهية منهما. وإذا كان وجود الضد يوجب بما يتقدم عليه تعالى ما وجوده محال، فوجود الضد له تعالى محالٌ باطل » (« راحة العقل »، ص ١٤١).

وحجة أخرى هي أنه « لو كان له ضد ـ تعالى عن ذلك! ـ لكان يقتضي أن يكون لهما ما يتعاقبان عليه في الوجود: تارةً هذا، وتارةً هذا ـ حتى يأخذ كلٌّ واحدٍ منهما حظه الأجزلَ منْ حاليهما وجوداً كالأضداد في وجودها، وكان إذا كان لهما ما يتعاقبان عليه في الوجود ويستندان إليه فيه، فالمتعاقب والمستند إليه سابق عليهما، وبه يتعلق وجودهما في نوبتهما، وهو يتعالى عن أن يكون فيما هو هو مسبوقاً، ويتكبر عن أن يكون فيما هو هو بغيره مشفوعاً، أو

تتعلق هويته بغيرٍ يكون له فيما هو هو سبباً. فلمصير وجود الضد سبباً لوجــوب وجــود مــا يتعاقب عليه في الوجود الذي به يصير مسبوقاً، واتصالِ الأمر في ذلك علـــى هــذه القضـــية إيجاباً إلى ما لا يتناهى ــ بطل أن يكون له تعالى ضدٌّ. وإذا بطل أن يكون له ضدٌّ بَطَلَ وجود ما يتعاقب عليه مما يعلل الهوية المتعالية ــ تقدست سبحانها! » (« راحة العقــل »، ص ١٤١ ــ ١٤٢).

ــ ٤ ــ

في الإبداع

وعند الإسماعيليّة أن وجود الموجودات عن الله لا يتم عن طريق الفيض، كما يقــول الفلاسفة، بل على طريق الإبداع. وهذه هي النتيجة الضرورية عن القول بنفي الصفات عنـــه، وبأنه ليس كمثله شيء، ولا من جنسه شيء.

« ذلك أن من شأن الفيض أن يكون من جنس ما منه الفيض ومشاركاً لـــه ومناســـباً، ويكون الفيض من جهة ما هو فيض كعين ما يفيض منه الفيض بكونه كذات الفــيض. إذْ مـــا يفيض منه الفيض فيه من طبيعة الفيض مثل ما في الفيض من طبيعته، ولا فرقان بينهما مـــن هذه الجهة، كما أن الضوء الذي هو فيض من عين الشمس من جهة مـــا هـــو ضـــوء كعـــين الشمس التي منها فاض الضوء بكونها كذات الفيض؛ إذ ذات الشمس يوجد فيها مـــن الضـــوء مثل ما فاض عنها، ولا فرقان بينهما من هذه الجهة، فيصير الذي منه يفيض الفيض متكثـــراً بما يشاركه في الفيض وما يختص به هو مما لا يشاركه، فتكون ذاته من شيئيْن: شيء تشاركا فيه فلم يتباينا فيه، وشيء وقع به التباين بينهما

وحصلت الغيرة التي لولاها لما أمكن أنْ يُقال: ذاك غير هذا، وهذا غير ذاك، والــذي يكــون متكثراً لحاجة بعض تلك الأشياء التي بها كانت الكثرة في وجوده إلى الــبعض الآخــر الــذي لولاه لما وجدا جميعاً، وهما جميعاً في الوجود، ووجودهما باستناد الواحد منهما إلــى الآخــر ووقوعهما تحت القدرة الجامعة لها، ويقتضي ذلك أن يكون المتعالي سبحانه ــ إنْ كــان مــا وجد عنه فيضاً ــ متكثراً واقعاً تحت قدرة غيره في وجوده وأنْ يتقدم عليه ما وجوده محــال. وإذا كان المتعالي سبحانه هويتُه لا عن هوية هي غيرها، فقد تعالى عن أن يكــون موصــوفاً بقلة أو كثرةٍ فقد بطل أن يكون من شيئين. وإذا بطل أن يكون من شيئين، بطل أن يكــون مــا وجد عنه فيضاً... ثم إن من الأوائل في العقل وأحكامه أن الذي يكون أبسط وأعرى من آيات الكثرة وأقومَ بذاته فهو أشرف من غيره. وعلى هذه القضية فالفيض أبسطُ من الذي فاض منه بكونه شيئاً واحداً، وكون الذي فاض منه شيئين بأحدهما يشارك الفــيض، وبــالآخر يخــتص فيباينه. ويلزم من ذلك أن يكون الفيض أوْلى بأن يكون تقدماً على الذي فاض منه كشرفه عليه بقلة الكثرة فيه ووجود الكثرة في ذلك... ثم إن الفيض لا يكون إلاّ عن تمامية ذات ما يفــيض منه؛ والمتعالي سبحانه قد تسبّح (= تنزّه) عن أن يكون تماماً أو تامّاً، فيقع الاشــتراك، بينــه وبين غيره في معنى من المعاني فيلزم من ذلك وجود ما عنه تكون هويته: إذ التمام مشــارك للتام، والتام مشارك للتمام ومناسب، والمشاركة والمناسبة بين شيئيْن تقتضيان ما يتقدم عليهما. ولو كان للمتعالي سبحانه مشاركة مع غيره في شيء من الأشياء أو مناسبة، لاقتضى ما يتقدم عليهما. ثم لو كان للمتقدم أيضاً مشاركة مع غيره في شيء من الأشياء لاقتضــى مــا يتقــدم عليهما ويستندان في الوجود إليه كلاهما؛ فتؤدي الحال في ذلك إلى أمرٍ في نهايته يوجــب أن لا توجد الموجودات. فلما كان هذا باطلاً محالاً،

بطل أن يكون الموجود عن المتعالي سبحانه فيضاً »[1].

وإذن فالإسماعيليّة ينكرون نظرية الفيض émanation التي قالت بها الأفلاطونية المحدثة وأخذ بها الفارابي وعرضها في معظم كتبه، وخصوصاً في كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة ».

الفوارق بين الإسماعيليّة وبين إخوان الصّفا في مسألة الإبداع

وبذلك اختلفوا عن إخوان الصّفا. ذلك أن إخوان الصّفا قالوا بالفيض. إذ هم يرون أن العقل فيض عن الباري. « وعلة بقاء العقل هو إمداد الباري ــ عزّ وجلَّ ــ له بالوجود **والفيض** الذي **فاض** أولاً. وعلة تمامية العقل هي قبول ذلك **الفيض** واستمداده من الباري تعالى. وعلة كمال العقل هي **إفاضة** ذلك **الفيض** والفضائل على النفس بما استفاده من الباري عزّ وجلَّ »[2]. وأن « النفس الكلية إنما هي قوة روحانية **فاضت** من العقل » (المرجع نفسه، جـ ٣، ص ١٨٩). وأن الله « **فيضه متصل** » (جـ ٣، ص ١٨٩).

وقد بيّنوا السرّ في الفيض فقالوا: « اعلم يا أخي ــ أيدك الله وإيانا بروح منه ــ أن الله تعالى لما كان تامّ الوجود، كامل الفضائل، عالماً بالكائنات قبل كونها، قادراً على إيجادها متى شاء ــ لم يكن من الحكمة أن يحبس تلك الفضائل في ذاته فلا يجود بها ولا يُفيضها. فإذاً بواجب الحكمة أفاض الجود والفضائل منه، كما يفيضُ من عين الشمس النورُ والضياء، ودام ذلك الفيضُ منه متصلاً متواتراً غير

---

(١) الكرماني: « راحة العقل »، ص ١٧١ ــ ١٧٣، بيروت سنة ١٩٦٧.
(٢) « رسائل إخوان الصّفا »، جـ ٣، ص ١٨٥، بيروت سنة ١٩٥٧.

منقطع. فيسمّى أول ذلك الفيض **العقلَ الفعال**، وهو جوهر بسيط روحاني، نورٌ محض، في غاية التمام والكمال والفضائل، وفيه صور جميع الأشياء، كما تكون في فكر العالم صورُ المعلومات.

وفاض من العقل الفعّال فيضٌ آخر دونه في الرتبة، يُسمَّى **العقلَ المنفعلَ، وهي النفس الكلية**؛ وهي جوهرة روحانية بسيطة ــ قابلة للصور والفضائل من العقل الفعّال على الترتيب والنظام، كما يقبل التلميذُ من الأستاذِ التعليم.

وفاض من النفس أيضاً فيضٌ آخر دونها في الرتبة، يسمّى **الهيولى الأولى**، وهي جوهرة بسيطة روحانية، قابلةٌ من النفس من الصور والأشكال بالزمان شيئاً بعد شيء. فأولُ صورة قبلت الهيولى: الطول والعرضُ والعمق، فكانت بذلك **جسماً مطلقاً**، وهو الهيولى الثانية. ووقف الفيضُ عند وجود الجسم ولم يفض منه جوهرٌ آخر لنقصان رتبته عن الجواهر الروحانية، وغَلَظ جوهره، وبُعْده من العلة الأولى »[1].

تلك هي نظرية الفيض التي قال بها إخوان الصّفا. وإذا كانوا أحياناً يقولون إن الله « **أبدع** الموجودات واخترع المخلوقات » (ج ٣، ص ٢٠١، س ٢ ــ س ٣) فإن معنى الإبداع هنا هو الفيض، ولا شأن له بالإبداع الذي يتحدث عنه الكرماني. والحق أن إخوان الصّفا كانوا مخلصين لنظرية الفيض الأفلاطونية المحدثة، لم يؤولوها ولم يخرجوا عنها.

وبهذه المناسبة كثيراً ما نلاحظ أن إخوان الصّفا كثيراً ما يسخرون من الإسماعيليّة، ويسمونهم المسبّعة. فيقولون مثلاً: « وقد توغلت المسبّعة في الكشف عن الأشياء السباعية فظهر لهم منها أشياء عجيبة،

(١) « رسائل إخوان الصّفا »، ج ٣، ص ١٩٦ ــ ١٩٧، بيروت سنة ١٩٥٧.

فشغفوا بها وأطنبوا في ذكرها، وأغفلوا ما سوى ذلك من المعدودات[١] » بينما هـم يمـدحون الفيثاغوريين لأنهم لم يتشبثوا بعدد معين، وإنما « أعطوا كلّ ذي حقَ حقه، حتـى قـالوا: إن الموجودات بحسب طبيعة العدد، يعنون أن الأشياء الموجودة منها ما هو إثنان إثنان، ومنها ما هو ثلاثة ثلاثة، وأربعة أربعة، وخمسة خمسة، وهكذا بالغاً ما بلغ » (الموضـع نفسـه، جـ ٣، ص ١٨١، س ١ ــ س ٤).

ويقولون في موضع آخر: « وأما المسبّعات من الأمور الموجودة فتركنـا ذكرهـا، إذ كان قومٌ من أهل العلم قد شغفوا بها وأطنبوا في ذكرها، وهي معروفة موجودة في أيدي أهـل العلم »[٢].

ومن لهجة هذه العبارات يتبين أن إخوان الصّفا لم يعدوا أنفسهم من الإسماعيليّة. فـإذا أضفنا إلى هذا الفوارقَ المذهبيةَ العديدة جداً بين آراء الإسماعيليّة وآراء إخوان الصّفا أمكـن أن نقرر بكل يقين أن إخوان الصّفا ليسوا من الإسماعيليّة في شيء، بل لكـل منهمـا مـذهب مستقل مباين لمذهب الآخر. ولهذا نعجب كل العجب من أولئك الباحثين الذين أصرّوا مع ذلك على القول بأن إخوان الصّفا من الإسماعيليّة أو أن مذهب كلتـا الطـائفتيْن واحـد أو حتـى متشابه.

وإذا كان بين كلتا الطائفتيْن بعض التشابه في القول بالعقل وبالنفس الكلية، فليس هـذا التشابه أكبر من التشابه بين الفارابي وبين إخوان الصّفا، بل الأمر على العكس: فالتشابه بـين الفارابي وبين هؤلاء الأخيرين أقوى.

الإبداع بوصفه العقل الأول

وإذا كان الله عريّاً عن كل صفة، فإن صفات الكمال موجودة

(١) « رسائل إخوان الصّفا »، جـ ٣، ص ١٨٠، بيروت سنة ١٩٥٧.
(٢) الكتاب نفسه، جـ ٣، ص ٢٠٦.

في أول مُبْدَع أبدعه. ويسميه الكرماني باسم الإبداع.

والإبداع هو « الحق والحقيقة، وهو الوجود الأول، وهو الموجود الأول؛ وهو الوحدة، وهو الواحد؛ وهو الأزل، وهو الأزليّ؛ وهو العقل الأوّل، وهو المعقول الأوّل؛ وهو العلم، وهو العالم الأول، وهو القدرة، وهو القادر الأول؛ وهو الحياة، وهو الحيّ الأول. ذات واحدة تلحقها هذه الصفات. يستحق بعضها لذاته، وبعضها بإضافته إلى غيره من غير أن تكون هناك كثرة بالذات... وهذه الأمور وجودها له ضروريٌّ بكونه أوّلاً في الوجود فواجب احتواؤه على أشرف الكمالات وأشرف الموجودات... فجوهر هذا الإبداع جوهر الحياة، وعينه عين الحياة؛ والحياة متقدمة على سائر هذه الصفات... فهو متوحد من جهة كونه إبداعاً وشيئاً واحداً؛ ومتكثرٌ من جهة الموجود فيه من الصفات »[1].

وواضح أن هذه الصفات التي يخلعها الكرماني على العقل الأول هي عينها الصفات التي ينسبها المعتزلة إلى الله. وهذا فارق ضخم بين مذهب المعتزلة وبين مذهب الإسماعيليّة في الصفات، وينبغي التنبه له، وعدم الخلط بين مذهبي كلتيهما، وهو ما وقع فيه الكثير من الكتاب مع ذلك.

ويتضح هذا الاتجاه أكثر حينما نتذكر سائر الأوصاف التي يخلعها الإسماعيليّة ــ وعلى الأقل عند الكرماني ــ على العقل الأول:

١ ــ فهم يقولون عن العقل الأول إنه « النهاية في الكمال والزينة والجمال، بكونه هو أولاً في الوجود، وعلةً تنتهي إليها الموجودات، ولم يكن في الكمال والجمال مثل ذاته، ولا شيء أوفق له من ذاته »

---

(١) الكرماني: « راحة العقل »، ص ١٨٩ ــ ١٩٠، بيروت سنة ١٩٦٧.

ولما كان كذلك « وكان مدركاً لذاته بذاته كان بين ذلك الحكمُ بأن مسرّته وغبطته بذاته على حالةٍ تكافئ المسرور به من ذاته، وعلى أمرٍ لا تتقصاه عبارة. فسبحان مُبْدِعه ما أعظم أمره، وأعلى سلطانه وإبداعه! ثم سبحان مَنْ صُنْعه في الجلالة هذا الصُّنْع، ومَنْ وُجِد عنه هذا الموجود، ولا إله إلاّ هو!

ثم إن المُبْدَع الأول، الذي هو الإبداع التام الكامل، مع تمامه وكماله لا يحيط علماً بما عنه وجوده سبحانه أصلاً؛ ولا يعقله ولا يهتدي إلى شيء عند الانتداب لذلك، ولا ينهض لأمرٍ يعقله في ذلك إلاّ وهو بكونه نهاية النهايات كلها في الأشياء كلها شرفاً وكمالاً: من ذاته استعاره، وفي ذاته وجده، فلا يحصل إلاّ على تصور ذاته فيرجع حاسراً، عالماً بأن ذلك غير مقدور عليه، على ما يكون للواحد منا إذا أراد أن يقبض على الماء الذي في يده فلا يحصل إلاّ على قبض أصابعه وضمها إلى راحته... ثم أن من شأن العقول أن تعقل ذواتها بذواتها؛ وأن تكون أفعالها في ذواتها بذواتها. وإذا كان ذلك كذلك فممتنع أن تعقل إحاطةً فيما هو خارج عنها مما عنه وجودها؛ إذ إحاطتها بما هو خارج عنها لا يكون إلاّ بالخروج عن ذواتها، وفي خروجها من ذواتها بطلانُ كونها عقولاً، وفي بطلان كونها عقولاً حصولها جاهلةً. وإذا كان في خروجها من ذواتها بطلانُ كونها عقولاً ومصيرها جاهلةً، فمحالٌ أن تعقل ما هو خارج من ذواتها وهي عقول.

فالمبدع الأول الذي هو العقل الأول لا يعقل ما هو خارج عنه الذي هو مُبْدِعه سبحانه »[1]. والسبب في ذلك أن المتعالي سبحانه،

(١) الكرماني: « راحة العقل »، ص ١٩٣ ــ ١٩٤.

أي الله، يعظم عن الإدراك ويتعالى عن إحاطة العقل به. فالعقل الأول لا يدرك الله، بل يـــدرك ذاته هو فقط.

٢ ــ كذلك يقول الكرماني عن العقل الأول، الذي هو المُبْدَع الأول إنه هــو المحــرك الأول لجميع المتحركات، وإنه العلة في وجود ما سواه، وإنه لا يحتاج في الفعــل إلـــى غيـــر ذاته، وإنه عقلٌ في ذاته وعاقلٌ لذاته ومعقول بذاته.

وهذه بعينها خصائص إله أرسطو وإله الفارابي وابن سينا. وواضح من هذا تمامـــاً أن ما وصف به هؤلاء المحركَ الأول أو الله هو بعينه ما وصف بـــه الكرمـــاني (والإســـماعيليّة عامة) العقل الأول. وهذا يؤيد مرة أخرى أن صفات الله عند المعتزلـــة وأوصـــاف الله عنـــد أرسطو والفارابي وابن سينا هي بعينها صفات العقل الأول عند الإســـماعيليّة. فـــيمكن إذن أن يُقال إن الإسماعيليّة وضعوا فوق إله المعتزلة وأرسطو والفارابي وابن سينا ــ إلهاً لا يوصف بوصف، ولا ينعت بنعت، وليس هو علة الوجود، ولا المحرك الأول؛ إنـــه هويـــة غامضـــة، وعماء تام.

إن العقل الأول هو إذن « المحرّك الأول الذي لا يتحرك » (الكتاب نفسه، ص ١٩٩، س ٣) وتحريكه للغير هو على سبيل العشق مثل إله أرسطو والفارابي وابـــن ســـينا. يقـــول الكرماني عن العقل الأول: إن « تحريكه للغير (هو) على نحو ما تكون حركة المحبوب إليـــه، أو على نحو تحريك حجر المغناطيس للحديد إليه تشبّهاً. والأمر في ذلك أن المتحـــرك الأول، الذي هو أحد المنبعثين، غايته وكماله الثاني الذي به يتعلق: قيامُه بالتقديس والتمجيد والتحميد، وفيه سروره وبهجته؛ وبقاؤه ودوامه (هما) في عقله[١] ما سبق عليه في الوجود من

(١) مصدر: عقل، يعقل، عقلاً.

المحرِّك الأول الذي هو المبدع والموجود الأول؛ وعقْلُه إياه هو صورة في ذاته مقوِّمة له بما قيامة بالفعل كاملاً في التقديس والتمجيد والتسبيح للاغتباط بما له من الكمال والبقاء والسرور. والصورة أبداً هي فاعلة بما هي له صورة، محرِّكة إياه إلى ما له أن يتحرك إليه. فصارت تلك الصورة ــ التي هي المحركة له ــ محركةً إياه إلى فعل ما يوجبه تمامه الذي حصل له بها، ويقتضيه من التقديس والتمجيد والمسرّة بالدوام والبقاء... فالعلة في حركة المتحرك هي تلك الصورة المعقولة عن المبدع الذي هو الموجود الأول، التي هي كما له، وطلبها قبول الفيض الساري في جميع الموجودات المعطي إياها الوجود والبقاء. وبهذه الصورة صار المحرك الأول محركاً أولاً لغيره، والمتحركُ متحركاً أولاً بذاته. فإن توهمنا فيه حركة فهي إحاطة ذاته بذاته ومسرّته في ذاته بما عليه أمره عظمةً وجلالةً، وقيامه بالإقرار والعجز عن إدراك ما وُجد عنه » (الكتاب نفسه، ص ١٩٩ ــ ٢٠٠).

هذا من حيث كونه محركاً أول.

٣ ــ أما من حيث كونه علة أولى، فتوكيد الكرماني لهذا لا يقل عن توكيده لكونه محركاً أول. إذ يقول عن العقل الأول إنه « علة لوجود ما سواه، وذلك أن الموجودات هي معلولة لعللها. وعلَلُها متقدمة عليها في الرتبة وجوداً؛ وهي غايات لها. وليس في الموجودات ما هو غاية لكل غاية ومتقدّم على كل متقدم غيرُ الإبداع الأول والموجود الأول؛ فهو علة لوجود ما سواه. ثم إن الإبداع، الذي هو المبدع السابق على كل شيء في كل شيء، لو لم يكن علّة لوجود ما سواه، لما كان للموجودات وجود. فلما كانت الموجودات موجودة، لزم أن يكون ما تنتهي إليه الموجودات ــ الذي إن تعدى منه طلباً لشيء آخر وراءه تعدّى إلى ما يكون له وجودٌ ــ علةً بها يتعلق وجودُ الكل، ولم يكن ما تنتهي إليه الموجودات ولا

شيء وراءه غيرُ الإبداع الذي هو المبدع. فالمبدع الأول علةٌ لوجــود الموجــودات الكائنــة، كالواحد الذي هو أول الأعداد ــ ثم امتناع الشيء عن أن يكون علةً لوجــود شــيء آخــر لا يكون إلاّ بعائقٍ يعوقه إما: ذاته، أو من خارج عنه هو غيره. ولما كان لا عائق للمبــدع الأول عن الفعل بتمام قدرته: لا من خارجٍ بشيء تقدمه، ولا من ذاته بمادة تعوقه ــ كــان المبــدع الأول، الذي هو الإبداع، علةً لوجود الموجودات.

ثم وجودُ شيء عن شيء لا يكون إلاّ بكون ذلك الشيء، الذي وُجد عنه هذا الشــيء، في غاية الكمال وفي نهاية التمام، وعلى أمرٍ من الفضل في ذاته، والغَناء والقدرة له ما تجــود ذاته وتسمح بأن يوجد عنه، مثل الرجل العالم الحاوي للعلوم الذي يفيد المتعلم... ولمــا كــان الإبداع، الذي هو المبدع الأول، غاية الكمال ونهاية التمام والغناء والفضل، كان علةً لوجود ما سواه.

ثم لما كان المبدع الأول هو الحيّ الأول ــ ولا يكون حيّاً ما لا يفعل ــ كان المبــدع الأول فاعلاً. وإذا كان فاعلاً، والفاعل علة لوجود مفعوله، فالمبدع الأول علة لوجود ما سواه. فهو المحرك الأول والعلّة الأولى »[١].

فهذه الأوصاف إذن: أن المبدع الأول محرك أول، وعلة أولى ــ هي أوصــاف إلــه أرسطو وابن سينا.

٤ ــ كذلك يقول الكرماني، إن العقل الأول عقل وعاقل ومعقول وهذا بعينه ما يقولــه ابن سينا عن الله في الفصل الذي عقده في

(١) الكرماني: « راحة العقل »، ص ١٩٩ ــ ٢٠٢.

« النجاة »[1] بعنوان: « فصل في أن واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقـول ». ولكنهمـا يختلفان في تعليل ذلك.

فالكرماني يقول: « إن المبدع الأول عقل وعاقل ومعقول: فكونه عقلاً، من جهة كونه محض العقل الموجود عن المتعالي سبحانه. وكونه عاقلاً من جهة فعله في ذاته وإحاطته بها، وهي عقله إياها. وليس يحتاج في عقله ذاته، الذي هو فعله، إلى شيء هو غيره، كما نحتـاج إليه نحن في إحاطتنا بذاتنا، معرفةً وعقلاً لها، إلى أشياء هي غيرنا نستعين بها فيها؛ بل ذلـك العقل: ذاته هي العاقلة لذاتها. وكونه معقولاً (هو) بمصير ذاته معقولة له؛ وليس يحتاج، فـي أن يكون معقولاً، إلى شيء غيره يعقله، بل ذاته معقولة لذاته، والعاقل منـه هـو المعقـول، والمعقول منه هو العاقل: ذات واحدة، مثلما عليه حال عقـول دار الطبيعـة عنـد إحاطتهـا بجوهرها ومعرفتها بذاتها بأنها جوهر حيٌ ضابطٌ للصور المتقدمة عليه في الوجـود. فلـيس المحيط بجوهرها والعارف بذاتها بأنها جوهر حيٌ ــ شيئاً هو غيرهـا، بـل هـي المحيطـة العارفة لذاتها؛ ولا المحاط به المعلوم منه شيءٌ هو غيرها، بل هو هي، وهـي هـو، عالمـة بذاتها ومعلومة لذاتها؛ والمعلوم هو العالم، والعالم هو المعلوم: ذات واحدة »[2].

أما ابن سينا فيقول: « إذ قد ثبت واجب الوجود، فنقول إنه بذاته عقل وعاقل ومعقول. أما أنه معقول الماهية فلأنك تعرف أن طبيعة الوجود، بما هي طبيعة الوجود، وطبيعة أقسـام الوجود بما هي كذلك، غير ممتنع عليها أنْ تعقل. وإنما يَعْرِض لها أن لا تعقل

(١) راجع « النجاة »، ص ٢٤٣ ــ ٢٤٥، القاهرة سنة ١٩٣٨، طبعة محيى الدين الكردي.
(٢) الكرماني: « راحة العقل »، ص ٢٠٢.

إذا كانت في المادة أو مكنوفة بعوارض المادة: فإنها من حيث هي كذلك محسوسة أو متخيلــة. وظهر ــ فيما سلف ــ أن ذلك الوجود إذا جُرِّد عن هذا العائق كان وجوداً وماهيــةً معقولــة. وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض، فهو بذاته معقــول. والأول الواجــب الوجــود مجرد عن المادة وعوارض المادة، فهو، بما هو هويةٌ مجردة، عقلٌ؛ ــ وبما يعتبر له مــن أن هويته المجرّدة لذاته فهو معقول لذاته؛ ــ وبما يعتبر له من أن ذاته لها هوية مجردة هو عاقل ذاته. فإن المعقول هو الذي ماهيته المجرِّدة لشيء، والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشــيء. وليس في شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر، بل شيء مطلقاً. والشيء المطلق أعمّ من أن يكون هو، أو غيره... فالأول، لأنَّ له ماهية مجرَّدة لشيء هو عاقل، وبمــا ماهيتــه مجــردة لشيء هو معقول. وهذا الشيء هو ذاته. فهو عاقلٌ بأن له الماهية المجردة التي لشــيء هــو ذاته، ومعقول بأن ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته »[1].

ومن مقارنة هذيْن النصيّن يتبين أن ابن سينا (المتوفى سنة ٤٢٨ هـ) لم يتأثر في هــذا الموضع ــ ولا في غيره ــ بالكرماني (المتوفى سنة ٤١١ هـ) ولا بغيره من الإسماعيليّة، كما زعم بعض الأغرار من الباحثين المحدثين. أما القول العام المشترك بينهما وهــو أن واجــب الوجود ــ عند ابن سينا ــ أو العقل الأول ــ عند الكرماني: عقــل وعاقــل ومعقــول لذاتــه فمرجعه إلى أرسطو في الفصل التاسع من مقالة اللام من كتاب « ما بعــد الطبيعــة »: إنــه المصدر المشترك لكل من قال هذا القول.

(١) ابن سينا: « النجاة »، ص ٢٤٣ ــ ٢٤٤، القاهرة سنة ١٩٣٨.

الإبداع والكلمة

ويستعمل بعض الإسماعيليّة[1] « الإبداع » مرادفاً « للكلمة »، وصورة الكلمـة هـي فعل الأمر: « كُنْ ». وإذن فإن **الكلمة** هي الإبـداع، وهي فعل الأمر: كُنْ. وبهذا تختلف عن « الكلمة » بمعنى « اللوغوس » Logos في المسيحية وفي الأفلاطونية المحدثة.

خصائص العقل الأول

١ ــ ليس قبل العقل الأول شيء، إذ هو شيئية الأشياء كلها « ولو جاز تـوهم شـيئية قبل العقل ــ والعقل شيئية الأشياء كلها ــ كان العقل إذن قبل ذاته. والشيء لا يكون قبل ذاته. فإذن توهم شيئية قبل العقل ممتنع »[2].

٢ ــ والعقل لا يبيد، إذ أن « كل ما يبيد إنما يدخل الفساد عليه: إمّا من ذاته، وإمّا من غيره. فالذي يدخل الفساد عليه من ذاته إنما يكون ذلك بالاستحالة؛ والذي يدخل عليه الفسـاد من غيره، فبالقوة والقهر. » وليس مع العقل غيره ممّن له « قوة مكافئة لقوّته فيسـتحيل مـن ذاته إليه. ولا يوجد شيء غيره ممّن له قوة تقهر العقل، فيَدْخل الفسادُ عليه من قوته. والباري ــ جلَّ جلاله! ــ تعالى عن أن يُقال له قوة، بل هو الوهّاب للخلقِ القوى

(١) أبو حاتم الرازي في كتاب « الإصلاح » حسب ما أورده منه الكرماني في « الرياض »، ص ١٣٩.
(٢) أبو يعقوب السجستاني: « الينابيع »، ص ٨٢، بيروت سنة ١٩٦٥، نشره مصطفى غالب.

الشريفةَ البهيّة... وأيضاً فإن الفساد كيفية ما، والكيفيات إنما تدرَك بجوهر العقل »[١].

٣ ــ والعقل ساكن، لأن « كل شيء متحرك إنما تظهر حركته من أجل شيء ساكن. ولا يسبق العقل شيء فيتوهم في جوهره حركة بسكون الشيء الذي سبقه. ولما لم يسبق العقل شيءٌ، كان العقل ساكناً غير متحرك... وأيضاً فإن الحركة لطلب ما: إما لطلب موضع وإما لطلب ما احتاج المتحرك إليه. وليس للعقل حاجة إلى شيء يتحرك لطلبه، ولا هو أيضاً بزائلٍ عن موضعه، فيخرجه زواله إلى طلب موضعه، لأن المواضع كلها لجوهرية العقل موضع واحد، وميله إلى جميع المواضع بالسواء. ولئن كان ميله إلى جميع المواضع بالسواء، كان توهم حركته لطلب موضعٍ ما محالاً ممتنعاً. فإنْ قال قائل: إنه متحرك لطلب مبدعه، ويحتاج إلى إدراكه والإحاطة به. وإذا ثبتت الحاجة فيه، ثبتت الحركة له.. قلنا: إنْ كان العقل يتوهم إدراك المبدع ويحتاج إليه، لم يكن عقلاً، إن العقل يوجب دفع توهم إدراك المبدع؛ والعقل لا يخالف جوهريته. فإذاً العقل لا يتوهم إدراكَ مَنْ أبدعه لعلمه بوحدته »[٢].

٤ ــ والعقل تام بالفعل والقوة معاً، إذ العقل « يشبه الواحد من الأعداد، والواحد عدد تام بالقوة والفعل معاً، لم يكن في عدد آخر لكون جميع الأعداد بعضها من بعض؛ فإنه لا يمكن أن يسبق الواحدَ عددٌ، يكون ذلك العددُ سبباً لظهور الواحد، كما يكون سبباً لظهور الاثنين »[٣]. ــ وأيضاً فإن العقل لا يكتسب قوته وشرفه من شيء

(١) الكتاب نفسه، ص ٨٤.
(٢) الكتاب نفسه، ص ٨٦ ــ ٨٧.
(٣) الكتاب نفسه، ص ٨٩.

آخر، كاكتساب الطبيعيات المتصرّفة بين القوة والعقل، حتى يتهيأ « لنا أن نقول إنه يكون بالقوة، فيكتسب من شيء شيئاً يخرج باكتسابه من حد القوة إلى الفعل، كما تكتسب الطبيعيات حين تريد الخروج من القوة إلى الفعل. فلما امتنع اكتسابه من شيء آخر، امتنع تصرّفه بين القوة والفعل. فإذن ظهوره بالقوة والفعل معاً »(١).

٥ ــ والعقل يوجد مجرداً عن المادة، ولا يحتاج إلى الجسدانية. ولو لم يكن العقل مجرداً من الجسدانية، لم توجد أوائل عقلية تشترك في الإحاطة بها جميعُ الأشخاص الإنسانية. « لأنه لو كان للعقل شَوْبٌ بالجسد، لما أمكن صحيح المزاج أن يشارك فاسدَ المزاج في الإحاطة بالأوائل العقلية. فوجدنا الناس جميعاً: سواءٌ صحيح المزاج وغيره، مشتركين في الإحاطة بالأوائل العقلية. وذلك ينفي عن العقل الشّوْب بالجسد ويثبته مجرداً بجوهريته وهويته »(٢).

٦ ــ والعقل يخاطب النفس خطابيْن: خِطاباً علوياً، وخطاباً سفلياً. فالخطاب السفلي هو المتوجه إلى الأشياء الجسمانية لتعلق النفس بها، ورحمة العقل عليها، فيدلها العقل على حقارة الأشياء الجسمانية الطبيعية واختلافها وفسادها، وينبهها إلى أن ما هي ساهية عنه من فوائد عالمها أفضلُ وأشرف مما هي متعلقة به من هذه الجسمانيات المتضادة المختلفة، مما يحملها على الزهد في هذا العالم ونسيانه والشوق إلى اللحاق بعالمها، « فتطلب الفوائد العقلية المحضة التي بها خلاصها وفوزها وراحتها. » أما الخطاب العلوي فهو خطاب العقل للنفس من جهة الروحانيات. وأوله الشوق الدائم الذي أفاض عليها. فتراها أبداً مشتاقة متحننة إلى عِلّتها. « فإذا تصورت الشوق المفاضَ عليها من

(١) الكتاب نفسه، ص ٨٩.
(٢) الكتاب نفسه، ص ٩٠ ــ ٩١.

جهة العقل نحوها، تراها مستبشرة مسرورة ناسية تعلقها بالطبيعة، بل كأنها متجــردة مُخَلِّيــةٌ عنها تأثيرَ الطبيعيات. فلا تزال تكتسب من فوائده ما يمكنها حمله وإحاطتها به. فإذا أعجزهــا صعوبةُ المسلك، هبطت (منها) كليلةً تَعِبةً نَصِبةً من جهة الهبوط، لا من جهة الصعود. وللعقل مع النفس خطابٌ آخر روحاني، وهو إفاضة العجز عليها عن نيل جميع فوائد العقل. فهــي ــ أعني النفس ــ بين شوق وعجز من إفاضة العقل لمخاطبته الروحانية معها. فلا تزال تكتســب بالشوق، وتقف بالعجز عن السلوك إلى غير مقدارها ومرتبتها »[١].

(١) الكتاب نفسه، من ٩٤ ــ ٩٥.

الفصل الثاني

الموجودات عن المبدع الأول

ــ ١ ــ

النفس الكلية وهي المنبعث الأول

وعن الإبداع، أو المبدع الأول، أو العقل الأول ــ وكلها بمعنى واحد ــ **انبعث** العقل الثاني، أي النفس الكلية وتسمى في السُّنّة الإلهية باسم: **القلم**.

ويُلاحظ أن الإسماعيليّة يستعملون اللفظ « انبعث » بدلاً من « خُلِق » أو « فاض » أو « صدر ». ويقرّر الكرماني، الذي ميّز بين الإبداع والانبعاث تمييزاً وثيقاً، أنّ « الانبعاث انفعالٌ ما، لا عن قصدٍ أول؛ وهو وجود يحصل عنه ذاتٌ جامعة لأمريْن: بأحدهما تكون محيطة، وبالآخر تكون محاطةً، فتشرق تلك الذات عند ملاحظتها ذاتها واغتباطها بها، فيحصل من بين الأمريْن خارجاً عنها:

أمرٌ يثبت بثبوت الذات »[١].

ثم يشرح الدافع إلى هذا المبدع الأول، فيقول: « إن الإبداع، الذي هو المبـدع الأول، لما كان حيّاً بذاته وقادراً بذاته وعالماً بذاته. وكاملاً وأزلياً وعقلاً وعاقلاً وغير ذلك ــ على ما بينّاه فيما تقدم من كونه نهاية في الفضائل، وأحاطت ذاته، لقدرتها، بذاته فلاحظها وعقلها إحاطةً بها، وصارت ذاته، التي هي عقلٌ، عاقلةً لذاته التي هي معقولة لذاته التي هي عقل، ولم يَعُقْه عائق كان: لا مِنْ خارجه ولا مِنْ ذاته، عمّا توجيه قدرته التامة، فرأى ما أحبه من ذاته في أنه أول في الوجود، وأنه لا يتقدمه شيء، وأنه علةٌ بها يتعلق وجودُ الموجودات، وأنه النهاية في السناء والنور والضياء والمجد والعلاء والعظمة والكبرياء والقدرة والبهاء، وأنه محض الفعل الحاصل في الوجود بلا واسطةٍ في الوجود بينه وبين المتعالي سبحانه ــ اغتبط[٢] بذاته بما عليه أمرها عند تلك الملاحظة اغتباطاً يفوق كل اغتباط، وابتهج بأمره ابتهاجاً لا يمكن قياسه إلى الموجود منه في أنفسنا مع نقصها عند إدراك المطلوب والظفر بالمحبوب، بل أعظم وأكبر؛ فكان من ذلك الاغتباط بإشراق ذاته ــ عند إحاطته بذاته وعقله إياها وملاحظته لها في ذاته فرحاً بها ــ سطوعُ نور عنه، على نحو ما يكون من الدم عند ورود المسرّة على النفس بلقاء معشوقها ومعاينة محبوبها: من نفوذ لون حمرته الباطنة في أقاصي البدن إلى خارج الوجنتيْن وظهورها في بَشَرة الوجه. إلاّ أن تلك الحمرة ــ لوجود العوائق في الذات التي ظهرت فيها ولعجزها ــ لا تفارقها ولا

---

(١) الكرماني: « راحة العقل »، ص ٢٠٧، بيروت سنة ١٩٦٧. وأبو يعقوب السجستاني يستعمل أيضاً كلمة « انبعاث » (« الينابيع »، ص ١٠٩، بيروت سنة ١٩٦٥).
(٢) هذا جواب الشرط من قوله: لما كان حياً...

يكون لها نفوذٌ من أقاصي البدن أكثر من ظهورها في سطح بَشَرة الوجه؛ وذلك النور، لخلوّ الذات، التي سطع منها، من العوائق ولتمام قدرتها عما يفارقها عند سطوعه، فيقوم خارجها ثابتاً قائماً بحسب ما عليه علّته، مثلما يكون من الشمس إذا أشرقت على وجه الماء أو على وجه المرآة المُجَلاّة: من انبعاث ضوءٍ خارجٍ عنها قائم بذاته، ووجوده بوجود الشمس وإشراقها. حتى إننا لو توهمنا كونَ الشمس في موضعٍ من السماء ثابتةً أبداً، وهي مشرقة على مرآة أو وجهِ ماءٍ باقيين أبداً ـ لكان الضوء المنبعث عنهما موجوداً أبداً وهي مشرقة... فملاحظة المبدع الأول، الذي هو العقل الأوّل ذاته، وعقلُه إياها وإحاطتُه بها، كملاحظة الشمس وجه المرآة وإشراقه عليها، وكون الذات معقولة منوَّرة كالمرآة المشرقة بنور الشمس؛ ووجود المنبعث خارجاً عن العقل الأول كوجود الضوء خارج المرآة بتعكيسها ما لمع فيها من نور الشمس إلى خارجها. وكون العقل والمعقول ذاتاً واحدة وشيئاً واحداً ككون الشمس والمرآة من حيث الجسمية ذاتاً واحدة وشيئاً واحداً. وكون ذات العقل الأول من جهة نسبة كونها عاقلة وعقلاً أشرف من شرفها من جهة نسبة كونها معقولة... فالانبعاث سطوعُ نورٍ عن ذات المبدع الذي هو العقل الأول، ثابتٍ قائم على السبيل الذي ذكرناه »[1].

وإذن فالانبعاث سطوع نور، وليس انبثاث نور؛ أي أنه انعكاس، وليس انبثاثاً. والكرماني يلح في توضيح ذلك تجنباً لفكرة الفيض، حتى لا يكون المنبعث من جنس ما ينبعث عنه. فوجود العقل الأول عن الله يسميه الكرماني: **إبداعاً**؛ ووجود العقل الثاني عن العقل الأول يسميه **إنبعاثاً**.

---

(١) الكرماني: « راحة العقل »، ص ٢٠٧ ــ ٢٠٩، بيروت سنة ١٩٦٧.

والمنبعث عن العقل الأول هو أول العقول المنبعثة في عالم القدس. وهو عقل قائم بالفعل مثل ما عنه وجد، كاشعاع الموجود عن الشمس. وهو يناظر الوصي ــ أول الأئمة ــ في عالم الشرع والدين. وكماله أقل مرتبة من كمال العقل الأول لأنه ثاني في الوجود، كما أن الوصي ــ في عالم الدين ــ مرتبته دون مرتبة الناطق. « وهو عاقلٌ لذاته ولذات ما عنه وجوده من المبدع الأول الذي هو العلة في وجوده. وذلك أنه لما كانت العلة في بقاء الباقي تعلقه بما يُمِدُّ بقاءه من علّته التي منها كان وجوده ولولاها لما كان، وكان المبدع الأول علةً له في وجوده سابقةً عليه ــ تعلق هذا به ليدوم وجوده »[1]. فهو إذن عاقلٌ لذاته ولذات ما عنه وجوده. وكذلك الحال في عالم الدين: لا يجوز أن يكون الوصي ــ الذي هو ثاني الناطق ــ خالياً من معرفة مرتبة الناطق الذي هو السابق عليه في الوجود في عالم الدين. والقاعدة العامة بعد ذلك هي أن التالي ينبغي عليه معرفة مرتبة السابق، لا الكلي، أي ليس من الضروري أن يعرف السابقُ مرتبة التالي. ولهذا يقول الإسماعيليّة إن الناطق ــ وهو السابق ــ لا يلزمه أن يعرف الدعاة والمأذونين، ولا المنصوبين في الجزائر (جمع جزيرة، وهي النواحي التي يقسّمون إليها مناطق دعوتهم؛ فالجزيرة هي: منطقة الدعوة الإسماعيليّة)، ولا الأئمة المقدسين، لكن يلزمه معرفة ما سبق عليه في الوجود من الملائكة المقربين الذين بهم يتعلق وجوده.

والمنبعث الأول « كامل الاغتباط من جهة السابق عليه في الوجود. وهو قائم بالتسبيح والتهليل، مشتاقٌ ولَهٌ حيرانُ، كالأول مقدس؛ ذلك المَلَك المقرّب المُعْرَب عنه في السُّنَة الإلهية بالقلم. وإنما سُمِّي ذلك **بالقلم** لكونه والأول من جنسٍ واحد »[2].

---

(١) الكتاب نفسه، ص ٢١٤ ــ ٢١٥.
(٢) الكرماني: « راحة العقل »، ص ٢١٩.

الخلاف بين أبي حاتم الرازي وبين أبي يعقوب السجستاني

حول تحديد طبيعة النفس الكلية

وهنا نصل إلى مسألة احتدام الخلاف بين ثلاثة من كبار مفكري الإسماعيليّة حول تحديد ماهية هذا المنبعث الأول، أي النفس الكلية، أو القلم.

ذلك أنه ينسب إلى محمد بن أحمد النسفي (الذي أُعدم في سنة ٣٣١ هـ/ ٩٤٢ م) كتاب عنوانه « المحصول »، فيه يعرض آراء الإسماعيليّة الأوائل في أمهات مسائل العقيدة الإسماعيليّة. وقد تصدى أبو حاتم الرازي (المتوفى سنة ٣٢٢ هـ) لمناقشة ما جاء فيه من آراء، وذلك في كتاب بعنوان: « الإصلاح ». فانبرى لمساجلته هو الآخر أبو يعقوب السجستاني (المتوفى بعد سنة ٣٦٠ هـ) في كتاب سماه باسم: « النصرة ». ثم جاء حميد الدين الكرماني (المتوفى سنة ٤١١ هـ) فأقام نفسه حكماً بين الرازي والسجستاني، وذلك بكتاب: الرياض في الحكم بين الصادين: صاحبي « الإصلاح » و« النصرة ». ومع الأسف الشديد لم يبقَ لنا غير هذه المحاكمة، أي كتاب الكرماني غير أنه يورد نصوصاً بحروفها في كل مسألة من كلا الكتابيْن اللذيْن حاكم بينهما، مما يعوّض عن هذا الضياع بعض التعويض.

١ ــ اختلفا أولاً في « التام » و« التمام » في اطلاقهما على النفس والعقل الأول.

فقال صاحب « الإصلاح » (الرازي): « إن النفس تامة في ذاتها، لأنها انبعثت من العقل الأول تامة؛ وهي انبعاث تام من التمام، لأن العقل هو التمام ».

ورد عليه صاحب « النصرة » (السجستاني) فقال: « إنه لا

يُعْلَم أن التمام أفضلُ وأكملُ من التام، إذ أن التمام صفة والتام موصوف، والتمام محمول والتام حامل؛ والموصوف والحامل أفضل وأكمل من الصفة والمحمول، لأن التام موصوف بالتمام وحامل له، والتمام صفة التام وهو محمول عليه ».

ويحكم الكرماني بينهما في هذا الخلاف فيقول: « إن مراد صاحب « الاصلاح » (الرازي) في قوله ما قال: « إن النفس تامة » لأنها منبعثة من التمام، لا أن التمام صفة أو لا صفة، أو التام موصوف أو لا موصوف. بل مراده أن التام هو كالعلة التي عنها يكون وجود المعلول. وذلك أنه رأى أن التمام علة التام ومتقدم في الرتبة عليه، إذ لولا التمام لما وجد التام، بدليل أنه إذا رفع في الوهم التمامُ ارتفع التام بارتفاعه... وإذ كان قصد صاحب الاصلاح ذلك، كان قوله « إن العقل الأول هو التمام »: حقاً. وإذا كان حقاً كان ما قاله صاحب « النصرة » (السجستاني) على هذا الوجه تحاملاً على صاحب « الإصلاح »[1].

٢ ـ ويقول صاحب « النصرة » « إن العقل هو المتوسط الأول، والنفس هي المتوسط الثاني، والمتوسط الأول أقرب إلى العلة من المتوسط الثاني. والقرب والمنزلة للشيء إلى الشيء لا يكون إلاّ من الكمال والشرف؛ والبُعْد لا يكون إلاّ من النقصان وقلة الشرف ».

ويرد الكرماني نفسه (دون أن يورد رأي صاحب « الإصلاح » (أي الرازي) على هذا القول فيقول: « إن هذا القول لا يصحّ معناه في العقول الإبداعية والانبعاثية الأولى. وذلك أن المتوسط يقتضي

(١) الكرماني: « الرياض في الحكم بين الصاديْن: صاحبي الإصلاح والنصرة »، نشرة عارف تامر، بيروت بدون تاريخ (سنة ١٩٦٠)، ص ٥٣ ـ ٥٤.

طرفيْن، ولا يجوز أن يقال إن العقل الأول متوسط، إلا ليس ما عنه وجوده في مثل حاله فيكون له طرفاً، كما كان عنه حدوثه له طرفاً، ولكونه في مثل حاله في الوجود. وكيف يجوز أن يُتوَّهَم الواحد ــ الذي هو أول الآحاد ــ أنه متوسط، وليس شيء يتقدم عليه من نوع وجوده فيكون هو متوسطاً بينه وبين الاثنين حتى يجوز أن يتوهم العقل الأول متوسطاً؟! إنْ هذا إلا محالٌ، لكون وجوده وجوداً أولاً. وما يكون وجوده وجوداً أولاً لا يطلق عليه القول بأنه متوسط بل المتوسط إنما يستحق أن يكون متوسطاً بأن يتقدم عليه شيء من نوع وجوده فتكون بينهما مناسبة، ويتأخر عنه شيء أيضاً ليناسبه من بعض الوجوه؛ فيكون هو يناسب ذلك من وجه، ويناسب هذا من وجه، وهما له طرفان، وهو متوسط بينهما. أما العقل الأول فلا مناسبة بينه وبين مُبْدِعه جل ذكره، ولا هو من نوع وجوده فيكون هو بينه وبين ما دونه متوسطاً... أمّا ما كان بينه وبين مبدعه سببٌ به وجوده فهو غيره، فيقال إنه واسطة بينه وبين ما دونه، فإنه عين الإبداع، والعلة التي يقال إنها مُبْدَعة ومعلولة ــ على ما بيّناه في الرسالة « المضيئة » وفي كتابنا المعروف بـ « راحة العقل ». وإذا كان ذلك كذلك فلا معنى لاستدلال صاحب « النصرة » بذلك على ما رام نصرته »[١].

٣ ــ ومن الأدلة على نقصان النفس وتمامية العقل في نظر السجستاني أن « الحكماء جعلوا العقل بمنزلة الروح للنفس، وجعلوا النفس بمنزلة الجسد للعقل. وإنما فعلوا ذلك لما علموا من نقصان النفس وكمال العقل؛ فشبّهوا النفس بالشيء الناقص، وشبّهوا العقل بالشيء الكامل »[٢].

---

(١) الكرماني: « الرياض »، ص ٦٢ ــ ٦٣.
(٢) الكتاب نفسه، ص ٦٤ ــ ٦٥.

غير أن الرازي يرى أن « الناقص هو فعل النفس، لا ذات النفس »؛ فرد عليه السجستاني بأن قال إن « هذا القول متناقض، لأن الفعل إذا كان ناقصاً فلا يخلو ذلك أن يكون: إمّا من نقصان ذات الفاعل، أو من نقصان المادة التي منها فعل الفاعل، أو من نقصان كليهما. فإن كان نقصان الفعل من نقصان ذات الفاعل، فقد قال بنقصان النفس، لأنها هي الفاعلة. وإنْ كان ذلك من نقصان المادة، فقد أثبت مادة أزلية، وهذا خروج من مذهب الديانة وميلٌ إلى مذهب **أبو زكريا الرازي** ومَنْ قال بقدم الهيولى. وقد توهمتُ[1] على صاحب هذا الكتاب (« الإصلاح ») أنه قد مال على ذلك لأنه جعل الزمان أزلياً مع العقل، وهو فصٌّ مذهبه. ــ وإنْ كان نقصان الفعل من نقصان كليهما، فقد قال بالقولَيْن جميعاً وقال بنقصان النفس إذ هي فاعلة وقال بأزلية الهيولى »[2].

٤ ــ ويرد على حجة الرازي بقوله، أي السجستاني: « فأما اعتلاله (أي الرازي) بأن النفس إنما صارت تامة لأنها انبعثت من العقل الأول ــ وهو تمام ــ ولا يجوز أن يكون المنبعث من التمام إلاّ تاماً، فليس هذا بحق. لأنه لم يجب أن تكون النفس تامة لأنها منبعثة من العقل التام. ولو كان ذلك واجباً، كان المنبعث من النفس أيضاً تامّاً، وهو الهيولى والصورة، والمنبعث من الهيولى والصورة تامّاً أيضاً، إلى أن يبلغ إلى الأشخاص المفردة الغير متجزئة، فتصير تامة. ويحصل من هذا القول أن جميع العالم تامّ لا نقصان فيه، ولا في شيء منه » (الكتاب نفسه، ص ٦٨).

ويتصدى الكرماني للرد على هذه الحجة بقوله إن « قول صاحب النصرة » (السجستاني) في هذا الفصل ليس بمستقصى: وذلك أن

---

(١) أيْ: خيل إلي.
(٢) الكرماني: « الرياض »، ص ٦٧.

الهيولى ليست بمنبعثة من النفس، ولا الأشخاص ــ كما زعم ــ هي غير متجزئة. فالأشخاص كلها متجزئة إلى أبعاضها. والهيولى منبعثة مع النفس مما يتقدم في الوجود عليهـا، لا منهـا، بدليل أن النفس ــ التي هي التالي ــ ليس وجودها وجوداً أولاً فلا يوجد معها مِثْلٌ مـن نـوع وجودها، ولا يعلوها في المرتبة غيرها مثل الأول الذي هو العقل الأول، بل وجودهـا وجـودٍ ثانٍ. وما يكون وجوده وجوداً ثانياً فلا يكون وجوده إلاّ ومعه وجودٌ من نـوع وجـوده، ممـا يكون هو وإياه مشتركين في النوعية » (الكتاب نفسه، ص ٦٨ ــ ٦٩).

ويرى الكرماني أن الهيولى والصورة تامتان، وأن العالم بما فيه كامل تام، وأجـزاءه في ذاتها كاملة تامة، « بدليل أن التام هو ما لا يوجد خارجاً عنه ما يكون من نـوع وجـوده. والعالم ــ الذي هو جملة الهيولى والصورة ــ يجمع أجزاء الجسم، والجسم في ذاته تـامٌ فـي مقاديره الثلاثة، فلا يوجد شيء يلزمه حده إلاّ وهو فيه (غير) خارج عنه. فهو تام. وإذا كـان تامّاً فدفاع (= إنكار) صاحب « النصرة » أن يكون العالم تامّـاً كـاملاً ــ مـن المحـال. » (الكتاب نفسه، ص ٧٢).

٥ ــ ومن الدليل أيضاً « على نقصان النفس وكمال العقل ــ هكذا يقول السجستاني ــ أن كثيراً من الأنفس الناطقة تخضع للطبيعة وتنقاد لها وإلى ما تأمرها به، وتميل إلى شهواتها ولذّاتها، وتنسى عالمها ونورها وبهاءها، وتستحسن عالم الطبيعة ورسومها وآثارها، ولا تذكر شيئاً من بهاء عالمها ولذاتها النورانية، لنقصانها. فلنقصانها ترغب فيما عنـد الطبيعـة مـن الشهوات واللذات، وتزهد في عالمها ولذاتها وحسنها وبهائها. والعقل، بكماله وحسنه وبهائـه وتمامه فإنه لا ينسى لذات عالمه وحسنه وبهاءه، ولا يميل إلى الطبيعة ولا يرغب فيما عندها:

من لذاتها وشهواتها، ولا ينظر إليها. وإذا نظر إلها فإنما ينظر إليها من جهة الشفقة والرحمة والاستحقار لما عندها، واعلامه إياها من نفسه أن الذي عندها قليل إذا نُسِب إلى ما في عالمه. فلو كانت النفس تامّه مثل العقل، لثبتت على ما رأت في عالمها، ولم ترغب فيما عند معلومها. » (ص ٨٧ ــ ٨٨).

ويرد الكرماني على هذا القول بأن يقرر أن هذا إنما يصحّ بالنسبة إلى النفس الحِسيّة، والأنفس الحسية ليست هي التالي المنبعث من العقل الأول الذي عليه يتكلم الرازي. ويستحيل ورود هذه الأنفس من عالم العقل.

* * *

ـ ٢ ـ

المنبعث الثاني وهو الهيولى

المُسمَّى في السُّنّة الإلهية باللوح

يرى الكرماني أنه ينبعث عن العقل الأول موجودان: أحدهما هو النفس الكلية، وقد عرفناها في الفصل السابق، والثاني هو الهيولى. والسبب في كونهما اثنيْن أن للعقل الأول نسبة إلى المتعالي سبحانه، أيْ الله الذي أبدعه، ونسبة إلى ذاته تأتي من إحاطته بها. وهذا هو رأي أفلوطين: فالعقل (« النوس ») يدرك الواحد ويدرك ذاته فيكون عن هذيْن الإدراكيْن النفس الكلية. والخلاف بين أفلوطين والكرماني أن الكرماني يجعل العقل الأول يصدر عنه موجودان هما النفس الكلية والهيولى، بينا أفلوطين يجعل العقل الأول يصدر عنه موجود واحد هو النفس الكلية. ومن العجب أن يقول الكرماني بصدور الهيولى أو بالأحرى انبعاثها من العقل الأول، رغم التباين التام في الطبيعة بين العقل والهيولى. لكن يزول هذا العجب إذا تذكرنا أن هيولى الكرماني غير هيولى أرسطو والفلاسفة. إن هيولى الكرماني ـ ويقول إنها تسمى في السنة الإلهية باسم: اللوح ـ هيولى سماوية إنْ صح هذا التعبير. إذ هذه الهيولى تصير مادة للعقول[١]. وهي

(١) الكرماني: « راحة العقل »، ص ٢٢٥، س ١٣، بيروت سنة ١٩٦٧.

أصل لوجود السموات والكواكب والطبائع؛ وليس وجودها مجرداً عن الصورة، « بل وجودها والصورة معاً[١] ». إن الهيولى « شيءٌ ما، يمكن أن يقبل الصُّور، فيكون بما قبله من الصور موجوداً للحسّ؛ وإن وجودها من الأول ضروري؛ وإنها هي المعرَب عنها باللوح الـذي أودع كل الصور؛ وإنها بكونها قائمة بالقوة لا بالفعل لا تشبه المبـدع الأول، ولا المنبعـث الأول، وإنها تجري من تلك العقول الخارجة المنبعثة مجرى المواد اللواتي فيها يعمل الصناع؛ وإنهـا لا وجود لها خارج النفس وجوداً مجرداً عن الصورة، بل وجودها كذلك في الذهن فقـط، ولا تُدرك خارج النفس إلاّ مشغولة بالصور؛ وإن منزلتها من الموجـودات منزلـة الثلاثـة مـن الأعداد، بكونها ثالثاً في الوجود، وإنْ كان غير واقع عليه العدد بـالقول، وموجـوداً بوجـود الواحد والاثنين[٢] ».

غير أن السجستاني في « النصرة » قـال إن الهيولى ظلمـانية، ومتولدة من الـنفس. « وإنما وقعت الهيولى ظلمانية لبعدها من العلة الأولى من أجل تولدها من النفس[٣] ». ذلـك أن للنفس طرفيْن: أحدهما نحو العقل الأول وفي أفقه، وهو الطرف النوراني الشريف؛ والثاني نحو الطبيعة، وهو في أفقها، « وهو الذي فيه بعض الظلمة »[٤]. « وإنمـا وقعـت الهيـولى ظلمانية لبعدها عن العلة الأولى، من أجل تولّدها من النفس »[٥].

(١) الكتاب نفسه، ص ٢٢٦.
(٢) الكتاب نفسه، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.
(٣) أورده الكرماني: « الرياض »، ص ١١٢.
(٤) أورده الكرماني: « الرياض »، ص ١١٥.
(٥) أورده الكرماني: « الرياض »، ص ١١٦.

على أن الكرماني في كلامه عن العلاقة بين الهيولى والصورة يتجه مع ذلك اتجاهـاً أرسطياً فيقول إن الهيولى ليست « سابقة في وجودها على الصورة، ولا الصورة سـابقة فـي وجودها على الهيولى، بل هما ذات واحدة، هي في ذاتها جزءان بهما ذات الجسم جسم علـى كون الصورة أشرف من المادة لتعلق الفعل بها، وعلى كون كـل منهمـا ــ أعنـي الهيـولى والصورة ــ في ذاته غير جسم، فلا الهيولى بمجردها جسم ولا الصورة بمجردها جسم أيضاً، لكنهما باعتقاد كل منهما في الوجود بالآخر على أمر ينافي ذاتيهما إذ كانتا في حالهما الأولـى لا كما في حالهما الثانية عند البحث[١] ».

كذلك سنجد الكرماني متأثراً أشدّ التأثر بأرسطو في كثير من مسائل الطبيعة: فحركـة الجسم السماوي دورية (ص ٣٢٨)، ولا يوجد خلال في عالم الطبيعة (ص ٣٢٩).

* * *

(١) الكرماني: « راحة العقل »، ص ٣٢٢ ــ ٣٢٣، بيروت سنة ١٩٦٧.

ـ ٣ ـ

العلاقة بين الأنفس الناطقة الإنسانية وبين النفس الكلية

واختلف هؤلاء الثلاثة: أبو حاتم الرازي، وأبو يعقوب السجستاني، وحميد الدين الكرماني ــ في مسألة هل الأنفس الإنسانية أجزاء من النفس الكلية أو آثار منها.

فالرازي يرى أنها « آثار من الجوهر الأول، لا أجزاء منه، فإن اتحادنا هو بالآثار التي من الجوهر الأول، لا بأجزائه؛ وإن اتحاد الأول لا بأجزائه، لأن اتحاد الأول بذات الكلمة. والأجزاء التي هي فينا، وإن كانت آثاراً من الأول، فليست بأجزاء منه ولا هي متحدة به، بل هي متحدة بآثاره ».

فيرد عليه السجستاني بأن هذا القول فيه تخليط ومناقضات ظاهرة « وذلك أنه قال إن الأجزاء التي فينا هي آثار من الجوهر الأول. فكيف تكون الأجزاء آثاراً، وإنما هي جواهر قائمة بذواتها، والآثار فليس لها قَوام بذواتها ».

ويحاكم الكرماني بينهما، فيعطي لصاحب النصرة (= السجستاني) الحق في أن يقول إن الأنفس جواهر قائمة بذواتها، والآثار مستحيل أن تكون قائمة بذواتها، فمن التناقض أن يُقال إن الأنفس جواهر، وفي نفس الوقت آثار. غير أنه يعتذر لصاحب « الإصلاح »

(= الرازي) بأن هذا رأى أن الأشياء التي تتجزأ هي الأجسام التي لا تنفكّ عن الأعراض التسعة وتدرك بالحواس الخمس؛ والنفس ليست بجسم. ومراد الرازي من قوله آثار هو: « ما يجري من النفس مجرى الصورة، وهو ما به تتم جوهرية الأنفس[١] ».

وبالجملة فإن السجستاني يقرر أن الأنفس الناطقة التي فينا أجزاء وجواهر من النفس الكلية، وليست آثاراً منها؛ وهي « لا تزال تكتسب من نور العالم الأعلى الشريف، وتزداد به شرفاً في ذاتها من غير تغيير يقع في ذاتها » (الكتاب نفسه، ص ١٢٣).

ويلخص السجستاني المسألة كلها بقوله: « العقلُ مُبْدَعٌ بالكلمة، والنفس صورة العقل، والطبيعة متولِّدة من النفس، والأنفس الناطقة أجزاء من النفس الكلية[٢] ».

غير أن الكرماني يصحح هذا بقوله « إن العقل ليس إلاّ ذات الكلمة، والكلمة ليست إلاّ ذات العقل » (الكتاب نفسه، ص ١٢٦).

* * *

(١) الكرماني: « الرياض »، ص ١١٩ ــ ١٢٠.
(٢) الكتاب نفسه، ص ١٢٥.

ـ ٤ ـ

البَشَر (الإنسانية) ثمرة العالم

وصاحب « الإصلاح » (= أبو حاتم الرازي) يرى أن « البشر هو ثمرة هـذا العـالم بأسره، ومن أجله كوّن هذا العالم كله من أصوله وأسسه التي أولها الهيولى، وهي أُسّ الأفراد، المتولدة منها بالحركة والسكون، ثم الأفراد التي هي أسّ المركبات، ثم المركبات التي هي أسّ المتولدات لهذا العالم كلها، وأُس الطبائع التي منها تركبت صورة البشر المتهيئة لقبول الأنفس الثلاث وهي: النامية، والحسية، والناطقة ».

ولا يوافقه أبو يعقوب السجستاني على هـذا الرأي الـذي يراه شـبيهاً بقول الدُّهْرية « الذين لم يقرروا للنفس بقاءً بعد مفارقة الأجسام. لأنه لو كان البشر ثمرة هذا العـالم، لكـان هذا العالم يمسكه (أي البشر)، ولا يدعه أن ينتقل إلى عالم آخر ». ويقرر « أن البشـر ثمـرة العالم الشريف النوراني. فمن أجل ذلك جاء الأنبياء عليهم السّـلام بإنـذارهم ليتـزودوا (أيْ البشر) من دار الفناء إلى دار البقاء، ومن الدنيا إلى دار المعاد، لأنهم علموا أن الـدنيا ليست بدار ولا هم أيضاً ثمرة هذا العالم ».

ويحكم بينهما الكرماني فيقرر أن كليهما صادق من جهة، غير صادق من جهة أخرى.

« فالوجه الذي به هما صادقان أن كلاًّ منهما قد قال في البشر ما هو له (أي للبشـــر). والوجه الذي به هما غير صادقيْن نفيهما ما هو من كونه (أي البشر) ثمرة العـــالَميْن جميعـــاً. وذلك أن البَشَر منبعث من بين العَالَميْن. وله من هذا العالم الكمالُ الأول؛ ومـــن ذلـــك العـــالم الكمال الثاني. فنهاية العالم الطبيعي أن يعطي موجوداته الكمـــال الأول الـــذي هـــو إخـــراج الصورة الجسدانية بواسطة الأجساد الدائرة والكواكب النيّرة والأسباب القريبة على الهيئة التي بها يقبل ما له... ونهاية ذلك العالم أن يعطي ما قَبِل من موجـــودات عـــالم الطبيعـــة الكمـــالَ الثاني، وهو الإفاضة على الصورة الروحانية ــ التي هي الشيء المتهيئ الطبيعي ــ مـــا بـــه تتجوهر وتبقى: من معرفة توحيد الله تعالى بواسطة الحدود كلهم، سلام الله عليهم... يصـــحح ما قلناه في ذلك قولُ مولانا أمير المؤمنين المعز لدين الله معدّ بن إســـماعيل ــ صـــلوات الله عليه! ــ في كتاب « تأويل الشريعة » إن الإنسان هو غرض الثاني ونهاية فعل الطبيعة[١] ».

* * *

(١) الكرماني: « الرياض »، ص ١٢٧ ــ ١٢٨، بيروت، بدون تاريخ (سنة ١٩٦٠).

ـ ٥ ـ

الحدود العلوية

وفي العالم العلوي ماهيات عالية ليست في جسم ولا بجسم؛ ويناظرها ماهيات سفلية في العالم السفلي. والإسماعيليّة تسميها حدوداً: حدوداً علوية، وحدوداً سفلية.

ذلك أن العقل الأول يوجد عنه اثنان، وأحدهما أشرف من الآخر: وهما النفس الكلية، أي القلم، والهيولى أي اللوح. والأول يُسمَّى أيضاً العقل الثاني القائم بالفعل، والثاني يُسمّى أيضاً العقل القائم بالقوة.

وبالإبداع والانبعاث يوجد من العقول الفاعلة في ذواتها بذواتها عشرة، يتم بها عالم الإبداع والانبعاث. وتُسمَّى « المبادئ الشريفة في عالم الانبعاث الأول »، وتسمى أيضاً بـ « الحروف العلوية ».

وعلى هذا تكون العقول عشرة: الإبداع الذي هو العقل الأول؛ العقل الثاني؛ العقل الثالث؛ العقل الرابع؛ العقل الخامس؛ العقل السادس؛ العقل السابع؛ العقل الثامن؛ العقل التاسع؛ العقل العاشر.

والعقل العاشر يقوم منها لعامة الجسم مقام المبدع الأول في عالم الإبداع الأول والإنبعاث الأول. « فالعقل الأول مركز لعالم العقول إلى العقل الفعال. والعقل الفعّال عاقلٌ للكل، وهو مركز لعالم الجسم

من الأجسام العالية الثابتة إلى الأجسام المستحيلة المسماة عالم الكون والفساد. وعـالم الجسـم جامعٌ لفيض العقول، وهو مركز لوجود الأنفس الطاهرة التي هي أنفس النطقاء إلـى القـائم، والقائم ــ صلوات الله عليه ــ جامعٌ للكل الذي انتهى إليه ما سرى من بركة الإبداع[1] ».

ويناظر كل حدّ من هذه الحدود في العالم العلوي فَلَكٌ. ونظام ترتيب الحدود السفلية في عالم الدين مثل النظام الموجود في ترتيب الأجسام العلوية. ولهذا فإن الموجود مـن الحـدود السفلية هو مثل الموجود من العقول العلوية في عالم الإبداع والانبعاث مثلاً بمثل. والموجـود من العقول العلوية في عالم الإبداع مثل الموجود من الحدود في عالم الدين، لـم يغـادر منـه شيئاً. وقد وضع الكرماني[2] هذا التناظر في الجدول التالي:

---

(١) الكرماني: « راحة العقل »، ص ٢٤٥، بيروت سنة ١٩٦٧ م.
(٢) الكتاب نفسه، ص ٢٥٦.

الحدود العلوية

الموجود الأول هو المبدع الأول	الفلك الأعلى
الموجود الثاني هو المنبعث الأول	الفلك الثاني
الموجود الثالث	الفلك الثالث (زحل)
الموجود الرابع	الفلك الرابع (المشتري)
الموجود الخامس	الفلك الخامس (المريخ)
الموجود السادس	الفلك السادس (الشمس)
الموجود السابع	الفلك السابع (الزهرة)
الموجود الثامن	الفلك الثامن (عطارد)
الموجود التاسع	الفلك التاسع (القمر)
الموجود العاشر	ما دون الفلك من الطبائع

الحدود السفلية

الموجود الأول هو الناطق	رتبة التنزيل
الثاني هو الأساس	رتبة التأويل
الثالث هو الإمام	رتبة الأمر
الرابع: الباب	رتبة فصل الخطاب (الذي هو الملك)
الخامس: الحجة	رتبة الحكم فيما كان حقاً وباطلاً
السادس: داعي البلاغ	رتبة الاحتجاج وتعريف المعاد
السابع: الداعي المطلق	رتبة تعريف الحدود العلوية والعبادة الباطنية
الثامن: الداعي المحدود	رتبة تعريف الحدود السفلية والعبادة الظاهرة
التاسع: المأذون المطلق	رتبة أخذ العهد والميثاق
العاشر: المأذون المحدود الذي هو المكاسر	رتبة جذب الأنفس المستجيبة

وهذه العقول كلها صور محضة، وانبعاثها لم يكن في زمان. وهي لا تعقل إلاّ ذواتها وما تقدم عليها في الوجود. ذلك أن الأفعال تنقسم في وجودها ثلاثة أقسام: أولها، الذي هو أشرفها وأكملها، ما يكون لا بزمان ـ ويُخصُّ ذلك باسم الإبداع. وثانيها، الذي هو أوسطها، ما يكون مع الزمان ـ ويُخصُّ ذلك باسم: **الانبعاث**. وثالثها، الذي هو أدونها وأخسُّها، ما يكون بزمانٍ ـ ويخصّ ذلك باسم: **الإحداث**. وكل ما يكون بزمان هو الفعل الصادر عن علة فاعلة معوّقة عن فعلها: إما من جهة ذاتها بكونها مشوبة بما يعوقها، أو من جهة المادة التي فيها تفعل بامتناعها عن القبول دفعةً واحدة أو كليهما، وذلك يُخص بعالم الكون والفساد مثل الأمور الصناعية. وما يكون مع الزمان هو الفعل الصادر عن علة فاعلة في ذاتها أو غيرها مما هو على غاية القبول، وذلك يخصّ بالذوات البرية من الأجسام والأجسام العالية، بكونها قائمة بالفعل. وما يكون لا بزمان هو الفعل الصادر لا عن علة فاعلة في ذاتها ولا في غيرها، ولا عن علّة معوقة في ذاتها ومادّتها، بل عن المتعالي ـ سبحانه! عن ذلك كله. و(لما) كان الموجود في عالم الإبداع والانبعاث لا عن علة فاعلة في ذاتها ولا في غيرها، ولا عن علةٍ معوَّقة في ذاتها ومادتها، كان في ذلك الإيجابُ بأن وجوده بلا زمان. ـ ثم وجودُ الأشياء في عالم الكون والفساد: شيءٌ بعد شيء من المواليد؛ وفي عالم الدين كذلك: شيءٌ بعد شيء من فريضةٍ بعد فريضة، وسُنّة بعد سُنّة، وإمام بعد إمام ـ إنما هو للعوائق التي تعوق العلل الفاعلة عن أفعالها: إما في ذواتها بأن تكون مشوبة بما منه يقع التعويق من المواد التي تقعدها عن الفعل إلاّ بزمانٍ، أو في موادها التي منها تفعل بأن تكون غير قابلةٍ دفعةً واحدة إلاّ بمدة وزمان، كالشمس التي هي علة فاعلة للإسخان؛ فإسخانها جسمَ الحجر القابل لفعلها الذي لا

يكون نفوذ حرارتها فيه لضيق جوهره وتكاثف أجزائه ــ أعني الحجر ــ وتداخل بعضها في بعض لا بزمان، لا كإسخانها جسم الهواء، وذلك من جهة الجسم القابل، لا من جهتها. ودار الإبداع والانبعاث لا عائق فيها لخلوّها من المواد التي تعوق وتجردِها منها وكونها صوراً محضةً لا تتعلق بمادة ولا ذاتها مادة فتحجزها عن الفعل. وإذا كان لا عائق فيها فوجودُ موجوداتها لا بزمان، بل دفعةً واحدة، مثل وجود إشراقِ بسيطِ الهواء عن ضوء الشمس لا بزمان، وإضاءة النار البيتَ المظلم دفعةً واحدة لا بزمان[١] ».

وقوى هذه العقول في دار الإبداع نافذة في دار الطبيعة، سارية فيها إلى الأنفس التي هي النهاية، وبها يتعلق وجود الموجودات. وهذه « الأنوار السارية في العالم تعطي الأنفس في بدء وجودها ما به تعرف الخير والشر، وبه تميل إلى الجميل وتُـؤثِره، وتَرْهب القبيح وتكرهه... وهي ــ أعني العقول في دار الإبداع ــ هي التي تهذّب الأنفس في عالم الجسم وتصلها إذا تهذبت ذواتُها من أمارات الطبيعة، وتكسبها الكمال والبهاء والهيبة والعلاء وتستخلصها، وتشفق عليها شفقة الوالد على ولده، ولذلك قال عيسى بن مريم، عليه صلوات الله: « أنا ابنُ مَنْ في السماء »[٢] ».

الحدود الجسمانية

ويقابل هذه الحدود العشرة الروحانية عشرة جسمانية هي على الترتيب التنازلي:

---

(١) الكرماني: « راحة العقل »، ص ٢٥٨ ــ ٢٥٩. بيروت، سنة ١٩٦٧.
(٢) الكرماني: « راحة العقل »، ص ٢٦٥.

١ ــ الناطق: وهو الرسول من أولي العزم، وله رتبة التنزيل.

٢ ــ الأساس = الوصي: وهو الوزير الأيمن للناطق، وله رتبة التأويل.

٣ ــ المتمّ الأول = الإمام: وهو ومن يُعد كل واحد منهما هادياً في زمنه حتى ختام الدور، وله رتبة الأمر.

٤ ــ المتمّ الثاني = الباب: ورتبته فصل الخطاب.

٥ ــ المتمّ الثالث = الحجة: ورتبته الحكم فيما كان حقاً وباطلاً.

٦ ــ المتمّ الرابع = داعي البلاغ: يلي داعي الدعاة وأعلى من بقية الدعاة.

٧ ــ المتمّ الخامس = الداعي المطلق: وهو النائب عن الإمام في دور الاستتار.

٨ ــ المتمّ السادس = الداعي المحدود: ومهمته تعريف الحدود السفلية والعبادة الظاهرة.

٩ ــ المتمّ السابع = المأذون المطلق: ورتبته أخذ العهد والميثاق من المستجيبين.

١٠ ــ المتمّ الثامن = المأذون المحدود = المكاسِر = المكالِب: وهو التالي للمأذون المطلق في دور الاستتار، وله رتبة جذب الأنفس المستجيبة.

ويؤازر المأذون اثنان هما: اللاّحق، والجناح، ويقومان بمهمته أثناء غيابه.

وقد وصفهم الكرماني وبيَّن أدوارهم على النحو التالي: « إذا

فعل في أعلى الأنفس رتبة في تهذيبها، فألف وأسس العبادة الظاهرة التي بها تتقـدم الأنفـس فهو: ناطق، (وهو) الذي سمّته السُّنّة الإلهية: رسولاً. وإذا قَنّن العبادة الباطنة التي بها تتصور النفس، فهو: أساس، (وهو) الذي سمّته السُّنّة الإلهية: شاهداً. وإذا أمر وساس السياسة التي بها تنقاد الأنفس للاستفادة فهو: إمام، (وهو) الذي سمّته السّنّة الإلهية: مبشّراً. وإذا فصل الخطـاب فهو: باب، (وهو) الذي سمّته السنة الإلهية: نذيراً. وإذا حكم وأوّل فهو: حجة، (وهـو) الـذي سمّته السُّنّة الإلهية: داعياً. وإذا تكلم بالحجة والبرهان والبيان فهو: داع، (وهو) الـذي سـمّته السنة الإلهية: سراجاً، وعلى ذلك إلى العاشر[١] ».

* * *

(١) الكتاب نفسه، ص ٢٧٢ ــ ٢٧٣.

ـ ٦ ـ

الطبيعة والأفلاك

الطبيعة توجد عن المُبْدَع الأول. وهي من جهة جوهرها شيءٌ واحد، ومن جهة أفعالها في موادها أشياءُ كثيرة. وهي تحرك كل شيء: وهي إذا حركت الأجسام دوراً فهي فلك، وإذا حركت النار والهواء عَلْواً فهي خفة، وإذا حركت الماء والشيء الثقيل إلى مركزه سفلاً فهي ثقل، وإذا حركت النبات للنماء فهي نفس نامية، وإذا حركت الحيوان لطلب اللذات فهي نفس حية، وإذا حركت الإنسان للإحاطة بالموجودات فهي نفس ناطقة. والطبيعة من حيث هي فاعلة طبيعةٌ واحدة، ومن حيث أن فعلها في مواد مختلفة فهي كثيرة، « وذلك كالنفس في العالم الصغير: التي هي واحدة بذاتها، وباختلاف المواد المختلفة التي فيها تعمل: كثيرةٌ بأفعالها »[١]. وهي مجمع الأنفس وقواها.

وللطبيعة نهايتان: نهاية أولى محيطة بما هي علة لها، ونهاية ثانية محاطة بما هي معلولة لها. والشمس هي مركز الطبيعة.

والإنسان نهاية ثانية للطبيعة. وكمال الطبيعة واحتواؤها على الفضائل إنما هما بالإنسان. والطبيعة لها بالإنسان الغُنْية والكمال والاستغناء.

---

(١) الكرماني: « راحة العقل »، ص ٢٧٠.

ويورد الكرماني تعريف أرسطو للطبيعة بأنها « مبدأ حركة وسكون في الشيء الــذي هي فيه بالذات »، ولكنه ما يلبث أن يؤوّل هــذا التعريف الفزيائي تأويلاً باطناً بأن يقول إنّ « ذات هذا المحرك هي الحياةُ السارية عن عالم الربوبية المعرب عنها (أو عنه) بالصورة التــي وجودها بالانبعاث من عالم الإبداع مع الهيولى، على النسبة الموجبة وجودهما على ذلك بــأن تكون إحداهما فاعلة، والأخرى مفعولة فيها على النظام الموجود عليه حــالُ الموجــود الأول الذي هو الإبداع، على ما عليه طبيعة النسبة بكونها مفعولاً، وذاته لا كذات العقول في التجرد من المواد صوراً محضة، بل هي من شيئيْن بهمــا وجــوده: أحــدهما الهيــولى، والأخــرى الصورة، سمّاها عالَمُ الدين: الكرسي، والعرش »[١]. فالمحرِّك الأول للفلك يُسمَّى فــي عــالم الدين: الكرسي، والمتحرك الأول الذي هو الفلك يسمى في عالم الدين: العرش.

والفلك الأعلى جسم متحرك بما هو جسم، ويجري من متحرّكه الــذي فيــه مجــرى الهيولى والموضوع hupokeimenon . وقد وجد بالانبعاث من عالم الإبداع. « ويتلــوه الفلــك الثاني الذي يجمع أجسام الكواكب كلها التي منها كان الاستدلال على وجود هذا الفلك الأعلى. وتليها أفلاكٌ سبعة طبيعية كلها شيء واحد في كونها أجساماً متحركة وصوراً محركة. وفــي خلال هذه الأفلاك أفلاكٌ أُخَر صغار بها يستقيم دوران الجميع وينــتظم. وهــي بجميعهــا ــ الكبار والصغار ــ بكونها غير منتقلة بكليتها عن أماكنها ولا زائلة عنها ــ معدودةٌ فيما يكون ساكناً؛ وبكون أجزاء كلٍّ منها منتقلة متبدلة عن أماكنها في حركتها ــ هي معدودةٌ فيما يكــون متحركاً، كحجر الطاحونة الدائرة في مكانها التي

(١) الكرماني: « راحة العقل »، ص ٢٩٦.

بكليتها لا تنتقل، وبأجزائها من جانب إلى جانبٍ تتحول »[١].

ولما كان الجسم الأعلى الذي هو الفلك الأول له حركة واحدة، وما دونه له حركـات، فإنه أبسط الأفلاك جسماً وأشرفها أمراً. « فالأفلاك أجسام شريفة، وأشرفها الفلك الأعلى، وهو أبسطها جسماً. ولا يجوز أن يلحقها الاستحالة »[٢]، إذْ الاستحالة تلحق الأشياء القائمة بـالقوة عند حركتها نحو كمال ليس لها لتناله؛ وحركة الأفلاك ليست حركة نحو كمال ليس موجـوداً لها، بل هي حركة ذوات الكمال، فلا استحالة إذاً في ذواتهـا. « فالأجسـام العاليـة أشـرفُ الأجسام وأبسطها ومحالٌ فسادها واستحالتها. ثم لا يجوز أن تقبل صورةً غير الصـورة التـي لها، لكونها في الكمال على أمرٍ لا تحتاج (معه) إلى زيادة. وذلك أن قبول الصورة لا يكـون إلاّ للمادة؛ والذي يجري من تلك الموجودات مجرى المواد قد شغلته الصورة فشـاعت فيـه، فانتهى به إلى حدٍّ لا قبول له بعدها، إذ ذلك أمارات الأجسام: فإنها تنتهي في بقبول إلـى حَـدٍّ تمتنع به عن قبول شيء آخر وإذا كانت تلك الأجسام (الأفلاك) قد شَغَلَتْ من الصورة بما لهـا أن تشغله، فلا قبول لها بعدها صورةً أخرى »[٣].

الاستدلال على أحوال الأجسام العالية
من ميزان أهل الديانة

وهنا نجد الكرماني يقلب الوضع الذي جرى عليه حتى الآن، وهو تطبيق أحوال العالم العلوي على عالم الديانة، بأن يطبق أحوال

---

(١) الكرماني: « راحة العقل »، ص ٣٠٣ ــ ٣٠٤.
(٢) الكتاب نفسه، ص ٣٠٦.
(٣) الكتاب نفسه، ص ٣٠٨ ــ ٣٠٩.

الديانة على عالم الأجسام العالية، أي أنه يريد أن يستنبط علم الفلك من علم الدين، وذلك لأنـــه ليس في الاستطاعة إدراك أحوال الأجسام العالية بواسطة الحواس لبعدها عنها. ولهـذا يجـب الرجوع في ذلك إلى « أولياء الله الذين هم آل محمد (ص)، الذي هو الذِكْر، وإلـى الشـرائع النبوية والسُّنَّة الوضعية التي هي ميـزان أهل الـديانة التابعين لهـا في معرفـة مـا يـراد معرفته »[١].

وعلى هذا الأساس يقرِّر الكرماني:

١ ــ أنه لما كان **الناطق** مختصا بدعوة ظاهرة على الدعوات كلها، فإن هذا يوجب أن تكون للفلك الأعلى حركة واحدة مستولية على ما دونها من الحركات كلها.

وكون الناطق يتحرك من محرك هو داخله يوجب أن للفلك الأعلى محركاً، ومحركـه داخله.

وكون بقاء مُحَرِّك الناطق هو داخله يتم باتصاله بما هو خارجه الـذي هـو الهـواء، يوجب أن بقاء محرك الفلك هو دار الإبداع واستمداده منها الفيض.

وكون وجه الناطق من الإفادة إلى وصيّه، الذي هو مغرب علمه، يوجـب أن تكـون حركة الفلك الأعلى إلى المغرب.

وكون الدعوة الظاهرة خالية عن بيان مراتب الحدود العلوية والسفلية يوجب أن الفلـك الأعلى ليس فيه كوكب.

٢ ــ وكون **الأساس**، الذي هو دون الناطق في الاستفادة، متوجهاً إلى النـاطق الـذي هو مشرق علمه، يوجب أن تكون حركة

(١) الكرماني: « راحة العقل »، ص ٣١١.

الفلك الثاني ــ الذي هو دون الفلك الأعلى ــ إلى المشرق.

وكون دعوة الأساس جامعة لبيان مراتب الحدود الثابتة، يوجب أن الفلك الثاني جامع للكواكب الثابتة كلها.

٣ ــ وكون الناطق جامعاً لجميع صور الموجودات العقلية السابقة في الوجود عليه يوجب أن يكون الفلك جامعاً لجميع الصور الطبيعية التي يتعلق به وجودها.

٤ ــ وكون ما حواه الناطق بكليته منقسماً بين اثني عشر هم أصحابٌ له ــ يوجب أن الفلك بما يجمعه من الصور مقسوم باثنتي عشرة قسمة.

وكون كل واحد من الصحابة جامعاً لبعض ما حواه الناطق من الصور والمعلومات الدينية ــ فمنهم مَنْ جمع كثيراً، ومنهم مَنْ جَمَع قليلاً ــ يوجب أن كل قسمة من الأقسام الاثنى عشر قد جمع صوراً: فمنها ما جَمَع كثيراً، ومنها ما جَمَع قليلاً.

وكون بعض الأصحاب عقيماً في الدين لا ولد له، وبعضهم له أولادٌ كثير، يوجب أن من أقسام الفلك التي هي البروج ما هو عقيم لا يكون لمن يولد به ولد، ومنها ما هو كثير الأولاد لمن يولد به.

وكون بعض **الحدود** الذين هم الأصحاب ــ صادقي اللهجة؛ وبعضهم كاذبين، يوجب أن من البروج، التي هي أقسام الفلك، ما هو صادق، ومنها ما هو كاذب.

وكون بعض الحدود ــ أعني الأصحاب ــ مستقيم الطريقة في عبادة الله، وبعضهم معوجّي الطريقة فيها، يوجب أن من البروج ما هو معوج، ومنها ما هو مستقيم.

وكون بعض الحدود ــ أعني الأصحاب ــ ثابتين على العهود والمواثيــق؛ وبعضــهم غير ثابتين، يوجب أن من البروج، التي هي أقسام الفلك، ما هو ثابت ومنها ما هو متقلب.

وكون بعض الحدود أبالسة ذئاباً ــ يُضلّون مَنْ اقتبس عِلْمَ الــدين مــنهم ويهلكونــه، وبعضهم ملائكة يهدون المستهدين ويخلصونهم من الضلال بالتعليم ــ يوجب أن فــي الفلــك درجاتٍ هي آثارٌ مظلماتٌ مَنْ يولد بها يكون شقياً، ودرجاتٍ نيرةً مضيئةً سعيدة مَنْ يولد بهــا يكون سعيداً.

وكون الحدود في الأدوار الكبار سبعةً، يوجب أن الأفلاك، دون الفلكيْن الأول والثاني، سبعة. وكون أئمة ستة في كل دور صغير، يوجب أن لكل فلك من الأفلاك السبعة ستة أفــلاك صغار أُخَر بها تدور الكبار.

وكون الدعوة قائمةً أبداً بالناطق والأساس والإمام والحجة، وبولايتهم واتّباعهم في دين الله توجد المواليد الدينية ــ يوجب أن في الأفلاك مواضع أربعة قائمــة، بهــا يكــون وجــود المواليد في دار الطبيعة.

وكون الأساس أشرف من الإمام والحجة ــ يوجب أن موضعيْن من الأربعة أشرف.

وكون الناطق المستولي على الكل، والأساسِ الذي به تتعلق حياة أهل الدعوة أشــرفَ من الإمام والحجة ــ يوجب أن الموضع الذي في وسط السماء هو العالي علــى مــا دونــه، وموضع الطالع الذي تتعلق به حياة المواليد أشرف من وتد الغارب ووتد الأرض.

وكون تصرف الحدود كل من الناطق وغيره في التعليم والهداية على العبادتيْن علمــاً وعملاً ــ يوجب أن يكون دوران الأفلاك كلها

بما فيها ــ على القطبيْن الشمالي والجنوبي.

وكون عدد القائمين بحفظ مراسم التعليم في الدور سبعة ــ يوجب أن تكون المؤثرة من الكواكب في عالم الطبيعة سبعة.

وكون الناطق مشرقاً يضيء عالم الدين بعلم وسياسة، وبه وبدعوته تتحرك الأنفس لنيل الكمال الأول والثاني ــ يوجب أن تكون الشمس المضيئة لعالم الطبيعة بها وبتأثيرها تتحرك المواليد الطبيعية إلى الوجود الذي هو الكمال الأول.

وكون أنوار الناطق وعلمه لا عن مثل له جسماني، بل عن تخصيص العناية الإلهية إياها بها انبعاثاً، وكونُ الناطق متولياً من مراتب الدين تأسيسَ رسوم العبادة الظاهرة وحدها ــ يوجب أن الشمس لها بيت واحد.

وكون العبادتيْن: الظاهرة والباطنة ــ مقترنتيْن معاً ــ يوجب أن بيتي الشمس والقمر في الفلك أحدهما بجنب الآخر.

وكون الناطق في جميع أحواله ثابتاً على الظاهر من الأمور فقط على ما يقتضيه مقامه من جميع الكافة ــ يوجب أن بيت الشمس ثابت.

وكون الأساس في تعليمه وتأويله منتقلاً من تأويل إلى تأويل ومن بيان إلى بيانٍ آخر ــ يوجب أن يكون بيت القمر منقلباً.

وكون الأساس متولياً لأمور عالم الدين وإخراج المواليد الروحانية إلى الوجود ــ يوجب أن يكون القمر هو المتولّي لأمور عالم الكون والفساد وبه يتعلق وجود المواليد الطبيعية في الوجود.

وكون الأساس مستفيداً من الناطق ومستمدّاً من جهته، وما علمه مِنْ تعليمه إياه حصل له ــ يوجب أن القمر مستمد من الشمس وضوءَه مِنْ جهتها لا في ذاته.

وكون كل من الحدود ــ دون الناطق والأساس ــ قائماً بتعليم العبادتيْن جميعاً والدعوةِ إليهما والعملِ بهما: ظاهراً ذا وجه واحد، وباطناً ذا أوجه ــ يوجب أن لكل كواكب من الكواكب بيتيْن: أحدهما ثابت على حالٍ واحدة ووجه واحد، والآخر منقلب على أوجهٍ كثيرة في الدلالة.

وكون مقام الناطق في عالم الدين محفوظاً بالإمام، لا تبطل دعوته ولا تنعكس ــ يوجب أن الشمس لا رجوع لها ولا تنعكس في سيرها.

وكون مقام الأساس في عالم الدين محفوظاً بالحجة لا تبطل دعوته ولا تنعكس ــ يوجب أن القمر لا رجوع له ولا يبطل سيره بالانعكاس فيه.

وكون الحدود قائميْن في عالم الدين بالأمر والنهي، عاكفين على مراسم الناطق، دائرين في جميع أحوالهم حيث دار ــ يوجب أن الكواكب المؤثرة في عالم الطبيعة تدور حول الشمس (حالة) كونها متعلقة بها.

وكون الحدود، في تعليمهم المستجيبين وتعريفهم أمرَ أديانهم، إذا انتهوا فيه معهم إلى مراتب العقول الإبداعية والانبعاثية التي هي غاية الموجودات التي تحصرها مراتب الأعداد الاثنى عشر، ولم تكن لهم قدرة على تصوير تلك الأشياء في أنفس المتعلمين، رجعوا في تفهيمهم ذلك والتمثيل لهم إلى مرتبة الناطق ومقامه الثابت في عالم الدين والأنفس، وبيّنوا لهم مراتب تلك الأشياء المقولة من هذه الأشياء المحسوسة المعلولة ليسهل عليهم معرفتها فيستقيم لهم الأمر في التعليم ــ يوجب أن للكواكب رباطات من الشمس إذا انتهت بسيرها إليها التي أكثرها مائة وعشرون درجة، التي هي اثنا عشر عقداً وأقلها عشرون درجة التي هي عقدان، وعجزت عن إتمام أفعالها ببعدها ــ رجعت

إلى لقاء الشمس في الاستمداد منها لإكمال ما سبق من تأثيرها فيه.

وكون الناطق والأساس والإمام والحدود دونهم أفلاكٌ ونجومٌ نفسانية بها توجد المواليد الروحانية في عالم الدين — يوجب أن الأجسام العالية هي الأفلاك (وأن ثم) نجوماً جسمانية بها توجد المواليد الطبيعية في عالم الجسم.

وكون الولاية في عالم الدين أمراً يُسْعِد الدعاة الفضلاء القائمين بالعبادتيْن جميعاً ويزيدهم مرتبة وشرفاً في المعاد باكتسابهم فيها بتعليم الأنفس وبهدايتها طريق السعادة، ويُشْقِي دعاة السوء الجهال المخلّين بالعبادتيْن أو إحداهما، ويزيدهم ضَعَةً وهبوطاً وشقاوة في دار المعاد باكتسابهم فيها — بتعليم الأنفس ما ليس من الدين والعدول بهم عن طريق الحق — الشقاوة[1]: يوجب أن في الفلك موضعاً يسعد الكواكب السعيدة بزيادته في سعادتها، وينحس المنحوس منها زيادةً في نحوسها، وهو الرأس عند المنجمين.

وكون العقول في عالم الدين أمراً يضع من منزلة الدعاة الفضلاء والعلماء والحدود القائمين بالعبادتيْن المتصرفين على الأمر والنهي، وينقص من شقاوتهم الأبدية بتعطلهم عن التعليم وقعودهم عن الهداية والتفهيم الذي هو طريق الاكتساب، وينقص من شقاوة الجُهّال منهم والمنافقين الذين ينصبون أنفسهم بغير أمرٍ للرياسة والتعليم بتعطلهم عن اكتساب ما يزيدهم شقاوةً في الآخرة بتعليمهم ما لم يُؤمروا به وتكلفهم في الدين ما لم يُكَلَّفوا — يوجب أن في الفلك موضعاً بإزاء الموضع الذي يعطي السعود زيادة سعادة، والنحوس زيادة نحس، وقبالته موضوع ينقص من سعادة الكواكب السعيدة، وينقص من نحوس الكواكب النحسة، وهو الذَّنب.

---

(١) مفعول به للمصدر: اكتسابهم.

وكون ما جاء به النبي (ص)، وآله: من الكتاب والشريعة ومراسم العبادة بالعمل كالجسم من عالم الدين، والقائمين فيه من الحدود كالنفس منه، وفعل كل من الشريعة والحدود القائمين بها في الأنفس المتعلمة كمالاً لها بالشرائع ورسومها بإكسابها إياها الفضائل الخلقية التي تتعلق بتقويم النفس، والحدود القائمة بها بإكسابها إياها الصور العلمية التي تتعلق بتصوير النفس واستتمام أمر عالم الدين بذلك ــ يوجب أن الأجسام العالية بصورها الفاعلة تعطي كلاً من المواليد ما به يتم وجود الأجسام بإعطائها إياها ذاتاً بها يتعلق الكمال الأول والصور الفاعلة بها بإعطائها إياها نفساً بها يتعلق كمالها الثاني في الوجود الأول، وبجميعها تم عالم الطبيعة.

وكون الأنفس في عالم النفس قابلةً كلَّ ما يلقى إليها وتُعَلّم ــ يوجب أن الأجسام السفلية التي دون الأفلاك مستحيلةٌ بقبولها الصور.

وكون الأنفس للحدود المعلِّمين في عالم كالهيولى يعملون فيها بإيداعها الصور العلمية فتكون عنها ملائكة دينية وشياطينُ مَرَدَة بحسب قبولها منهم ــ يوجب أن الأجسام التي تحت الأفلاك كمادة وهيولى للأفلاك والكواكب تؤثر فيها وتودعها الصور التي تليق بها فتكون عنها مواليد محمودة ومذمومة بحسب قبولها عنها.

وكون النطقاء في عالم الدين ثلاثة: منهم أوائل مثل آدم الذي هو أوّل **من وضع الشريعة**، ومثل نوح الذي هو أول **أولي العزم**، ومثل إبراهيم الذي هو أول في إكمال الدين؛ وثلاثة منهم روادف يقوم كل واحد منهم بإزاء واحدٍ منهم يجدّد شريعته ويظهر قوته ويبسط في الأنفس قدرته ــ يوجب أن الكواكب ثلاثة علوية، وثلاثة سفلية، يقوم كل منها بإزاء واحدٍ منها في قبول قوّته وفعله وبسطه في عالم الطبيعة.

وكون الثلاثة التي هي روادف تمامية لأمر الثلاثة التي هي أوائل لما قام، أعني للأوائل، فعلٌ ولا حصل عنها في عالم الدين مواليد روحانية — يوجب أن الكواكب الثلاثة التي قامت بإزاء الكواكب الثلاثة العلوية لولاها لما وُجِد عنها مواليد في الطبيعة.

وكون مقامات الحدود محفوظة في عالم الدين والنفس لا تزول ولا تبطل — يوجب أن الأفلاك والكواكب كلها محفوظة من التغير(١).

ومن هذا الاقتباس الطويل يبين لنا كيف أن الكرماني — وهو أكبر عقلية فلسفية بين أعلام الإسماعيليّة — قد أوغل في التأويل حتى جعل عالم الأفلاك صورة لعالم الدين، لا العكس كما هي الحال في المذاهب الغنوصية والباطنية المختلفة. ونحن نراه في سائر فصول كتابه « راحة العقل » — الذي يعد حتى الآن وفيما نعرف من كتب الإسماعيليّة، أعظم كتبهم من الناحية الفلسفية — يفسّر عالم الإبداع بعالم الدين، دون أن يجعل عالم الدين الأصل في عالم الإبداع. ولعل السبب في أنه في هذا الفصل قد قلب الأمر، هو أن عالم الأفلاك ليس كعالم الإبداع مرتبة، بل هو، بسبب درجته من المبدَع الأول في مرتبة أقل من مرتبة عالم الدين، فكان من اليسير عليه بعد ذلك أن يجعل عالم الدين أصلاً لعالم الأفلاك، على أساس القاعدة العامة عند الإسماعيليّة والاشراقيين وهي أن الأشراف أصلٌ للأقل شرفاً.

* * *

(١) الكرماني: « راحة العقل »، ص ٣١٠ — ٣١٧. بيروت، سنة ١٩٦٧. وقد عدلنا في بعض العبارات.

ـ ٧ ـ

النفس الناطقة

النفس الناطقة عند أرسطو وفلاسفة الإسلام هي القوة التي تدرك الأمور الفعلية المجردة. أما عند الكرماني فالمراد بهذا الوصف « كون النفس فاعلةً ما يقتضيه كمالها، عاملةً بأحكام الملة (وفي نسخة: الله) وسننها، وأنها قد استغنت وارتقت منزلتها في الاكتساب من الأمور الحسيّة، وصار ــ بدلَ ما كانت لها من الاكتساب من جهة المحسوسات ــ ما تتصوره من جهة المعقولات »[1].

فهناك نفس حسية هي عقل هيولاني، وشرفها هو في فعلها في المحسوسات الموجودة خارجها التي هي محسوسات بالقوة؛ ونفس ناطقة تتصور المعقولات الخارجة عن عالم الطبيعة. والأولى عقل بالقوة، والثانية عقل بالفعل، إذ الصور العقلية هي التي تجعل العقل القائم بالقوة عقلاً بالفعل. وأول مراتب النفس الناطقة: التخيل، وهو أقرب الأمور إلى الإحساس، إذ التخيل في الحقيقة لا يكون إلاّ من الإحساس، والاحساس يتعلق بالنفس الحِسيّة.

ويؤكد الكرماني أن النفس جوهر، وأن « كونها جوهراً هو من وجهيْن اثنيْن: أحدهما من قبيل الجاري منه مجرى الحامل، والآخر

(١) الكرماني: « راحة العقل »، ص ٤٦٧، بيروت سنة ١٩٦٧.

من قبيل ما يجرى منه مجرى المحمول. فأما من جهة ما يجري منه مجرى المحمول فمعلومٌ أن ما كان موجوداً فإن وجوده لأمرٍ أوجبته الحكمة، وإلاَّ كان باطلاً وجوده. ثم معلومٌ أنه موجودٌ لنفس البشر من المعارف، باكتسابها، ما لا تحتاج إليه في حفظ جسمها وطلب المصالح: مثل الإحاطة بالعلل والمعلولات، والعلم بكيفية الجواهر والأعراض وغير ذلك. فثبت كونُ ما كان موجوداً هو لأمرٍ توجبه الحكمة. وكون ما لا تحتاج النفس إليه في حفظ جسمها وطلب مصالحها — موجوداً لها، يوجب أن الموجود لها من ذلك لمعنىً هو لغير جسمها. إذْ لو كان لأجل جسمها لشاركته البهائمُ والسباع فيه... وإذا ثبت أن الموجود لها من ذلك المعنى هو لغير جسمها، لم تكن تلك المعارف الموجودة بعد اكتفاء جسمها بما يحصل لها أولاً من المعرفة بمصالحه — إلاَّ لنفسها؛ فإذا لم تكن لجسمها فهي لذاتها، وهي واردة عليها من خارجها، مقبولة في ذاتها، طارئة عليها، فهي قابلة لها. وشرط القابل أن يكون جوهراً فهي جوهر. وأما من جهة ما يجري منه مجرى الحامل، فمعلومٌ أن الموجود الأول عن المتعالي سبحانه الذي هو العقل الأول هو نهاية أولى للموجودات. وكونه نهاية أولى لا يتقدم عليه شيء فيكون به لا نهاية، يوجب كونها جوهراً ثابتاً. وذلك أنه لو كان في وجوده عن المتعالي — سبحانه — عَرَضاً، لاحتاج في وجوده إلى محل يكون منه بمنزلة المادة لحفظ وجوده، ولكان الأمر في وجود المحل له ولا وجوديته على وجهيْن موجبيْن كلاهما بطلانَ كونه عرضاً: فأحدهما أنه لو كان المحل موجوداً لكان متميّزاً في الوجود قديماً فيما لم يزل، كما يقول القائلون بقدم الخمسة[1]، ولكان لا يكون بأن يكون محلاً أولى مما

(١) مثل محمد بن زكريا الرازي، راجع « رسائل فلسفية » محمد بن زكريا الرازي، نشرة كراوس، القاهرة.

عنه وُجد العَرض، بل لا يكون أحدهما بأن يكون فاعلاً أولى من الآخر، ولكان ذلــك يوجــب اختصاص كلّ منهما بما لا يختص به الآخر، ولكان يوجب الاختصــاص تقــدمَ مــا يكــون مخصصاً عليهما، ثم يكون الكلام عليه وعلى ما يكون محلاً كالكلام عليهما الذي يوجب تقــدم مُخَصّص، إلى ما لا يتناهى الذي هو موجبُ لا وجودية للموجودات التــي وجودهــا نــاطق ببطلان ما لا يتناهى...

وثانيهما أن الموجود عن المتعالي سبحانه لو كان عرضاً، والمحــل ــ الــذي بمثلــه يتعلق وجود الأعراض لا موجوداً ــ لبَطَل وجوده، وفي بطلان وجوده لا وجودية للموجودات التي وجودها يتعلق ببطلان ما يوجب لا وجوديتها؛ وفي بطلان ما يوجب لا وجوديتها بطلان الموجود الأول عَرَضاً. والوجهان جميعاً ناطقان ببطلان كون الموجود الأول عــن المتعــالي سبحانه عرضاً. وإذا كان باطلاً كونه عرضاً لما فيه من المحال الذي تردُّه العقول الصــحيحة فواجبٌ كونه جوهراً. وإذا كان جوهراً بكونه نهاية أولى، كانت نفس البشر وجودُهــا وجــوداً أخيراً، لا بعدها موجودٌ آخر في الترتب وكانت نهاية ثانية للموجودات وخاتمة لهــا. وكونهــا نهايةً ثانية يوجب كذلك كونها جوهراً لا عرضاً. إذ لو كانت عَرَضاً لكانت غير مجانسةٍ لتلــك النهاية الأولى... فهي جوهر وغاية انتهت الطبيعة إليها في فعلها »[١].

ولنفس البشر في وجودها مرتقية إلى نهايتها مراتب: فهي في الرتبة الأولى حياة نامية لا حسّ لها؛ وفي الرتبة الثانية تصير حساسة؛ وفي الثالثة تصير قادرة على الموازنة والمقابلة والاستدلال والتخيل، وذلك حين تصير مفكرة في الأمور وباحثة عن عللها؛ وفي الرابعة تكون ذات قدرة على تصور الأمثلة القائمة للعقول المفارقة، وعلى تصور

---

(١) الكرماني: « راحة العقل »، ص ٤٧٥ ــ ٤٧٧.

وجود الموجودات في وجودها إبداعاً وانبعاثاً أولاً وآخراً، فيتقد في ذاتها نورُ العقل؛ وفي الخامسة تصير عقلاً مفارقاً، وذلك حين تنفتح لها أبوابُ الحكمة وتستغني في أفعالها عن الغير، فتنتهي حينئذ في ذلك، فلا تكون لها بعده رتبة ترتقيها. وعلى عادته ينتهي الكرماني بوزن ذلك بميزان الديانة، مما لا حاجة إلى ذكره لعدم أهميته من الناحية الفلسفية[1].

بقاء النفس الناطقة

والنفس الناطقة باقية، و« سبب بقائها أن الموصوف بالأزل. والبقاء **هو حظيرة القدس** التي هي مجمع العقول الإبداعية والانبعاثية التي جعلها الله ــ تبارك وتعالى! ــ كذلك. ولا بقاء للنفس ولا ارتقاء لها إلى درجة العقول الإبداعية والانبعاثية إلاّ بالانتساب إلى حظيرة القدس والتعلق بها وقبول فيضها[2] قبولا تنقلب به ذاتها عقلاً. فتلك القوى والبركات المفاضة المقبولة هي التي تصير النفس في انقلابها كاملةً كالنار للفحم كما قلنا، وكالخمير للعجين مثلاً، فتجعلها كما فاضت منه عقلاً، وتحفظها من الاستحالة، وتصلها به، فتبقى البقاءَ الدائم، وتحيا الحياة الأبدية التي هي الدوام في الوجود. فهي السبب القريب الثاني وتلك العقول الإبداعية والانبعاثية التي تفيض منها البركات ساريةً قواها في الموجودات باعتنائها بأمر عالم الطبيعة »[3].

(١) راجعه في « راحة العقل »، ص ٤٨٢ ــ ٤٨٤، بيروت سنة ١٩٦٧.
(٢) الفيض هنا وعند الإسماعيليّين هو: المدد، ولا شأن له كما رأينا بالفيض بمعنى الصدور في مذهب الأفلاطونية المحدثة وعند الفارابي وابن سينا.
(٣) الكرماني: « راحة العقل »، ص ٤٩٦.

والنفس الناطقة الباقية هي تلك التي تجتهد في الأمور التي تُكْسِبها السعادة، والتي تستفيد العلم من ذوي الوحي، وتواظب على الأمور المكتوبة في الملة الشريفة، حتى تكون كاملة الفضيلة.

وينكر الإسماعيليّة مبدأ التناسخ، وقد رد عليه وبيّن فساده الكرماني في كتاب « الرياض » وفي « ميزان العقل »، وأشار إلى ذلك في « راحة العقل » (ص ٥١٠ ـ ٥١١). ولا نجد في أي كتاب من كتب الإسماعيليّة أية أشارة إلى أن الإسماعيليّة قالوا بالتناسخ. وإنما الذي قال به، كما رأينا، هم أصحاب عبد الله بن معاوية، والسبأية، والمخمّسة من أصحاب أبي الخطاب، وأصحاب بشار السعيري (العلبائية) ـ وهم من غلاة الشيعة.

* * *

عالم الدين

ـ ١ ـ

الوحي

والوحي عند الإسماعيليّة هو « ما قَبلتْه نفسُ الرسول من العقل، وقَبِله العقلُ مِنْ أمــر باريه، ولم يخالفه علم تؤالفه النفسُ الناطقة بقواها... والفرق بين الوحي وغيــره مــن ســائر العلوم أن الوحي يَرِد، على من يُوحى إليه، مفروغاً منه قد استغنى عن الزيادة فيه والنقصــان منه »(١).

ويعرّفه الكرماني بأنه « اسمٌ لما يُعْلَم كلياً من غير تفسير وتفصيل. وينقســم قســميْن: أحدهما ما يُعْلَم لا بواسطة، والثاني ما يُعْلَم بواسطة محسوسة. فالذي يُعْلَم لا بواسطة محسوسة هو الذي يكون

(١) علي بن محمد الوليد: « تاج العقائد ومعدن الفوائد »، ص ٤٧. بيروت سنة ١٩٦٧.

يعلو الجد، فيحصل للنفس بما يجيؤها من نور دار القدس من جهة المَلَك المتمثل بشرر النـــار. وذلك أعلى المراتب كلها من وجوه المعارف. وأما الذي يُعْلَــم بواســطة محسوســة فينقســم قسميْن: أحدهما خاصٌّ، وهو ما يُعْلَم من جهةٍ تختص بالنفس المبعوثة صورة بإدراكهــا إياهــا حسّاً من غير مشاركة غيرٍ فيها، مثل المَلَك الذي يتمثل لها صورةً عن حصول المعاني الكليــة المعرّاة من المواد من خارجها وحياً في الذات... فتراها بالحسّ وتخاطبها، وغيرها لا يراهــا ولا يحسّ بها، وذلك هو الخيال. وثانيهما: وهو ما يُعْلَم من وجوهٍ تشــترك فيهــا بالاحســاس النفسُ المؤيدة المبعوثة، وتنفرد بمعرفة المنطوي فيها مــن المعــالم كلهــا الــنفسُ المبعوثــة والمقتفون آثارها، مثل الذي يعلم من جهة المحسوسات بالموجود فيهــا مــن آثــار الحكمــة والصنعة وأحكامها اللازمة لها والطارئة الناطقة عن ذاتها وإنْ كانت ساكتة، المنبئــة لــه وإنْ كانت صامتة، المعرّفة به وإنْ كانت غير عارفة ــ وذلك هو الفتح »[١].

فللوحي مراتب، أعلاها شبيه « بالشرر الذي يضيء الذات الشــريفة بنــور القــدس المتصل بها من خارجها، الجاري منها مجرى الضوء الذي به تبصر العين حقــائق الألــوان والأشكال »[٢].

والتعليم الإلهي له ثلاثة وجوه: الوحي، والخطاب من وراء حجاب، والخيــال. وهــذا الأخير هو إرسال رسولٍ يتمثل بَشَراً سوياً هو الروح الأمين المُسمّى بجبرائيل.

* * *

(١) الكرماني: « راحة العقل »، ص ٥٥٩، بيروت سنة ١٩٦٧.
(٢) الكتاب نفسه، ص ٥٦١.

ـ ٢ ـ

النبوة والرسالة والولاية

والرسالة على ضربيْن: خاصة، وعامة، فالرسالة العامة شاملة طبعاً وعقــلاً. ولــولا الرسالة العامة، لم تقبل الرسالة الخاصة. والرسالة العامة يقصد بهــا الفطــرة الســليمة التــي أوجدها الله في الإنسان بعامة. والرسالة الخاصة هي التي يكلف الله بها نفراً مخصوصاً مؤهلاً لأدائها، وغايتها وضع الشرائع التي فيها مصلحة الناس، والنفع العام.

ومن يختــاره الله للرسالة الخاصة يُسمى رسولاً؛ ورسول الله هو مبعوثه إلى الخلــق، « وحُجّته على أهل زمانه، وهو لسانه فيهم، وترجمانه في العالم السفلي بأسره، والمتبحر أبــداً في الحكمة والمبيّن لها. ولولاه لما وصل الناس، بمجرد عقولهم، إلى باب واحدٍ مــن أبــواب الحكمة »[١].

ولا بدَّ أن يكون تامّاً مؤيداً تامّاً من الله فاضلاً، وأنْ يكون جيد الحفظ لما يراه الخاطر والعين، جيد الفطنة والذكاء والتوقد، جيد العبارة والخطاب، سليم الأعضاء، عظــيم الــنفس، محباً للعدل، مبغضاً للظلم، مقداماً في الأمور. وأتباعه الموالفون له أخيار، ومخالفوه أشــرار. وأصحابه « المختصون به، خزان سرّه، وأبواب حكمته

(١) علي بن محمد الوليد: « تاج العقائد ومعدن الفوائد »، ص ٥٠.

ومن يحتاج إليهم في إقامة أمر الله تعالى ونهيه لا يتجاوز عددهم اثني عشر، بكونهم في وجودهم له كالأنثى عشر في الموجودات في العالم الكبير والصغير. وكذلك كان لكل نبيٍ مبعوثٍ هذا العدد: لموسى عليه السلام اثنا عشر نقيباً، ولعيسى عليه السلام اثنا عشر نقيباً حوارياً، ولمحمد صلى الله عليه وآله اثنا عشر صاحباً؛ ولآدم ونوح وابراهيم من قبلُ، كذلك لكل واحد منهم اثنا عشر حَمَلَة علمه والقائمون بأمره، والقابلون أنوارَ حكمته. ولكلٍ منهم درجة ومنزلة وحقٌ لا ينكر. وأعلاهم درجةً وأقربهم إليه رتبةً مَنْ كان منهم أكثر تشابهاً؛ وأكثر مناسبة فيما خصه الله تعالى من الفضائل، وأكثر قبولاً لأمره ونهيه، وأكثر اهتزازاً لما سَرّه في أمره وساءه... والأوْلى بمقامه بالخلافة عنه، وبالنص عليه في ذلك: مَنْ كان في هذه المنزلة، فيكون جامعاً لتلك الأمور بتهذيبه من جهة واستفادته منه ما يتم به أمره في رياضة الأمة وسياستها بعده؛ ــ حكيماً عليماً بما جاء به من الملة وأحكامها، حافظاً له على سننها على كثرتها، تابعاً له فيما أمر ونهى وغير مخالف؛ ــ جيد الرأي والروية والقوة في أمور الحرب ومباشرتها، جيد التأني في الأمور الحوادث، داعياً إلى قانون الأصل بجودة الهداية، مبيّناً ما كان مجملاً من أقواله، دالاّ على الحكمة مما كان منه مِنْ أفعاله، كاشفاً عن وجه العلوم المستكنّة في شرائعه ومناسك مِلّته، معلِّماً ذلك للطالبين من أمته، قاضياً للحق فيها، صابراً في حفظ نظام أمره على ما ساءه وعلى ما سرّه »[(١)].

وواضح من سوق هذه الأوصاف أن المقصود بها عليٌّ بن أبي طالب، ولهذا يعقب الكرماني على ذلك فيقول: « ولذلك اختار محمد (ص) وآله عليّاً بن أبي طالب ــ صلى الله عليه ــ بعده للقيام؛

(١) الكرماني: « راحة العقل »، ص ٥٧٤ ــ ٥٧٥.

فنصّ عليه، وسلّم أَمْرَ أمّته إليه، لكونه عالياً في كل الأحوال، متقدماً عليهم (أي على سائر المسلمين). فكانت مرتبته بعده عليه السلام مرتبة الخلافة التي هي القيام مقامه في كل ما كان متعلقاً به في أمر الدعوة العملية في إقام الأمر فيما فوّض إليه من أمر الدعوة العملية، التي بيّنها النبي، (ص) وآله، بقوله: « أنا مدينة العلم وعَلِيٌّ بابها. فمن أراد العلم، فليأتِ الباب ».

وبعد أن قرر أن الخلافة للنبي مباشرة هي لعليّ بن أبي طالب، وذلك بالأحقية وبالنص معاً من الرسول (ص)، أتبع ذلك بأحقية آل البيت بالخلافة بعد عليّ، فقال: « ثم القائمون مقامهما (مقام محمد وعليّ) في حفظ دعوتيهما العلمية والعملية، وهم **الأئمة** عليهم السلام. ولكلٍّ (منهم) تأييد من السماء ».

ولكن الكرماني لا يستطيع أن يتابع تسلسل الأئمة ـــ على النحو المشاهد عند الاثنا عشرية ـــ وإلاّ لما كان إسماعيلياً، فيقول بعد ذلك مباشرة: « ويختص كل **سابع** منهم بقوةٍ لا تنكر، وتأييدٍ من السماء لا يستحقر، بموازنته عدداً شريفاً[1]، فيكون متمماً لدورٍ صغير في الدور الكبير الذي هو دور النطقاء، صلوات الله عليهم، المبعوثين. (وهذا السابع) يجري في مرتبته ـــ التي هي القيام بحفظ العبادتيْن ظاهراً وباطناً، وارثاً مقام النبي، صلى الله عليه، والأساس منهما، وإنْ كان غير مواصلٍ بالوحي الأعلى، التي هي مرتبة المبعوثين ـــ مجرى الأساس القائم مقامه المبعوث المؤيد المُوَفّر حظُّه من البركات القدسية »[2]. ثم يتلو الكرماني ذلك بتفسير لآية النور: « الله نور السموات والأرض... » (سورة ٢٤ آية ٣٥) على هذا الأساس.

---

(١) أي لأنه مناظر للعدد الشرف: سبعة...
(٢) الكرماني: « راحة العقل »، ص ٥٧٥ ـــ ٥٧٦.

وواضح من هذا أن الإسماعيليّة يقررون ما يلي:

١ ــ أن النبي محمداً (ص) هو الناطق، وهو في أعلى المراتب.

٢ ــ وأن علياً بن أبي طالب هو وصيّه وخليفته الساهر من بعده على شريعته، والمفسّر لما أشكل من مسائلها، والمفصّل لما ورد مجملاً فيها؛ وأن أحقية عليّ في الخلافة نصّ عليها النبي محمد (ص)!

٣ ــ وواضحٌ من هذا طبعاً أن مقام عليّ أدنى من مقام النبيّ.

٤ ــ وأن صاحب الحق في الخلافة بعد عليّ بن أبي طالب هم ذرّيته، وهم الأئمة؛

٥ ــ وحتى الآن تتفق الإسماعيليّة مع الاثنا عشرية، وبعد ذلك يبدأ الخلاف في تحديد من هو الإمام السابع: فالاثنا عشرية يرفضون سوقها، بعد الإمام السادس: جعفر الصادق، إلى ابنه إسماعيل لأنه توفي في حياة أبيه، ويسوقونها بعد جعفر الصادق إلى موسى الكاظم؛ بينما يقول الإسماعيليّة بأن الإمام بعد جعفر الصادق هو إسماعيل ابنه، إذ هو أكبر أولاده، فهو الأحق بالإمامة؛ ثم يسوقونها بعد ذلك في أولاد إسماعيل، على أساس أن إسماعيل هو سابع الأئمة، وهو بهذا متمم لدور صغير في الدور الكبير، وابتداءً من ابنه محمد يبدأ دور صغير آخر.

٦ ــ ومن ثمّ يقول الإسماعيليّة ــ وهو ما ينكره عليهم الشيعة الاثنا عشرية: إن الإمام محمد بن إسماعيل هو الناطق السابع؛ والإمام الناطق السابع ناسخ عهد، وفاتحٌ لعهد جديد؛ وهو صاحب شريعة. ولكن ليس معنى أنه ناسخ عهد: أنه ناسخ شريعة؛ فهو لا ينسخ شريعة محمد (ص)، بل يؤكدها، ويظهر باطنها، بمزيد من التأويل والكشف عن حقيقة التوحيد. فهو، كما قال الإمام المعزّ لدين

الله الفاطمي، « عُطِّلَت بقيامه ظاهر شريعة محمد، لمّا كان لمعانيها مبيناً، ولأسرارها كاشفاً ومُجَلّياً ». فالنسخ يتعلق بظاهر الشريعة، لا بباطنها.

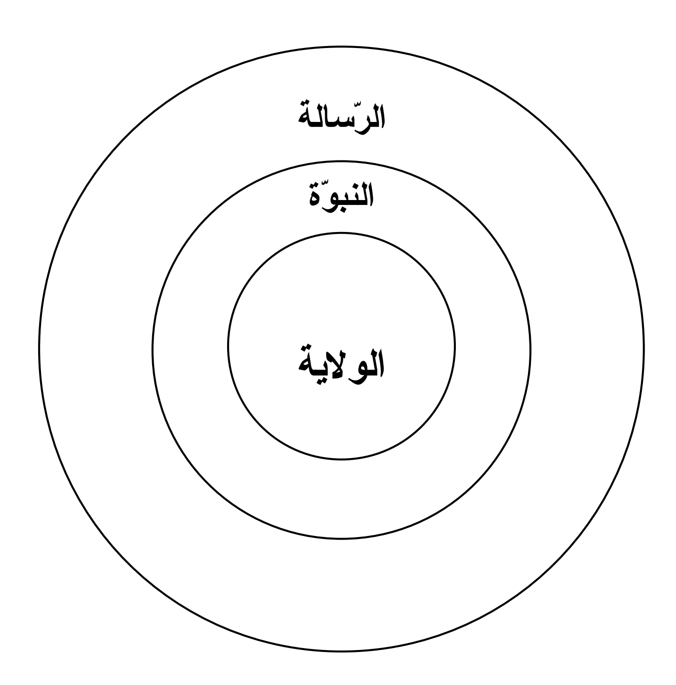
الولايـــة

ويعزو الشيعة الاثنا عشرية والإسماعيليّة أهمية خاصة إلى فكرة الولاية.

وهم يعرّفون « الولاية » بأنها سرّ النبوة وباطنها. ولهذا فـإنَّ الولايـة تُعـدّ بالغـة الأهمية.

والولاية إما كلية، أو خاصّة. فالولاية الخاصة تجلّت في كل أولياء الله الـذين سـمّوا أنبياء. أما الولاية الكلية فقد تجلّت في أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب؛ وينسبون إليـه أنـه قال: كنت ولياً وآدم بين الماء والطين. ولهذا ينعتون علياً بأنه خاتم الولاية الكلية، كمـا كـان محمد (ص) خاتم الأنبياء.

والنبي، قبل أن يصل إلى مرتبة النبي المرسل أو الرسول، ينبغي عليه أن يمرّ بمرتبة الوليّ، على أن النبي الرسول يجمع في نفسه بين الصفات الثلاثة: الولاية والنبـوة والرسـالة، ويرسمون هذا على الشكل التالي:



وأولو العزم من الرسل، أي أهل العزيمة الصادقة من الرسل، هم خمسة: نوح، إبراهيم، موسى، عيسى، محمد؛ إذْ كلٌّ واحد منهم أتى بعزم وشريعة ناسخة لشريعة مَنْ تقدمه. وقِيل إنّهم سُمّوا أولي العزم لأنه عهد إليهم في محمد (ص) والأوصياء من بعده والقائم وسرّه، فاجمع عزمهم على أن ذلك كذلك. وقيل أولو العزم أي « أولو الجدّ والثبات ». ومصدر التسمية ما ورد في الآية: « واصبر كما صبر أولو العزم من الرسل » (الأحقاف آية ٣٥).

* * *

النطقاء

والنطقاء عند الإسماعيليّة سبعة؛ ولما كان لكل ناطق أساس، فالأسس السبعة ــ هكذا:

١ ــ آدم، وأساسه شيث.

٢ ــ نوح، وأساسه: سام؛ وضده: عوج بن عنق؛ وقام عن أمر إمام زمانه: هود.

٣ ــ ابراهيم، وأساسه: إسماعيل؛ وضده: النمرود بن كنعان وقام عن أمر إمام زمانه: صالح.

٤ ــ موسى، وأساسه: هارون؛ وضده: فرعون.

٥ ــ عيسى، وأساسه شمعون الصفا؛ وقام عن أمر إمام زمانه: خزيمة.

٦ ــ محمد (ص)، وأساسه علي بن أبي طالب؛ وكان له ضدان: أبو لهب وأبو جهل.

٧ ــ إسماعيل بن جعفر الصادق وأساسه قدّاح الحكمة.

وقد اختلف الرازي والسجستاني والكرماني حول مسألة: هل كان لأول النطقاء، آدم، شريعة أو لم يكن.

فقال أبو حاتم الرازي إنَّ من زعم أن أول النطقاء لم تكن له شريعة فقد غلط، وذلك لأنه إنما استوجب اسم الناطقية لتأليفه الشريعة، ولولا ذلك لما اعتبر من النطقاء، ولا استوجب إقامة أساس يدعو إلى توجيه الله. وقد احتج لذلك بقوله تعالى: « واتلُ عليهم نبأ ابني آدم بالحق، إذ قرّبا قرباناً فتُقُبِّل من أحدهما ولم يتقبّل

من الآخر » (سورة المائدة آية ٢٧). فذكر أن القربان لا يكون إلاَّ من رسوم الشرائع.

فيرد عليه السجستاني في كتاب « النصرة » قائلاً إنه « ليس الأمرُ في تأويل هذه الآية كما ظُن، لأنه لو كان القربان في الموضع هو ما لا يكون إلاّ في الشرائع الظاهرة: من ذبح الأغنام والابل، لكان كما ذكره. لكن أمر القربان في هذا الموضوع هو ما لا يكون في الشرائع، وهو إقامة الحجج من تحت أيديهم ومَنْ يقوم مقامهم إذا فارقوا العالم. فهذه القصة ظاهرٌ تأويلها عند الحكماء. ولو أنه قرأ هذه القصة إلى آخرها لبان له أن آدم — عليه السلام! — لم تكن له شريعة، إذْ أن أحد ابنيْه لم يوارِ سوأة أخيه ولم يُحْسِن ذلك حتى بعث الله غراباً يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوأة أخيه. فإن مواراة الميت ودفنه، من أي الوجوه كانت، هي من الشرائع. ولو كان لآدم شريعة، لما كان يخفى عليه مكانها »[١].

والكرماني يوفق بينهما قائلاً إن ما يقوله السجستاني لا ينقض كون آدم كان ذا شريعة.

أما عن الدور فالدور دوران: دور كبير، ودور صغير. « فالدور الكبير للنطقاء الذين يحفظ مكانهم الأئمة بعدهم في أمّتهم، والدور الصغير للأئمة المتمّين الذين يختمون الأسابيع »[٢].

* * *

(١) حميد الدين الكرماني: « الرياض في الحكم بين الصاديْن: صاحب الإصلاح وصاحب النصرة »، ص ١٧٨ — ١٧٩. بيروت، بدون تاريخ.
(٢) الكتاب نفسه، ص ٢٠٦.

الواجبات نحو الأئمة

ألزمَ الإسماعيليّة أتباعهم بواجبات نحو الأئمـــة، صـــادرة عـــن تصـــورهم لـــدورهم وحقيقتهم. وقد أفرد لبيانها القاضي النعمان بن محمد المغربي كتاباً بعنوان: « الهمّة فـــي آداب اتّباع الأئمة »، نجمله فيما يلي:

١ ــ الوفاء بعهود الأئمة:

إنَّ عهد الأئمة هو عهد النبيين، وهو عهد الله. ولهذا فإنَّ إطاعة الإمام فـــي مســـتوى إطاعة الله ورسوله. وإذا أطاع المرء الله ورسوله بزعمه وعصى إمامه أو كذّب به، فهو آثـــم في معصية ولا تقبل منه طاعته لله وطاعته لرســـوله، لأن الله جمـــع تلـــك الطاعـــات معـــاً، وافترضها معاً، ووَصلها ولم يجزئها، وجمعها ولم يفرّق بينها. وبالوفاء بعهد الله وعهد أنبيائـــه وأوليائه، وهم الأئمة، يستحق المؤمن اسم الإيمان، ويستوجب الثواب الذي وعد الله بـــه فـــي كتابه؛ وبنكث عهدهم واطّراحه يستحق الناكثون عذابَ الله ويخسرون رحمته.

ورعاية الحدود والوفاء بالعقود لا يكون إلاَّ بعد علم بما أُخذت عليـــه وعقـــدت فيـــه وحفظه والقيام بواجب فرضه.

٢ ــ توقير الأئمة:

ويجب توقيرهم. فيما يجب لرسول الله (صلى الله عليه)[١] من التعظيم والتوقير على أهل عصره « يجب لكل إمام على أهل دهره، إذ كانت طاعتهم مقرونة بطاعته، وإن عَلَتْ منزلة النبي (صلع) وارتفعت درجته، **لارتفاع درجة الرسالة على درجة الإمامة**. فإن تعظيمهم من تعظيم الله جلّ وعزّ الذي أقامهم لخلقه، كما كانت طاعتهم موصولة بطاعته، ولأنه جعلهم القائمين بأمره والدعاة إليه وأهل الدلالة عليه. فينبغي لكافة الناس تعظيمهم وإجلالهم في أعينهم وصدورهم، والتذللُ والتواضعُ لهم، ورفعُهم في القلوب والأبصار عن أقدار ملوك الدنيا وجبابرتها، وإحلال مهابتهم في النفوس فوق محل سلاطين الدنيا فيها، واعتقادُ ذلك التعظيم والإجلال والهيبة والإكبار لله الواحد القهّار، لمكانتهم منه وجلالتهم لديه. وإذا نظر أهل الدنيا إلى ملوكهم بعين تعظيم ما عندهم من حطامها وهيبة مخافتهم من سطواتهم فيها، فلينظر أتباعُ الأئمة وأولياؤهم إليهم بعيون من يرى عظمة الإمامة منهم، ويعرف سيماءَ الحكمة في وجوههم، وينظر إلى هيبة سلطان الدين لديهم، وينزلون في قلوبهم بمكانهم من الله، ويشعروا مخافتهم منه في ترك ما أوجب من تعظيمهم، ويخافوا تضييع ذلك على أنفسهم[٢] ».

وهم من أجل هذا يؤولون الآية: « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول

---

(١) يُلاحظ أن الإسماعيليّة لا يضيفون: « وسلم » إلى هذه الصيغة، ولهذا يختصرونها هكذا: « صلع »، لا « صلعم » كما يفعل أهل السنة، وفي العادة يقولون: صلى الله عليه وعلى آله.

(٢) القاضي النعمان بن محمد المغربي: « الهمة في آداب اتباع الأئمة »، ص ٤٥، نشرة د. محمد كامل حسين، القاهرة بدون تاريخ.

وأولي الأمر منكم » (سورة النساء آية ٥٩) على أساس أن المقصود من أولي الأمر هم **الأئمة** بالمعنى الإسماعيليّ.

٣ ــ إخبارهم بأحوال أنفسهم وسؤالهم والاستغفار لهم

كذلك يجب على المؤمنين أن يخبروا الإمام بأحوال أنفسهم، وأن يسألوهم في شئونهم وأن يلتمسوا لديهم الاستغفار عند الله مما يرتكبون من آثام. ذلك أن الله جعل الأئمة أبواباً لرحمته تعالى وأسباباً لمغفرته. فمن خالف الله في شيء فعليه أن يأتي الإمام ويرفع الأمر إليه تائباً متنصلاً مما صار إليه، مستغفراً مما ارتكب من ذنوب في حق الله، مستشفعاً إلى الله بإمام دهره من هذه الذنوب. لقد قال جعفر بن محمد الصادق: « نحن أبوابُ الله وأسبابه لعباده. ومَنْ تقرّب منا قرب، ومَنْ استشفع بنا شُفع، ومَنْ استرحم بنا يُرحم؛ ومَنْ أعرضَ عنا ضل[1] ». فمن أراد غفران الله فليلجأ إليه من أبوابه، وهم الأئمة.

وبهذه المناسبة يثير القاضي النعمان مسألة: هل يعلم الأئمة الغيب؟ ويقرر تقريراً قاطعاً ضد من يسميهم « الغلاة الضالّين » أن الأئمة لا يعلمون الغيب، لأن الله قال: « قُلْ لا يعلم مَنْ في السموات والأرض الغيبَ إلاَّ الله » وقال لنبيه: « قلْ لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضرّاً، إلاّ ما شاء الله. ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير، وما مسنّي السوء » (سورة الأعراف آية ١٨٨). فإذا كان النبي لا يعلم الغيب، وهو فوق الأئمة، فبالأحرى والأولى ألاَّ يعلم الأئمةُ الغيب. كل ما هنالك أن الأئمة « يعلمون ما غاب عن الخلق ــ سواهم

---

(١) أورده القاضي النعمان في الكتاب المذكور، ص ٥١.

ــ من العلوم، وينظرون بنور الله جلّ ذكره، وأنه يمدهم بتوفيقه ويهديهم بهدايتــه، ويطلعهــم على ما سألوه أن يُطْلِعهم عليه بلطيف تدبيره وحكمته وفضله عليهم ونعمَته، كما جــاء عــن رسول الله ــ صلى الله عليه وعلى آله ــ: « إن المؤمن ينظر بنور الله » ـــ وهــو الإمــام صلوات الله عليه. فإن قال قائل إن ذلك لكل مؤمن ــ فَنَظرُ الإمام بعد رسول الله أفضل لأنــه فوق جميع المؤمنين »[1] ــ أي أنه إذا كانت هذه النعمة grâce يتفضل الله بها على كل مؤمن، فكم بالأحرى تكون لمن هو فوق جميع المؤمنين، وهو الإمام!

٤ ــ الصبر على ما يمتحن به الأئمة أتباعهم، والشكر لما يولون من نِعَم

ومن الطاعة للأئمة الصبر على ما يمتحنون به من نوائب فيما أرادوهم لهم ونــدبوهم إليه واستعملوهم له.

كذلك ينبغي على المؤمنين شكر الأئمة على ما يولونهم من نِعَم؛ إذ بالشكر تدوم النعم، ويرجى المزيد للشاكرين. إذ الأئمة يولون أتباعهم ما لا يحصى من النعم: إذ يحيون وليهم من موت الجهل بالحكمة، ويبصّرونه بعد عمى الجهل، ويستخرجونه مــن الظلمــة إلــى النــور، ويستنقذونه من النار، ويحلونه محل الأبرار. هذا بالنسبة إلى الأئمة عامة، أما بالنســبة إلــى الأئمة أصحاب السلطان، فهم يشملون رعاياهم بغامر الفضل والاحسان: « من ذلك أنهــم (أي الرعية) يُمْسون ويصبحون في أسرابهم وادعين آمنين، قد كفّوا عنهم أيدي المعتدين، وَحَموْهم مِنْ تطاول المفسدين، ودافعوا

(١) الكتاب نفسه، ص ٥٣.

عنهم الأعداء المتطاولين، بمهج أنفسهم وما خوّلهم الله من أموالهم » (الكتاب نفسه، ص ٥٨).

٥ ــ الجهاد مع الأئمة

الجهاد في سبيل الله مع أولياء الله ومَنْ أقاموه من عباده ــ فرضٌ من الله في أرضه بين عباده، لأنه جهاد في سبيل الدين والتوحيد والإيمان.

على أن للجهاد مع الأئمة حدوداً وشروطاً « جماعُها تقوى الله وطاعة الأئمة ومَنْ نصبوه، وبذلُ النصيحة، والاجتهاد في اجتياح أعداء الله والتسليم لأوليائه، والعمل بطاعة الله، وحفظ حدود الله ».

وأساس الجهاد الطاعة والصبر: الصبر عند مصاولة العدو، والصبر على الباساء والضرّاء في السير والمقام؛ والطاعة للأئمة ومَنْ أقاموه لهم وأمّروه عليهم، ما دام على طاعة الله، فإن عصى الله وعصى الأئمة فلا طاعة في المعصية.

٦ ــ التسليم في جميع الأمور إلى الأئمة

وعلى المؤمنين أن يسلموا الأمر للأئمة قوة وفعلاً، واعتقاداً ونية. ذلك أن الله سبحانه لا يجري على يدي أوليائه عقوبةً إلاّ لمن استحقها، ولا أمراً إلاّ ما يرضاه.

٧ ــ الخوف من الأئمة والحذر من عقوبتهم وسقوط المنزلة عندهم

و« ينبغي لمن عرف الأئمة أن يخافهم كما يخاف ربه، ويتقيهم

كما يتقي الله، إذ كان الله ــ عزّ وجلّ! ــ قد قرن طاعتهم بطاعته، وجعلهم الوسائط فيما بينه وبين خلقه، والشهداء على عباده. فرضاهم موصول برضا الله، وسخطهم معقود بسخطه، وبهم يثيب وبهم يعاقب. قال جعفر بن محمد... بنا يُعبد الله، وبنا يُطاع الله، وبنا يعصى الله. مَنْ أطاعنا فقد أطاع الله، ومن عصانا فقد عصى الله. سبقت طاعتنا عزيمة من الله إلى خلقه أنه ألا يقبل من أحدٍ عملاً إلاَّ بنا، فنحن باب الله وحجته وأمناؤه على خلقه، وحفظة سرّه ومستودع علمه[1] ».

وينبغي لمن زاده الإمام منه قرباً أن يزداد له تعظيماً ومنه خوفاً، إذ في الخوف من الأئمة تعظيم لأمرهم واجلالٌ لقدرهم. وأكثر من يتهاون في ذلك من يؤتى من الثقة بنفسه والاعجاب بعمله وقرب منزلته بالله. يجب أن يعلم المؤمن، مهما قرّبه الإمام، إنه ليس لأحد على أولياء الله حق ولا إيجاب، وإنما ينال ما ينال عند الإمام من منزلة تفضلاً من الله ومنة عليه. وإنما يقرّب الإنسان ويزكيه الأعمال الصالحة فقط.

٨ ــ تولي من والى الأئمة وعداوة من عاداهم

يروى عن جعفر الصادق أنه قال: « لا يجتمع حبّنا وحبّ عدوّنا في قلب مؤمن ».

فالناس ثلاثة أصناف: الأول أهل ولاية الأئمة، على تفاوت في درجاتهم في ذلك الولاء؛

---

(١) القاضي النعمان بن محمد: « الهمة في آداب اتباع الأئمة »، ص ٧٨ ــ ٧٩.

والثاني أهل عداوة الأئمة، على منازلهم في العداوة؛

والثالث: قوم مستضعفون مذبذبون لا إلى هؤلاء، ولا إلى هؤلاء لا يعرفون حقاً، ولا ينكرون باطلاً »، على أنهم مع ذلك أحسن حالاً، وإنْ ساءَت أحوالهم، ممن نصب العداوة لأولياء الله.

٩ ــ تحري ما وافق الأئمة والنهي عن إتيان ما خالفهم

« ينبغي لأتباع الأئمة... أن يؤدبوا أنفسهم ويأخذوها في سِرّهم وعلانيتهم بما وافق أئمتهم ويحذروا خلافهم ».

١٠ ــ التجرد عن الحسد والبغي والشره والحقد وسوء الظن

تكفل الله بالنصر على أهل البغي. وقد أمر الله بجهاد مَنْ بغى على الأئمة وعلى المؤمنين. والبغي يكون بالمناصبة والمحاربة والسعي والأذى. وأعظم البغي أن ينسب إلى الأئمة ما لم يفعلوه. وأعظم الحسد ما حُسِد به الأئمة. والحسد كما قال جعفر بن محمد الصادق: رأس كل خطيئة، وهو أول ذنب كان في السماء، وأول ذنب كان في الأرض، وأول ذنب كان في الإنس، وأول ذنب كان في الجن. فإبليس حسد آدم فكان ذلك سبب معصيته، وقابيل حسد أخاه هابيل لما قبل الله قربانه ولم يقبل قربان قابيل. « ومَنْ أنكر نبوة الأنبياء وإمامة الأئمة ونصب لهم وتغلب دونهم، فإنما سبب ذلك أنه حسدهم على ما أعطاهم الله، وأحبّ أن يكون ذلك له دونهم.

وكذلك يجري هذا المجرى مَنْ نافس غيره في حظه فسعى في إزالته عنه » (الكتاب نفسه، ص ٩٥). ومن كبائر الحسد حَسَد مَنْ حَسَدَ أحداً على فضل من أفضال الأئمة عليه، لأنه يدخل في ذلك ــ مع ذنب الحسد ــ ذنب الإنكار على الأئمة فعْلَهم، لأن ذلك الحاسد يرى أن الذين أنعموا عليه ليس بأهل للنعمة، وأنْ فعلهم ذلك له غير صواب.

١١ ــ دفع الخمس من المكسوب إلى الأئمة

وذلك تأويلاً للآية: « وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ » (الأنفال آية ٤١). قال جعفر بن محمد الصادق: « الخمس لنا أهل البيت، ليس للناس معنا فيه شيء، ونحن شركاؤهم في أربعة أخماس الغنائم فيما شهدناه معهم (أي من الحروب). والخمس لنا دونهم، نُعْطِي منه يتامانا وفقراءنا ومساكيننا وابن سبيلنا، وليس لهم ولا لنا في الصدقات شيء ». وقول الله عزّ وجلّ: « فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ » معناه أنه يراد به وجه الله وثوابه وللرسول إذا كان حيّاً. فلما قبضه الله إليه عاد ذلك إلى الإمام من أهل بيته من بعده، يُعْطِي منه قرابته وأهلَ بيته الذين يراهم لذلك أهلاً، ويصنع فيه ما أحب. فعلى جميع المؤمنين أن يدفعوا خُمْسَ ما غنموه في كل عصر إلى إمام ذلك الزمان من أهل بيت رسول الله، كما أمر الله عزّ وجلّ بذلك، بالإضافة إلى زكاة أموالهم على القدر المعروف.

والغريب أن يفسّر جعفر الصادق « ذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل » بقصرهم على من يتصفون بهذه الأوصاف من أهل بيت النبي وأهل بيت الإمام، لا من المسلمين عامة. وقد ذهب في

هذا إلى حد أن قال فيما ينقله[١] القاضي النعمان عنه: « قال جعفر بـــن محمـــد صـــلوات الله عليه: « أوجب الله تعالى لنا (أي أهل البيت) الخمس في أموال عباده المؤمنين وجعله لنا حقـــاً عليهم. فمن منعنا حقّنا ونصيبنا في ماله لم يكن له عند الله من حق ولا نصيب ».

* * *

(١) القاضي النعمان بن محمد المقري: « الهمة في آداب اتباع الأئمة »، ص ٦٩، القاهرة بدون تاريخ.

الأخرويات

ــ ١ ــ

أ ــ انكار التناسخ

يرفض الإسماعيليّة، كمـــا قلنا، التناسخ رفضاً قاطعاً، وفنّده أئمتهم في كتـــبهم، نـــذكر من ذلك ما كتبه الكرماني في كتـــابيْ « الريـــاض »، و« ميزان العقل »، وكذلك في كتـــاب « المقاييس ». وأشار إلى ذلك « في راحة العقل » فقال:

« وأما مَنْ يرى الجزء مثل محمد بن زكريا (= الرازي) والغلاة وأهل التناسخ، وأنـــه (أي التناسخ) يكون في الدنيا ــ فمن اعتقادهم: أن هذه الأنفس لها وجـــود قبـــل أشخاصـــها، بخلاف اعتقاد الدُّهرية وأمثالهم ممن ينحون نحوهم الذين يقولون إن وجودها بوجود أشخاصها ويقولون إنها (أي النفس) جواهر تتردد في الهياكل (= الأجسام) بحســـب اكتســـابها إلـــى أن تصفو وتعود ــ فقد أوردنا في كتابنا المعروف بـ « الرياض » و« ميزان العقـــل » وغيرهمـــا من رسائلنا في فساد قولهم

ما يغني، سيما ما يختص بذلك من كتابنا المعروف بـ « المقاييس » ردّاً على الغلاة وأشباههم. وسبيلهم في إيجاب (= إثبات) ما أوجبوه من ذلك سبيل أمثالهم ممن منعوا (= أنكروا) الجـزاء أصلاً، اقتداءً بعقولهم واكتفاءً باستدلالاتهم، الذي هو منبع الضلال. فالجزاء ثابتٌ، وهو متعلق بالبعث[١] ».

ب ــ البعث

ويقررون أنَّ ثمَّ بعثاً. ويعرفونه بأنه « فعل لله تعالى ــ من جهة الملائكة المقرَّبين ــ في المبعوث الطبيعي: كمالاً له ليكون منبعثاً الانبعاث الثاني. ومعناه هو الْمَعرب عنه بـالنفخ المخصوص بالقوة التي هي إفاضة على المفاض عليه الذي كان من قبل خالياً منهـا، فيحيـا الحياة الأبدية[٢] ». ذلك أن ثم نوعيْن من البعث: الأول هو النفخ الأول، ويكـون فـي عـالم الطبيعة، وينقسم إلى: ما يكون بتعليم، وإلى ما يكون بتأييد إلهي. والذي يكون بتأييد إلهي هـو إسراء القوى الإلهية من عالم الملكوت في نفس المبعوث الكائن في عالم الطبيعـة وسـريانها فيه، فيتيسر لها جميعُ الأمور المتعلقة بالسعادات الأبدية. والذي يكون بتعليم فهـو الـذي يـتم بواسطة المؤيدين من الله: من الأنبياء والأئمة والأوصياء.

والنوع الثاني من البعث، وهو النفخ الثاني، فهو المخصوص بالقيامـة عنـد تكامـل الأدوار السبعة واستكمال قيام العلم بالفعل، حين تتجرد الصورة بكمالها، فتسطع فيهـا أنـوار الملكوت.

---

(١) الكرماني: « راحة العقل »، ص ٥١٠ ــ ٥١١. بيروت سنة ١٩٦٧.
(٢) الكتاب نفسه، ص ٥١١.

وقوله تعالى: « وَنُفِخَ فِي الصُّورِ » (سورة ٣٩ آية ٦٨) فيه إشارة إلى صاحب الدور السابع الخاتم للأدوار الذي به يتم الخلق الجديد يُنفَخ أولاً في دار الطبيعة بابُ الجـزاء، وفـي دار الآخرة ثانياً. فالبعث يتم لصاحب الدور السابع.

ج ــ الحساب

والحساب تابع للبعث، و« هو فعل يحدث عنه من النفس للنفس الثـواب: الـذي هـو الملاذُّ والمسارُّ، والعقابُ: الذي هو الألم والعذاب والغم. وينقسم هذا الفعل إلى ما يكون وجوده في الدنيا، وإلى ما يكون وجوده في الآخرة. فأمّا ما يكون وجوده في الدنيا فينقسم قسميْن: إلى ما يكون وجوده في الأنفس للأنفس عاجلاً في كل الأوقات، وهو عامٌّ؛ وإلى ما يكون وجـوده في الأنفس للأنفس عاجلاً لا في كل الأوقات، وهو خاصٌّ. فأما ما يكون وجوده فـي الأنفـس للأنفس عاجلاً في كل الأوقات، وهو عام، فهو ما يكون من جهة الأنفس في كل وقـت وكـل مكان عند مقاصدها في أعمالها بالمناسك الدينية المتقنة من جهة أنبيـاء الله ورسـله علـيهم السلام: مِنْ طلب عزّ وجاه وصيت في الناس بأنها سخيّة أو غنية، أو تتصور بصورة الأخبار فيجعل لها ذلك بما تعمله من التحلّي بسنن العبادتيْن، مثل المجتهد في أعمـال الصـلاة الـذي يكون قصده المسجد الجامع لا لقربه إلى الله ولطلب وجهه والتذلل لكبريائه، ولا لإقامة رسوم الملة وقضاء ما فُرِض عليه من مناسكها، بل لأن يمشي بزيّ حسن، ولأن يقال إنه من حالـه وصفته فيما يريده ويتمناه في نفسه، أو لأن يتفرّج لضيق صدره، فيحصل له بـذلك مـا أراده عاجلاً، فذلك ثوابه... ومثل المتهاون بأمر العبادتيْن المنجّيتيْن

له بالإخلال بأوامر الله سبحانه وتعالى وسننه والإقرار بأوليائه وأنبيائه ورسله، فيشمله بـــذلك من الذل والصغار عاجلاً ما يحصل له من الغم والعذاب الدائم، فذلك عقابه عاجلاً دون عقابه الآجل. ــ والذي يكون وجوده فيها لا في كل الأوقات، بل هو خاص بوقت دون وقــت، هــو الذي يكون من جهة المبعوث المؤيد بروح القدس الذي هو صاحب الدور السابع عند اتصـــال القوى الملكوتية به المعرب عنه بالنفخ الثاني في يوم القيامة...

وأما ما يكون وجوده في الآخرة فهو من جهة العقول الإبداعية والانبعاثية بما يســري من روح القدس في الأنفس الحاصلة من حضانة التعليم بظهور النفس الزكية صاحب الــدور السابع في العالم الطبيعي واستكمال الأسباب، أسباب السعادات، له طبيعياً وملكوتياً، قياماً بحكم العلم بكل صورة بما لها وعليها، بحسب ما جرى به الحكم من جهة الله في دار حكمته، مــثلاً بمثل، فيسعد السعيد ويشقى الشقيّ »[1].

ويذكر الكرماني[2] عن الحاكم بأمر الله الفاطمي أنه قال: « إن الــذنوب والمعاصـــي، التي ترتكبها النفس في دنياها ــ لولا تشاغلها بأمور جسمها في استعمال الآلات التي لها فـــي طلب مقاصدها ومطالبها وإلهاء الأَشْغال عنها ــ لكانت تجد الألم في الوجع في ذاتهـــا بواقـــع أفعالها ». فعدم شعور النفس بالآلام بسبب ما ترتكبه من المعاصي مرجعه إلى انشغال الــنفس بالمشاغل التي تلهيها عن الشعور بنتائج سيئاتها.

(١) الكرماني: « راحة العقل »، ص ٥١٦ ــ ٥١٩.
(٢) الكتاب نفسه، ص ٥٢٢.

د ـ الجنة والنار

الجنة سرمدية أبدية، وفيها كل الملاذ؛ وهي لا تستحيل ولا تتغير ولا يطرأ عليها تبدل. وما كان بهذه الأوصاف فهو النهاية الأولى من الموجودات عن الله تعالى.

وأسماؤها كثيرة بحسب مراتبها حول العرش: فتسمى **جنة المأوى** باعتبارها مأوى المثابين من العقول المنبعثة في دار الطبيعة والأنفس العاقلة المتخيلة وهي مجمعهم، وفيها المتّقون؛ وهي المُعْرَب عنها بأنها عند سدرة المنتهى، خارج الأجسام في جوار المَلك المقَرَّب الموكول إليه أمرُ العالم الذي به تتعلق الأنفس. ــ وتسمى أيضاً: **دار القدس**.

أما نعيم الجنة فيؤوله الإسماعيليّة تأويلاً روحياً خالصاً لا مجال فيه للذات الجسدية أيا كان نوعها. ذلك أن النفس بعد أن تصل إلى الجنة بصفائها وتنزهها « تبطل منها أفعال ومعارف كانت لها في دنياها لأجل جسمها الذي فارقته، وتكون أفعالها ما تقتضيه ذاتها بكمالها...: من تعظيم الله وتسبيحه، ولا يكون لها فعل (من نوع ما كان لها)... في دار الطبيعة، فإنَّ ذلك كان لها من كونها في دار الطبيعة لها زيادة التكثر به والتجوهر والتهذب. فأمّا وهي قد خلصت وانتهت مع المنتهين من دار الطبيعة فحَسْبُها كونُها نهايةً في جوار النهاية الأولى وجوهراً باقياً ملتذاً بثمرة اكتسابها مناسبة لتلك العقول، وتلك المناسبة لها في الذات لا في الفعل »[١].

ولهذا نجد أبا يعقوب السجستاني في كتابه « الينابيع » يقرر أن الثواب هو العلم، ويبرر ذلك بقوله: « لما كان قصارى الثواب إنما هي اللذة، وكانت اللذة الحسّية منقطعة زائلة، وجب أن تكون التي ينالها المثاب أزليةً غيرَ فانية، باقية غير منقطعة. وليست لذةٌ بسيطةٌ

(١) الكرماني: « راحة العقل »، ص ٥٤٧.

باقيةٌ على حالاتهـا غير لذة العـلم. فكان من هذا القـول وجوبَ لذة العلم للمثـاب فـي دار البقاء »[1]. يضاف إلى ذلك أن العلم لا يبيد، بل يزيد وينمو عند كل استنباط ويتكثـر، بينمـا الحس يفسد وينقص ويضمحلّ عند الاستعمال ويستحيل. لهذا كان الثواب في دار البقـاء هـو العلم لا الحس، ولا الأشياء الحسية.

ولهذا يشبه أن يكون فيما يقوله السجستاني، أبو يعقوب، ما يؤذن بأنـه ينكـر وجـود الجنة والنار بمعنى أن ثمّ موضعاً مستقلاً هو الجنة أو النار. وكأنه يفهم منهما أن الجنـة هـي التمييز والعلم الواصل من النطقاء والأسس والأئمة واللواحق (الحجج والأبواب والدعاة علـى اختلاف مراتبهم). وتبعاً لذلك تكون الجنة هي العلم، وتكون النار هي الجهل بالعلوم الجاريـة من النطقاء والأسس والأئمة. ونقرر هذا كله فـي معـرض الشـك والاحتمـال، لأن كـلام السجستاني في هذا الينبوع الثامن والعشرين (ص ١٣٧ ــ ١٣٩) من « ينابيعـه » غـامض غير محدّد المعالم.

أما الكرماني فواضح في هذه المسألة، يحدد للجنة مكاناً قرب العـرش عنـد سـدرة المنتهى، وبهذا يجعل لها كياناً عينياً حقيقياً.

ولكن الإسماعيليّة جميعاً يتفقون في إنكار أن يكون النعيم في الجنة حسيّاً، وفي القـول بأن لذات الجنة معنوية. وهذه نتيجة منطقية لمذهبهم في استحقاق النفس للجنة، وفي تحديـدهم لحقيقتها. ذلك أن النفس تستحق الجنة حين تصير خالصة من شـوائب المـادة، معـرّاة مـن الجسمانية مناسبة لذوات الملائكة وصورها، بحيث تصير إلى حال تستمد فيها قبـول فـيض العقل على الدوام، وتخلص من آثار الحسّ، فيترادف الفيض على ذاتها. ودار الثواب لا تغيـر فيها، فلا يمكن أن تكون لذاتها حِسيّة، لأن ما هو حِسّي متغير فاسد[2].

(١) أبو يعقوب السجستاني: « الينابيع »، ص ١٣٥، طبعة مصطفى غالب، بيروت سنة ١٩٦٥.
(٢) راجع أيضاً: علي بن محمد الوليد: « تاج العقائد »، ص ١٦٥ ــ ١٦٦، بيروت سنة ١٩٦٧.

إسماعيليّة اَلَموت

اختلت دولة الفاطميين، وهي الدولة الإسماعيليّة الكبرى، في عهد المستعلي بالله أبي القاسم أحمد (ولد في المحرم سنة ٤٦٧ هـ، وتوفي في صفر سنة ٤٩٥ هـ، ومدة خلافته سبع سنين وشهران) إذ نازعه الخلافة أخوه نزار. لكنه استطاع التغلب على أخيه بفضل خاله الوزير الأفضل بن بدر الجمالي، الذي صار الحاكم الفعلي لمصر والشام.

وتولد عن الخلاف بين المستعلى وأخيه نزار أن انقسمت الإسماعيليّة فرقتيْن: فرقة نزارية تطعن في خلافة المستعلي، وفرقة ترى صحة خلافته. وانتهى الصراع بينهما إلى قتل نزار، ففر أتباعه من مصر والشام، واستقر الأمر بالنزارية في جبال إيران، حيث كونوا في هذه المنطقة دولة إسماعيلية نزارية استمرت سبعاً وسبعين ومائة سنة إذ بدأ حكمهم سنة سبع وسبعين وأربعمائة وانتهى في غرة ذي القعدة سنة أربع وخمسين وستمائة. وكان عدد ملوكهم ثمانية، تولوا الحكم على التوالي بالترتيب التالي[1]:

---

(١) راجع: رشيد الدين فضل الله الهمذاني: « جامع التواريخ »، تاريخ المغول، المجلد الثاني، الجزء الأول، ص ٢٥٨ ــ ٢٥٩، القاهرة بدون تاريخ.

١ ـــ حسن بن علي بن محمد الصباح الحميري

٢ ـــ ركيا بزرگث أميد

٣ ـــ محمد بن بزرگث أميد، المشهور بلقب: « على ذكره السلام »

٤ ـــ حسن بن محمد بن بزرگث أميد

٥ ـــ محمد بن حسن

٦ ـــ جلال الدين حسن بن محمد بن حسن، الملقب: « نيو مسلمان » (المُسْلِم الجديد)

٧ ـــ علاء الدين محمد بن جلال الدين بن محمد بن حسن (محمد الثالث)

٨ ـــ ركن الدين خورشاه بن علاء الدين، وبه خُتمت دولة الإسماعيليّة في ٢٤ شـــوال سنة ٦٥٤ هـ.

ويمكن تقسيم تاريخ الدولة بحسب التقسيم الديني إلى ثلاثة أصناف من الملوك(١).

أ ـــ دعاة ديلمان

مدة ٢٤ سنة	: الحسن بن الصبّاح	من ١٠٩٠م إلى ١١٢٤م	: تأسيس الدولة
« ١٤ «	: بزرگث أميد	١١٢٤ ـــ ١١٣٨م	: توطيدها
« ٢٤ «	: محمد بن بزرگث أميد	١١٣٨ ـــ ١١٦٢م	: وضع حرج للمملكة

ب ـــ أئمة القيامة

« ٤ سنوات	: حسن بن محمد بـــن بـــزرگث أميد، أو الحسن الثاني	١١٦٢ ـــ ١١٦٦م	: إلغاء ظاهر الشريعة

(١) راجع Marshall G. S. Hodgson: **The order of Assassins**, p. 42. 's – Gravenhage, 1955.

مدة ٤٤ سنة : محمد بن حسن، أو محمد الثاني ١١٦٦ ــ ١٢١٠م : روحية خالصة

جـ ــ أئمة السّتْر

« ١١ سنة : جلال الدين حسن بن محمد بن حسن، أو الحسن الثالث ١٢١٠ ــ ١٢٢١م : تحالف مع الخلافة

« ٣٤ سنة : علاء الدين محمد بن جلال الدين، أو محمد الثالث ١٢٢١ ــ ١٢٥٥م : عزلة عدوانية

« سنة واحدة: ركن الدين خورشاه بن علاء الدين ١٢٥٥ ــ ١٢٥٦م : سقوط ألموت

ويحدد القزويني في نشرته لكتاب « تاريخ جهان گشا » تواريخهم على النحو التالي:

وصول الحسن الصبّاح إلى ألموت	٦ رجب سنة ٣٨٣ هـ
وفاة الحسن الصبّاح	٦ ربيع الثاني سنة ٥١٨ هـ
« بزرگث أميد	٢٦ جمادى الأولى سنة ٥٣٢ هـ
« محمد بن بزرگث أميد	٣ ربيع الأول سنة ٥٥٧ هـ
« الحسن الثاني	٦ ربيع الأول سنة ٥٦١ هـ
« محمد الثاني	١٠ ربيع الأول سنة ٦٠٧ هـ
« الحسن الثالث	١٥ رمضان سنة ٦١٨ هـ
« محمد الثالث	٢٩ شوّال سنة ٦٥٣ هـ
استسلام خورشاه	٢٩ شوّال سنة ٦٥٤ هـ

تأسيس دولة ألموت

مؤسس دولة أَلَموت الإسماعيليّة النزارية هو الحسن بن علي بن محمد بن الصباح الحميري.

وخير مصادرنا عنه اثنان: رشيد الدين فضل الله الهمذاني (الذي كتب مؤلفه سنة ١٣١٠ م) في كتابه « جامع التواريخ »؛ وعطا ملِك جويني (الذي كتب سنة ١٢٦٠) في كتابه « تاريخ جهان گشا ». وقد اعتمد الجويني على مكتبة ألموت بعد الاستيلاء عليها؛ وإن كان يحمل على الإسماعيليّة، فإنه اطّلع على المصادر الأصلية. أما رشيد الدين فقد اعتمد من ناحية على الجويني، ومن ناحية أخرى على مصادر الجويني نفسها، لأن فيه تفاصيل غير موجودة لدى الجويني[١].

هذا من الناحية التاريخية السياسية، أما من الناحية المذهبية فأوسع ما لدينا الخلاصة التي قدمها الشهرستاني في « الملل والنحل » لبعض كتابات الحسن بن الصبّاح.

---

(١) أورد ابن الجوزي في « تلبيس ابليس » عن الحسن بن الصباح ما يلي: « أصله من مرو. وكان كاتباً للرئيس عبد الرزاق بن بهرام إذْ كان صبياً. ثم رحل إلى مصر وتلقى من دعاتهم المذاهب. وعاد داعية القوم ورأساً فيهم. وحصلت له هذه القلعة (قلعة الروزباد من نواحي الديلم). وكانت سيرته في دعاته ألا يدعو إلاّ غبياً لا يفرّق بين يمينه وشماله مثلاً، ومن لا يعرف أمور الدنيا. ويطعمه الجوز والعسل والشونيز، حتى ينبسط دماغه. ثم يذكر له حينئذ ما تم على أهل بيت المصطفى ــ صلوات الله وسلامه عليه وعليهم ــ من الظلم والعدوان، حتى يستقر ذلك في نفسه. ثم يقول: « إذا كانت الأزارقة والخوارج سمحوا بنفوسهم في قتال بني أمية، فما سبب بخلك بنفسك في نصرة إمامك؟ » فيتركه بهذه المقالة طعمة للسيف. وكان ملكشاه قد أرسل إلى هذا ابن الصباح يدعوه إلى الطاعة ويتهدده إنْ خالفه ويأمره بالكف عن بث أصحابه لقتل العلماء والأمراء. فقال في جواب الرسالة، والرسول حاضر: « الجواب ما تراه. » ثم قال لجماعة =

١ ــ الحسن بن الصباح في شبابه

واعتماداً على رشيد الدين والجويني نستطيع أن نورده نوعاً مــن الترجمــة الذاتيــة للحسن الصباح. ومنها نعرف أنه كان يبحث عن الحق في شبابه من الســابعة إلــى الســابعة عشرة، وأنه ولد من أسرة تدين بمذهب الشيعة الاثنا عشرية. وكان أبوه أصله من الكوفة فــي العراق، ويُقال إنه ينحدر من ملوك حمير في الجاهلية. ومن اليمن انتقل إلى الكوفة ومنها إلــى قُمّ ومن ثم إلى الريّ. وفي الريّ بدأ الحسن الصباح دراسة العلوم الدينيــة، وقيــل إن نظــام المُلْك، وزير السلاجقة المشهور كان زميله في الدراسة.

يقول الحسن الصباح عن نفسه:

« منذ صباي ومنذ أن بلغت السابعة من عمري، وأنا شغوف بالعلوم المختلفة، وأردت أن أكون من العلماء في الدين؛ وبقيت حتى السابعة عشرة أبحث وأسعى في طلب العلم. وكنت آنذاك على مذهب الشيعة الاثنا عشرية الذي كان مذهب آبائي. غير أني التقيت

= وقوف بين يديه: « أريد أن أنفذكم إلى مولاكم في حاجة؛ فمن ينهض لها؟ » فاشرأب كل منهم لــذلك. فظن رسول السلطان أنها رسالة يحملها إياهم. فأومأ إلى شاب منهم، فقال له: « اقتل نفســك! » فجــذب سكينة وضرب بها غلصمته (أي رأس حلقومه)، فخر ميتاً. وقال لآخر: ارم نفسك من القلعة! » فــألقى نفسه، فتمزق. ثم التفت إلى رسول السلطان وقال: « أخبره أن عندي من هؤلاء عشرين ألفاً، هــذا حــد طاعتهم لي، وهذا هو الجواب ». فعاد الرسول إلى السلطان ملكشاه، فأخبره بما رأى، فعجب من ذلــك، وترك كلامهم. وصارت بأيديهم قلاع كثيرة، ثم قتلوا جماعة من الأمراء والوزراء » (ابــن الجــوزي، المتوفى سنة ٥٩٧ هـ: « تلبيس ابليس »، ص ١٠٧ ــ ١٠٨، ط ٢، القاهرة، بدون تاريخ).

في مدينة الريّ بشخص يُدعى أمير ذرّاب. وكان بين الحين والحين يشرح عقيدة خلفاء مصر، كما كان يفعل قبله ناصر خسرو، حجّة خراسان وجرجان. ولم تلقَ نجاحاً في أيـام السـلطان محمود. وقد اعتنق هذا المذهب أبو علي سيمجور ونفر كبير؛ كذلك اعتنقه نصر بـن أحمـد الساماني وعدد من كبار الناس في البلاط في بخارى.

« ولم يشب اسلامي أي شك أو تحيُّر؛ بل كنت أومن بوجود الله الحيّ الصمد القـدير العظيم السميع البصير؛ وبالنبي، وبإمام يأمر وينهى؛ وبالجنة والنـار والأوامـر والنـواهي. وحسبت أن عامة الناس كانوا على الدين والعقيدة الصحيحة، وبخاصةٍ الشيعة، ولم يخطر لـي أبداً أن أبحث عن الحق خارج الإسلام، واعتقدت أن مذاهب الإسماعيليّة فلسـفة، وأن الحـاكم في مصر فيلسوف. وكان أمير ذرّاب رجلاً كريم الخلق. ولما حادثني أول مرة قـال لـي إن الإسماعيليّة يقولون كذا وكذا. فقلت له: يا صاحبي، لا تقل لي ماذا يقولون، لأنهـم تجـاوزوا الحدود، ورأيهم لا يتفق مع العقيدة (الصحيحة). وكنا نتجادل، وكان يفنّد رأيي. ولم أُسلِّم لـه، لكن كان لكلماته تأثيرها. وفي أثناء حديثنا قلت له إنه حين يموت شخص على هذه العقيدة فإن الناس يقولون: هذه جثة مُلْحِد؛ وهنالك يلفظ العامة، علـى عـادتهم، الكثيـر مـن الأكاذيـب والأباطيل. ورأيت أن فرقة النزارية تخاف الله، ويتصف أهلهـا بـالتقوى والزهـد وبـالولع بالشراب؛ وكنت أفزع من الشراب، إذْ جاء في الخبر أن (الخمر) جماع الجنون وأم الخبائـث. وقال لي أمير: في الليل حين تفكر وأنت على فراشك ستعلم أن ما أقوله لك يُقْنِعك.

« ثم فارقته. غير أني وجدت براهين كثيرة على إمامة إسماعيل في كتب الإسماعيليّة، ثم وصلت بعد ذلك إلى الأئمة المستورين، فتعجبت وقلت إن هذه الإمامة تسـتند إلـى نـص وتعليم؛ وأنا لا أعرف

ما هذه. وفي وسط هذا كله حدث لي مرض خطير. لقد أراد الله أن يتبدل لحمي وبَشَرتي ــ وانطبق عليّ القول: « بدّل الله لحمه بخير منه، وبدّل دمه بخير منه ». فاعتقدت أن هذا المذهب (مذهب الإسماعيليّة) صحيح؛ ولكني لم أقرّ بذلك، نظراً إلى شدة خوفي. ثم قلت لنفسي لقد آن الأوان، وسأهلك دون أن أصل إلى الحق.

« وأخيراً شفيت من هذا المرض العضال. والتقيت بإسماعيليّ آخر اسمه أبو نجم السرّاج؛ فباحثته في هذا المذهب. فشرحه لي شرحاً كشف لي عن مسائله الخفية وحقيقته النهائية. فسعيت إلى أخذ العهد والميثاق على شخص آخر اسمه « مؤمن »، الذي أجاز له بالدعوة الشيخ عبد الملك العطاش. فقال لي: أنت يا « حسن » أرفع مني مكاناً، إذ أنا « مؤمن »؛ فكيف آخذ منك العهد والميثاق والطاعة للإمام؟ وبعد جدال أخذ مني العهد والميثاق. وفي شهر رمضان سنة ٤٦٤ (هجرية) وصل إلى الريّ عبد الملك عطّاش، وكان آنذاك داعي اصفهان وأذربيجان، ولما رآني أبدى رضاه عني، وعيّني نائباً في الدعوة. وقال لي لا بد لك من الذهاب إلى الحضرة »[1].

ب ــ الرحلة إلى مصر

والحضرة هي حضرة الخلفاء الفاطميين في مصر، حيث مركز الدعوة الإسماعيليّة.

لهذا ارتحل الحسن الصبّاح، في سنة ٤٦٩ هـ (١٠٧٧ م) قاصداً مصر. فذهب أولاً إلى أذربيجان ومن ثم إلى ميافارقين. ولكن قاضيها طرده منها لأن الحسن نازع في حق الأفراد في تفسير أمور

(١) رشيد الدين: « جامع التواريخ ».

الدين، معلناً أن هذا حق الإمام وحده. فذهب إلى دمشق، وسافر بحراً إلى مصر فبلغها في سنة ٣٧٠ هـ (سنة ١٠٧٨ م).

وكانت مصر في ذلك العهد يحكمها الخليفة المستنصر، وإنْ كانت السلطة الفعلية في يد بدر الجمالي. واتصل الحسن الصباح به. ويقول ابن الأثير (حوادث سنة ٤٧٨) إنه سأل المستنصر من سيكون الإمام بعده، فقال له إنه نزار. ويقوم رشيد الدين إن الحسن ظل يعامل معاملة حسنة إلى أن جلب على نفسه عداوة بدر الجمالي، وذلك بتأييده لنزار، وكان بدر الجمالي يكره نزاراً فحبسه بدر، ونفاه من مصر.

ويشكك بعض الباحثين[١] في هذه الرواية، ويفترضون أن الحسن الصباح لم يلتقِ بالمستنصر أبداً وأنه لم يقم في مصر إلاَّ عاماً ونصف عام، في ظروف مضطربة، وأن مسألة من يخلف المستنصر لم تكن قد أثيرت بعد. ذلك أن المستنصر توفي في سنة ١٠٩٤ م (٤٨٧ هـ) وبعد وفاته قام الخلاف بين المستعلي الذي يؤيده بدر الجمالي، وبين أخيه نزار. لكن الحسن الصباح كان قد استولى على ألموت قبل ذلك بأربع سنوات (في سنة ١٠٩٠ م ـــ ٤٨٣ هـ) وتوطد سلطانه فيها.

جـ ـــ في الطريق إلى ألموت

ترك الحسن الصباح مصر إذن بعد عام ونصف من إقامته بها في حضرة الخلافة الفاطمية وفي القاهرة مركز الدعوة الإسماعيليّة في العالم آنذاك. وتوجه نحو الشمال الغربي من إيران، مارّاً بيزد، وكرمان، وخوزستان، وعراق العجم. وكان في كل موضع يدعو إلى مذهب الإسماعيليّة ويضم الأتباع.

(١) مارشال هودجسن: « طريقة الحشاشين »، ص ٤٧. لاهاى، سنة ١٩٥٥.

وكان السلاجقة قد وطّدوا للمذهب السّني، وانقذوا خليفة بغداد من تحكم الشيعة الاثنا عشرية. وأوقفوا زحف الفاطميين الذين وصلت جيوشهم إلى بغداد نفسها واحتلوها لبضعة أشهر. وعادت للمذهب السُّنّي السيطرة على بلاد الخلافة الشرقية من الهند حتى العراق.

لكن الحسن بن الصباح أراد مع ذلك أن ينشر الدعوة الإسماعيليّة في هذه المناطق، رغم بطش السلاجقة بها. وقد وقعت من بعض الإسماعيليّة أحداث أدت في عهد السلطان ملكشاه (المتوفى سنة ١٠٩٢ م ــ سنة ٤٨٥ هـ) إلى إلقاء القبض على بعض زعمائها، وقتل أحدهم وهو طاهر النجار[١]. كذلك يذكر أن قائد إحدى القلاع الإسماعيليّة القريبة من مدينة قائن قد هاجم قافلة، وهزم الحامية التي أرسلت من قائن لتأديبه. ويذكر ابن الأثير (حوادث سنة ٤٩٤) أن بعض الإسماعيليّة في « عانة » على نهر الفرات هاجموا بعض القوافل؛ كذلك نسمع عن غارات قام بها قادة القلاع في تلك الأيام.

وفكر الحسن بن الصباح في أن يبدأ أعماله الحربية بالاستيلاء على قلعة ألموت التي تقع في مقاطعة الديلمان على الشاطئ الجنوبي من بحر قزوين. وفي سبيل ذلك اتصل بقائد القلعة، واسمه المهدي، وكان علوياً شيعياً. وبواسطة الحسين القائني استطاع اقناع هذا القائد بالدخول في الدعوة الإسماعيليّة هو وأفراد حامية القلعة. ولما تهيأت الحامية للدخول في الدعوة جاء الحسن الصباح بنفسه واستطاع بشيء من الدهاء أن يستولي على قلعة ألموت، وذلك في شهر رجب سنة ٤٨٣ هـ (سنة ١٠٩٠ م).

وفي ألموت أقام الحسن الصباح التحصينات، وهيّا التموين المستمر،

---

(١) راجع ابن الأثير: « الكامل »، جـ ١٠، ص ١٠٨ ــ ١٠٩ حوادث سنة ٤٩٤ هـ. القاهرة، سنة ١٣٠٣ هـ.

وقاوم محاولة السلاجقة اخضاعها لحكمهم من جديد؛ وحكم القلعة بشدة وصرامة، حتى إنه قتل أولاده: واحداً منهم بسبب قتله لإنسان؛ والثاني لأنه شرب الخمر! ويرى فون هَمّر[١] أن الحسن لم يفعل ذلك عن تشدّد في الدين، بل عن قسوة في طبيعة الحسن بن الصباح، وعن رغبة في انتزاع كل ألوان الشفقة من قلوب أتباعه.

يقول ابن الأثير في شأن الحسن بن الصباح: « كان الحسن بن الصباح رجلاً شهماً كافياً، عالماً بالهندسة والحساب والنجوم والسِّحْر وغير ذلك. وكان رئيس الريّ إنسان يُقال له « أبو مسلم »، وهو صهر نظام الملك. فاتهم الحسن بن الصبّاح بدخول جماعة من دعاة المصريين (الفاطميين) عليه. فخافه ابن الصبّاح، وكان نظام الملك يكرمه، وقال له يوماً من طريق الفراسة: عن قريب يُضِلُّ هذا الرجلُ ضعفاءَ العوام. فلما هرب الحسن من أبي مسلم، طلبه فلم يدركه. وكان الحسن من جملة تلامذة ابن عطّاش الطبيب الذي ملك قلعة أصبهان.

ومضى ابن الصبّاح فطاف البلاد، ووصل إلى مصر، ودخل على المستنصر صاحبها فأكرمه وأعطاه مالاً، وأمره أن يدعو الناس إلى إمامته. فقال له الحَسَن: فمَنْ الإمام بعدك؟ فأشار إلى ابنه نزار.

وعاد من مصر إلى الشام والجزيرة وديار بكر والروم. ورجع إلى خراسان، ودخل كاشغر وما وراء النهر، يطوف على قومٍ يضلّهم. فلما رأى قلعة ألموت واختبر أهل تلك النواحي أقام عندهم وطمع في إغوائهم، ودعاهم في السرّ، وأظهر الزهد، ولبس المسح. فتبعه أكثرهم، والعلويّ صاحب القلعة، حَسَن الظن فيه، يجلس إليه

---

(١) فون همر Von Hammer : « تاريخ الحشاشين »، الترجمة الانجليزية، ص ٧٢.

يتبرك به. فلمَّا أحكم الحَسَنُ أمره، دخل يوماً على العلوي بالقلعة. فقال له ابن الصباح: « أخرج من هذه القلعة! ». فتبسم العلوي وظنّه يمزح. فأمر ابنُ الصباح بعضَ أصحابه بإخراج العلوي. فأخرجوه إلى دامغان، وأعطاه ماله. ومَلَكَ القلعة.

ولما بلغ الخبرُ إلى نظام المُلْك بعث عسكراً إلى قلعة ألموت، فحصروه فيها، وأخذوا عليه الطريق. فضاق ذرعه بالحصر. فأرسل مَنْ قتل نظامَ الملك. فلما قُتِل (أي نظام الملك) رجع العسكر عنها.

ثم إن السلطان محمد بن ملكشاه جهّز نحوها العساكر فحصرها »[١].

وكان أمر الباطنية، وهم الإسماعيليّة، قد استفحل في دولة السلاجقة حوالي سنة ٤٩٤ هـ فأمر السلطان بركيارق بقتل الباطنية. وكانوا قد استولوا على عدة حصون:

١ ــ منها قلعة أصبهان، وهي لم تكن قديمة، بل بناها السلطان ملكشاه. وقد اتصل بقائدها أحمدُ بن عطاش الذي « كان الباطنية قد ألبسوه تاجاً وجمعوا له أموالاً وقدّموه عليهم على جهة. وإنما كان أبوه مقدماً فيهم » (الكتاب نفسه، جـ ١٠، ص ١٠٩) واستولى أحمد بن عطاش عليها، ونال المسلمين منه ضرر عظيم: من أخذ الأموال وقتل النفوس وقطع الطريق والخوف الدائم؛

٢ ــ وألموت، وهي من نواحي قزوين، وقد رأينا كيف استولى عليها الحسن بن الصبّاح.

٣ ــ ومنها « طبس » وبعض « قهستان ». « وكان سبب ملكهم

---

(١) ابن الأثير: « الكامل في التاريخ »، جـ ١٠، ص ١١٠. القاهرة سنة ١٣٠٣ هـ.

لها أن قهستان كان قد بقي فيها بقايا من بني سيمجور، أمراء خراسان أيام السامانية؛ وكان قد بقي من نسلهم رجلٌ يقال له المنوّر. وكان رئيساً مطاعاً عند الخاصة والعامة. فلما وُلّى كلسارغُ قهستانَ ظَلَمَ الناس وعَسَفهم؛ وأراد أختاً للمنوّر بغير حلّ. فحمل ذلك المنوّرَ على أن التجأ إلى الإسماعيليّة، وصار معهم. فعظم حالهم في قهستان، واستولوا عليها، ومن جملتها خور، وخوسف، وزُوزَن، وقاين، وتون، وتلك الأطراف المجاورة لها.

٤ ــ ومنها قلعة « وسمكوه »: ملكوها، وهي بقرب أَبْهَر، سنة أربع وثمانين (وأربعمائة). وتأذى بهم الناس، لا سيما أهل أبهر. فاستغاثوا بالسلطان بركيارق، فجعل عليها من يحاصرها. فحوصرت ثمانية أشهر، وأخذت منهم سنة تسع وثمانين (وأربعمائة) وقُتِل كل مَنْ بها عن آخرهم.

٥ ــ ومنها قلعة « خالنجان »، على خمسة فراسخ من أصبهان. كانت لمؤيد الملك بن نظام الملك. وانتقلت إلى « جاولي سقاووا ». فجعل بها إنساناً تركياً. فصادفه نجار باطني، وأهدى له هدية جميلة ولزمه حتى وثق به وسلم إليه مفاتيح القلعة. فعمل دعوةً للتركي وأصحابه فسقاهم الخمر فأسكرهم. واستدعى ابنَ عَطّاش، فجاء في جماعة من أصحابه، فسلّم إليهم القلعة، فقتلوا مَن بها، سوى التركي فإنه هرب. وقوي ابن عطاش بها، وصار له على أهل أصبهان القطائع الكثيرة.

٦ ــ ومن قلاعهم المذكورة « استوناوند »، وهي بين الري وآمل. ملكوها بعد ملكشاه. نزل منها صحابها فقُتِل، وأخذت منه.

٧ ــ ومنها « أردهَن »، وملَكها أبو الفتوح، ابن أخت الحَسَن بن الصباح.

٨ ــ ومنها « كردكوه »، وهي مشهورة.

٩ ــ ومنها قلعة الناظر بخوزستان.

١٠ ــ وقلعة الطنبور، وبينها وبين أرّجان فرسخان. أخذها أبو حمزة الاسكاف، وهو من أهل أرّجان. سافر إلى مصر وعاد داعية لهم.

١١ ــ وقلعة « خلادخان »، وهي بين فارس وخوزستان. وأقام بها المفسدون نحو مائتيْ سنة، يقطعون الطريق، حتى فتحها عضد الدولة بن بويه وقَتَل مَنْ بها. فلما صارت الدولة لملكشاه أقطعها الأمير « أنز »[١]، فجعل بها دزداراً. فأنفذ إليه الباطنية الذين بأرّجان يطلبون منه بيعها، فأبى. فقالوا له: نحن نرسل إليك من يناظرك حتى يظهر لك الحق. فأجابهم إلى ذلك، فأرسلوا إليه إنساناً ديلمياً يناظره. وكان للدزدار مملوك قد ربّاه وسلم إليه مفاتيح القلعة فاستماله الباطني، فأجابه إلى القبض على صاحبه وتسليم القلعة إليهم. ثم أطلقه. واستولوا (أي الإسماعيليّة الباطنية) على عدة قلاع، هذه أشهرها »[٢].

ومن هذا يتبين أن حركة الباطنية (الإسماعيليّة) كانت حوالي ٤٩٠ هـ قوية السلطان في قلاع متفرقة مبثوثة في منطقة واسعة من إيران الحالية، تمتد من قهستان شرقاً حتى الديلمان في جنوب بحر قزوين من ناحية الشمال الغربي[٣].

---

(١) اسمه في المنتظم: انر، وفي نسخة: أنز (« المنتظم » لابن الجوزي، جـ ٩، ص ١١٠).
(٢) ابن الأثير: « الكامل في التاريخ »، جـ ١٠، ص ١٠٩ ــ ١١١. القاهرة، سنة ١٣٠٣ هـ.
(٣) يرى هودجسون أن الاستيلاء على هذه القلاع تم في الفترة ما بين سنة ٤٨٥ هـ (١٠٩٢ م) و٤٩٤ هـ (١١٠١ م) راجع كتابه: « طريقة الحشاشين »، ص ٧٥ ــ ٧٦ ــ تعليق رقم ٤٤.

عبد الملك بن عطاش وابنه أحمد

وكان من أبرز رجالاتها في ذلك الوقت عبد الملك بن عطّاش، ثم ابنه أحمد الذي لم يكن في مستوى أبيه من الناحية العلمية، ولكنه كان من الناحية السياسية بارعاً. وكان قاسياً يؤمن بسفك الدماء وقطع الطريق وأخذ الأموال نهباً. ولعله هو الذي وضع للإسماعيلية هذا الناموس الجديد في العنف وقتل النفوس، وعنه أخذه الحسن بن الصبّاح مما سيصبح بعد ذلك ناموس الإسماعيليّة الفتاكة التي ستجعل أمضى أسلحتها في النضال السياسي: الاغتيالَ الفردي لكبار خصومهم.

وكان عبد الملك بن عطاش، كما يقول ابن الأثير، « أديباً بليغاً حسن الخط سريع البديهة عفيفاً. وابتُلي بحب هذا المذهب (مذهب الإسماعيليّة). وكان هذا ابنه أحمد جاهلاً لا يعرف شيئاً. وقيل لابن الصبّاح، صاحب قلعة ألموت: لماذا تعظّم ابن عطّاش مع جهله؟ قال: لمكان أبيه، لأنه كان أستاذي.

وصار لابن عطاش عدد كبير، وبأس شديد، واستفحل أمره بالقلعة (قلعة شاهوز بالقرب من أصبهان). فكان يرسل أصحابه لقطع الطريق وأخذ الأموال وقَتْل مَن قدروا على قتله. فقتلوا خلقاً كثيراً لا يمكن إحصاؤهم. وجعلوا له على القرى السلطانية (أي التابعة للسلطان محمد بن ملكشاه) وأملاك الناس ضرائب يأخذونها ليكفوا عنها الأذى، فتعذر بذلك انتفاعُ السلطان بقراه والناسِ بأملاكهم. وتمشى لهم الأمر بالخلف الواقع بين السلطانيْن بركيارق ومحمد (ابني ملكشاه). فلما صَفَتْ السلطنة لمحمد ولم يبقَ له منازع، لم يكن عنده أمرٌ أهم من قصد الباطنية وحربهم والانتصاف للمسلمين من جورهم وعسفهم. فرأى البداية بقلعة أصبهان التي بأيديهم، لأن الأذى بها أكثر، وهي متسلطة على سرير ملكه. فخرج بنفسه فحاصرهم في سادس شعبان

(سنة ٥٠٠ هـ). وكان قد عزم على الخروج أول رجب، فساء ذلك من يتعصب لهم من العسكر، فأرجفوا أن قلج أرسلان بن سليمان قد ورد بغداد وملكها، وافتعلوا في ذلك مكاتبات. ثم أظهروا أن خللاً قد تجدد بخراسان. فتوقف السلطان لتحقق الأمر. فلما ظهر بطلانه عزم عزيمة مِثِله وقَصَد حربهم وصعد جبلاً يقابل القلعة من غربيها، ونُصِب له التخت في أعلاه. واجتمع له من أصبهان وسوادها لحربهم الأممُ العظيمة للذحول (الثارات) التي يطالبونهم بها. وأحاطوا بجبل القلعة ودوره أربعة فراسخ. ورتب الأمراء لقتالهم: فكان يقاتلهم كلَّ يوم أمير. فضاق الأمر بهم واشتد الحصار عليهم وتعذّرت عندهم الأقوات. فلما اشتد الأمر عليهم كتبوا فتوى فيها: « ما يقول السادة الفقهاء، أئمة الدين، في قوم يؤمنون بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر، وأن ما جاء به محمد (ص) حقٌ وصدق، وإنّما يخالفون في الإمام: هل يجوز للسلطان مهادنتهم وموادعتهم وأن يقبل طاعتهم ويحرسهم من كل أذى؟ » فأجاب أكثر الفقهاء بجواز ذلك، وتوقف بعضهم، فجمعوا للمناظرة، ومعهم أبو الحسن علي بن عبد الرحمن السجستاني؛ وهو من شيوخ الشافعية، فقال بمحضر من الناس: يجب قتالهم؛ ولا يجوز إقرارهم بمكانهم. ولا ينفعهم التلفظ بالشهادتيْن، فإنهم يقال لهم: أخبرونا عن إمامكم. إذا أباح لكم ما حظره الشرع. أو حظر عليكم ما أباحه الشرع: أتقبلون أمره؟ فإنهم يقولون: نعم! وحينئذٍ تباح دماؤهم بالإجماع.

وطالت المناظرة في ذلك.

ثم إن الباطنية سألوا السلطان أنْ يرسل إليهم مَن يناظرهم، وعينوا على أشخاص من العلماء. منهم القاضي أبو العلاء صاعد بن يحيى شيخ الحنفية بأصبهان وقاضيها وغيره. فصعدوا إليهم وناظروهم وعادوا كما صعدوا. وإنما كان قصدهم التعلل والمطاولة.

فلجَّ حينئذ السلطانُ في حصرهم. فلما رأوا عين المحاققة أذعنوا

إلى تسليم القلعة، على أن يعطوا عِوَضاً عنها قلعة خالنجان، وهي على سبعة فراسخ من أصبهان. وقالوا: « إنّا نخاف على دمائنا وأموالنا من العامّة، فلا بُدّ من مكان نحتمي به منهم ». فأشير على السلطان إجابتهم إلى ما طلبوا. فسألوا أن يؤخرهم إلى النوروز، ليرحلوا إلى خالنجان ويسلموا قلعتهم. وشرطوا أن لا يسمع قول متنصّح فيهم؛ وإنْ قال أحدٌ عنهم شيئاً سلّمه إليهم؛ وأن من أتاه منهم ردّه إليهم. فأجابهم إليه. وطلبوا أن يحمل إليهم من الإقامة ما يكفيهم يوماً بيوم. فأجيبوا إليه في كل هذا، وقَصْدهم المطاولة انتظاراً لفتقٍ ينفتق أو حادث يتجدد.

ورتب لهم وزير السلطان، سَعْدُ الملْك، ما يحمل إليهم كلّ يومٍ من الطعام والفاكهة وجميع ما يحتاجون إليه. فجعلهم يرسلون ويبتاعون من الأطعمة ما يجمعونه ليمتنعوا في قلعتهم.

ثم إنهم وضعوا مِنْ أصحابهم مَنْ يقتل أميراً كان يبالغ في قتالهم. فوثبوا عليه وجرحوه، وسلم منهم. فحينئذ أمر السلطانُ بإخراب قلعة خالنجان، وجدّد الحصار عليهم. فطلبوا أن ينزل بعضهم ويرسل السلطانُ معهم من يوصلهم إلى طبس، وأن تقيم البقية منهم في ضِرس من القلعة إلى أن يصل إليهم من يخبرهم بوصول أصحابهم، فينزلون حينئذ، ويرسل معهم من يوصلهم إلى ابن الصبّاح بقلعة ألموت: فاجيبوا إلى ذلك. فنزل منهم إلى الناظر وإلى طبس وساروا. وتسلم السلطان القلعة وخرّبها.

ثم إن الذين ساروا إلى قلعة الناظر وطبس وصل منهم من أخبر ابن عطّاش بوصولهم فلم يسلم السنّ الذي بقي بيده، ورأى السلطانُ منه الغدرَ والعودة عن الذي قدره. فأمر بالزحف إليه. فزحف الناس عامةً ثاني ذي القعدة (سنة ٥٠٠ ﻫ)، وكان قد قلّ عنده من يمنع

ويقاتل. فظهر منهم صبر عظيم وشجاعة زائدة. وكان قد استأمن إلى السلطان إنسانٌ من أعيانهم، فقال لهم: إني أدلكم على عورة لهم. فأتى بهم إلى جانب لذلك السّنّ لهم لا يرام، فقال لهم: اصعدوا مِنْ ها هنا. فقيل إنهم قد ضبطوا هذا المكان وشحنوه بالرجال. فقال: إن الذي ترون أسلحة وكذاغندات قد جعلوها كهيئة الرجال لقلتهم عندهم. وكان جميع من بقي ثمانين رجلاً. فزحف الناس من هناك، فصعدوا منه، وملكوا الموضع، وقُتِل أكثر الباطنية، واختلط جماعة منهم مع من وصل، فخرجوا معهم.

وأما ابن عطاش فإنه أُخِذ أسيراً، فتُرِك أسبوعاً. ثم إنه أُمِر به فأُشهر في جميع البلد، وسُلِخ جلده، فتجلّد حتى مات. وحشي جلده تبناً، وقتل ولده؛ وحُمِل رأساهما إلى بغداد. وألقت زوجتُه نفسها من رأس القلعة فهلكت، وكان معها جواهر نَفيسة لم يوجد مثلها، فهلكت أيضاً وضاعت.

وكانت مدة البلوى بابن عطاش اثنتي عشرة سنة »[١].

ويضيف ابن الجوزي[٢] إلى هذه المعلومات الوفيرة أن ابن عطاش كان في أول أمره طبيباً، وأن أباه أُخذ في أيام طغرلبك لأجل مذهبه الإسماعيليّ، فأراد طغرلبك قتله، لكنه أظهر التوبة ومضى إلى الريّ، وصاحب أبا عليّ النيسابوري، وهو متقدم الإسماعيليّة في الري؛ وصاهره، وصنّف رسالة في الدعوة إلى هذا المذهب سماها « العقيقة »، ومات، أي عبد الملك بن عطاش، في سواد مدينة الريّ.

(١) ابن الأثير: « الكامل في التاريخ »، جـ ١٠، ص ١٥١ ــ ١٥٢، حوادث سنة ٥٠٠ هـ. القاهرة سنة ١٣٠٣ هـ.

(٢) ابن الجوزي: « المنتظم في تاريخ الملوك والأمم »، جـ ٩، ص ١٥١، حيدر أباد سنة ١٣٥٩ هـ.

ورواية ابن الأثير هذه تكشف لنا عن مهارة الباطنية الإسماعيليّة في فنون الحرب والمراوغة والمخادعة، وتشهد لهم بالشجاعة الفائقة، خصوصاً ما أشار إليه في آخر الرواية من أنهم كانوا يصنعون دُمى على هيئة رجال حين يعوزهم الرجال، ليوهموا العدوّ كثرة عددهم.

وفي هذه السنة عينها، سنة ٥٠٠ هـ، اغتالوا فخر الملك أبا المظفر ابن نظام الملك، وكان أكبر أولاده، قتله باطني جاءه مستصرخاً ودفع إليه رقعة فبينما هو يتأملها ضربه بسكين في مقتله فتوفي، وكان ذلك بنيسابور، وهو يومئذ وزير السلطان سنجر.

ومن قبله قتل أبوه نظامُ الملك أبو علي الحسن بن علي بن اسحق، وزير السلطان ملكشاه، وذلك بالقرب من نهاوند. فقد أتاه صبيٌّ ديلمي من الباطنية في صورة مستغيث، فضربه بسكين كانت معه، فقضى عليه؛ وهي نفس الطريقة التي اتبعت في اغتيال ابنه.

حرب السلطان محمد بن ملكشاه مع الحسن بن الصباح

وبعد الاستيلاء على قلعة شاهرز وقتل أحمد بن عبد الملك بن عطاش، استمر السلطان محمد في مطاردة الباطنية في حصونهم، وقد تولى أمر الباطنية بعد مقتل أحمد بن عبد الملك بن عطاش: الحسنُ الصباح، صاحب قلعة ألموت، فصار يلقب بلقب: « الحجة »[1].

ظل الحسن الصباح يغير على جيرانه، ويقتل رجالهم ويسبي نساءَهم ولم تفلح الحملات الأولى التي أرسلها السلطان محمد في القضاء عليه. « فلما أعضل داؤه ندب (السلطانُ محمد) لقتاله الأمير نوشتكين

(١) انظر: « كلام پير »، ص ٤٤/ ٥١، نشرة ايفانوف؛ « روضة التسليم »، ص ١٧٤؛ « المواقف » لعضد الدين الايجي، ص ٣٥٢، نشرة سيرنسن، ليبتسك، سنة ١٨٤٨ م.

شيركير، صاحب آية وساوة وغيرها. فملك منهم عدة قلاع، منها قلعة كلام، ملكها في جمادى الأولى سنة خمس وخمسماية. وكان مُقدَمها يعرف بـ « علي بن موسى ». فأمّنه ومن معه، وسيّرهم إلى ألموت. وملك منهم أيضاً قلعة بيرة، وهي على سبعة فراسخ من قزوين. وأمّنهم وسيّرهم إلى ألموت أيضاً. وسار إلى قلعة ألموت فيمن معه من العساكر. وأمده السلطان بعدّة من الأمراء، فحصرهم، وكان هو من بينهم صاحب القريحة والبصيرة في قتالهم، مع جودة رأي وشجاعة. فبنى عليها مساكن، يسكنها هو ومَنْ معه. وعيّن لكل طائفة من الأمراء أشهراً يقيمونها. فكانوا ينيبون ويحضرون، وهو ملازم الحصار. وكان السلطان ينقل إليه الميرة والذخائر والرجال. فضاق الأمر على الباطنية وعدمت عندهم الأقوات وغيرها. فلما اشتد عليهم الأمر، نزّلوا نساءَهم وأبناءَهم مستأمنين، ويسألون أن يفرج لهم ولرجالهم عن الطريق، ويؤمَّنوا. فلم يجابوا إلى ذلك، وأعادهم إلى القلعة، قصداً ليموت الجميع جوعاً. ــ وكان ابن الصبّاح يجري لكل رجلٍ منهم في اليوم رغيفاً وثلاث جوزات. فلما بلغ بهم الأمرُ إلى الحد الذي لا مزيد عليه، بلغهم موتُ السلطان محمد، فقويت نفوسهم وطابت قلبوهم. ووصل الخبرُ إلى العسكر المحاصِر لهم بعدهم بيوم، وعزموا على الرحيل. فقال شيركير إن رحلنا عنهم وشاع الأمر نزلوا إلينا وأخذوا ما أعددناه من الأقوات والذخائر. والرأي أن نقيم على قلعتهم حتى نفتحها. وإنْ لم يكن المقام فلا بدَّ من مقام ثلاثة أيام حتى ينفد منا ثقلنا وما أعددناه، ونُحرِق ما نعجز عن حمله لئلاّ يأخذه العدوّ. فلما سمعوا قوله علموا صدقه. فتعاهدوا على الاتفاق والاجتماع. فلما أمسوا رحلوا من غير مشاورة، ولم يَبْقَ غير شيركير. ونزل إليه الباطنية من القلعة، فدافعهم وقاتلهم. وحمى مَنْ تَخلف من سَوقه ــ العسكر وأتباعه. ولحق

بالعسكر. ــ فلما فارق القلعة غنم الباطنية ما خلف عندهم »[١].

وفي سنة ٥١٨ هـ مات الحسن بن الصباح (ابن الأثير ط ١، ص ٢٢٢، حوادث سنة ٥١٨ هـ).

ولكن استمر سلطان الباطنية في ألموت وبعض النواحي المجاورة. واستمروا في الاغتيال السياسي:

١ ــ ففي سنة ٥١٩ قتلوا القاضي أبا سعد محمد بن نصر بن منصور الهروي، بهمذان، وكانت له مكانة كبيرة في الدولة السلجوقية.

٢ ــ وفي سنة ٥٢٠ في ٨ ذي القعدة قتلوا قسيم الدولة آقسنقر البرسقي، صاحب الموصل، وذلك في مدينة الموصل.

٣ ــ وفي سنة ٥٢١ هـ قتلوا معين الملك أبا نصر أحمد بن الفضل، وزير السلطان سنجر، وكان قد أبلى في قتالهم.

٤ ــ وفي سنة ٥٢٢ هـ قتلوا عبد اللطيف بن الخجندي، رئيس الشافعية بأصبهان.

٥ ــ وفي سنة ٥٢٤ هـ قتلوا الآمر بأحكام الله أبا علي بن المستعلي العلوي صاحب مصر؛ خرج إلى منتزه، فلما عاد وثب عليه الباطنية فقتلوه.

وتستمر سلسلة الاغتيالات التي قام بها الباطنية في تلك الفترة.

قتال السلطان سنجر للباطنية

وفي سنة ٥٢٠ أمر الوزير أبو نصر أحمد بن الفضل، وزير

---

(١) ابن الأثير: « الكامل في التاريخ »، جـ ١٠، ص ١٨٥، ١٨٦، حوادث سنة ٥١١. القاهرة، سنة ١٣٠٣ هـ.

السلطان سنجر، بالاستمرار في مطاردة الباطنية « وقتلهم أين كانوا، وحيثما ظفِر بهم، ونهب أموالهم وسَبْي حريمهم. وجَهّز جيشاً إلى طريثيث، وهي لهم؛ وجيشاً إلى بَيْهَق، من أعمال نيسابور. وكان في هذه الأعمال قرية مخصوصة بهم، اسمها طرز، وقعد لهم فيها إنسانٌ اسمه: الحسن بن سمين. وسيّر إلى كل طرف من أعمالهم جمعاً من الجند، ووصّاهم أن يقتلوا مَنْ لقوهم منهم. فقصدت كل طائفة إلى الجهة التي سيرت إليها. فأما القرية التي بأعمال بيهق فقصدها العسكر فقتلوا كلَّ من بها. وهرب مقدمهم، وصعد منارة المسجد، وألقى نفسه منها فهلك. وكذلك العسكر الْمنفذُ إلى طريثيث قتلوا من أهلها فأكثروا وغنموا مِنْ أموالهم، وعادوا » (ابن الأثير، جـ ١، ص ٢٢٤ ــ ٢٢٥، حوادث سنة ٥٢٠ هـ).

استيلاء السلطان محمود بن محمد خان على ألموت

وفي سنة ٥٢٤ هـ ملك السلطان محمود بن محمد خان قلعة ألموت[١]. وتولي السلطان محمود بن محمد خان في شوال سنة ٥٢٥ بهمذان، وسنُّه نحو ٢٧ سنة، وكانت ولايته للسلطنة ١٢ سنة و٩ أشهر و٢٠ يوماً. وبعده تولى السلطنة ابنه داود، فوقعت الفتنة في همذان وسائر بلاد الجبل. ثم سكنت. لكن عمّه السلطان مسعود سار من جرجان واستولى على تبريز، فسار إليه داود وجرى بينهما القتال إلى سلخ المحرم سنة ٥٢٦ هـ ثم اصطلحا. ثم قامت الحرب بين السلطان مسعود وعمه السلطان سنجر، فانهزم السلطان مسعود، وعاد إلى كنجه، وتولى الملك طغرل السلطنة. وحارب الملك داود ابن أخيه، فانهزم

(١) ابن الأثير: « الكامل »، جـ ١٠، ص ٢٣٨، س ٤ من النص، حوادث سنة ٥٢٤ هـ. القاهرة، سنة ١٣٠٣ هـ.

داود. ثم عاد السلطان مسعود إلى السلطنة وانهزم الملك طغرل، واستقر بهمذان، فأرسل بعض الباطنية لقتل آقسنقر الاحمديلي. وفي سنة ٥٢٨ عاد طغرل بن محمد بن ملكشاه فملك بلاد الجبل جميعها، وأجلى عنها أخاه السلطان مسعوداً، فعاد هذا منهزماً إلى بغداد. ثم توفي طغرل في المحرم من سنة ٥٢٩ هـ، فاستعاد السلطان مسعود امتلاكه لبلاد الجبل.

وفي نفس السنة، سنة ٥٢٩ قتل الباطنية الخليفة العباسي المسترشد بالله، وتولى الخلافة بعده ابنه الراشد بالله، ولكنه لم يستمر طويلاً، بل عُزل وتولى الخلافة مكانه المقتفي بالله في سنة ٥٣١ هـ.

ويظهر أن استيلاء السلطان محمود بن محمد خان على قلعة ألموت في سنة ٥٢٤ هـ لم يستمر طويلاً، إذ يظهر أنه بعد وفاته في سنة ٥٢٥ هـ استردها الباطنية من جديد.

ونعرف من ابن الأثير (حوادث سنة ٦٢٤ هـ) أن الإسماعيليّة كانت تمتد بلادهم من حدود ألموت إلى كردكوه بخراسان، وأن جلال الدين بن خوارزمشاه محمد بن تكش أرسل جيشاً لقتال الإسماعيليّة لأنهم قتلوا أميراً من أمرائه، فانتقم له منهم، وقتل الكثير منهم، ونهب أموالهم (ابن الأثير، جـ ١٢، ص ١٨٢، القاهرة، سنة ١٣٠٣ هـ) مما يدل على أن دولة الإسماعيليّة في ألموت وسائر القلاع الرئيسية كانت لا تزال قوية إلى سنة ٦٢٤ هـ.

والحقيقة أن ألموت لم تسقط نهائياً إلاّ في شوّال سنة ٦٥٤ هـ حينما استولى عليها المغول بقيادة هولاگو؛ وبهذا انتهت دولة ألموت الإسماعيليّة نهائياً.

الدعوة الجديدة

يُسمَّي الشهرستاني مذهب الحسن بن الصباح بـ « الدعوة الجديدة » تمييــزاً لهــا مــن الإسماعيليّة القديمة، المتمثلة في الإسماعيليّة الفاطمية.

والشهرستاني هو أهم مصدر عربي عن آراء الحسن بن الصبّاح. إذ نقل إلى العربيــة « الفصول الأربعة » التي كتبها الحسن بن الصبّاح باللغة الفارسية، وضاع الأصل الفارســي لها، فصار هو مصدرنا الوحيد لهذه « الفصول الأربعة ».

يقول الشهرستاني عن الحسن بن الصباح والدعوة: « نحن ننقل ما كتبه بالعجميــة (= الفارسية) إلى العربية. لا مَعاب على الناقل... فنبدأ « بالفصول الأربعة » التي ابتــدأ الــدعوة بها؛ وكتبها عجمية، فعرّبتها، قال (أي الحسن بن الصباح):

للمفتي في معرفة الباري تعالى أحدُ قوليْن: إما أن يقول: أعْرِفُ الباري تعالى بمجــرد العقل والنظر، من غير احتياج إلى تعليم معلّم؛ وإما أن يقول: لا طريق إلى المعرفة مع العقل والنظر، إلاَّ بتعليم معلّم صادق. قال: ومن أفتي بالأوّل فليس له الإنكار

على عقل غيره ونظره: فإنه متى أنكر فقد علّم، والإنكار تعليم، ودليل على أن المنكَر عليه يحتاج إلى غيره. قال: والقسمان ضروريان: فإن الإنسان إذا أفتى بفتوى أو قال قولاً فإما أنْ يقول مِنْ نفسه، أو من غيره. وكذلك إذا اعتقد عقداً: فإما أن يعتقده مِنْ نفسه، أو مِنْ غيره. هذا هو **الفصل الأول**، وهو كسْرٌ على أصحاب الرأي، والعقل.

وذكر في **الفصل الثاني** أنه إذا ثبت الاحتياجُ إلى **مُعَلّم**: أفيصلح كلُّ معلم على الإطلاق، أم لا بدّ من معلّم صادق؟ قال: ومَنْ قال إنه يصلح كل **معلم**، ما ساغ له الإنكارُ على معلِّم خصمه. وإذا أنكر فقد سلّم أنه لا بدَّ من مُعلّم معتمد صادق. قيل: وهذا كَسْرٌ على أصحاب الحديث.

وذكر في **الفصل الثالث** أنه إذا ثبت الاحتياج إلى معلم صادق: أفلا بدَّ من معرفة **المعلم** أولاً والظفر به ثم **التعلم** منه؟ أم جاز التعلم من كل **معلم** من غير تعيين شخصه وتبيين صدقه؟ والثاني رجوع إلى الأول.

ومن لم يمكنه سلوك الطريق إلاّ بمقدم ورفيق فالرفيق ثم الطريق. وهو كسر على الشيعة.

وذكر في **الفصل الرابع** أن النّاس فرقتان: فرقة قالت: يُحتاج في معرفة الباري تعالى إلى **معلّم** صادق، ويجب تعيينه وتشخيصه أولاً، ثم التعلم منه؛ وفرقة أخذت في كل علم من **معلم** وغير معلم. وقد تبيّن بالمقدمات السابقة أن الحق مع الفرقة الأولى. فرأسهم يجب أن يكون رأس المحققين. وإذا تبيّن أن الباطل مع الفرقة الثانية فرؤساؤهم يجب أن يكونوا رؤساء المبطلين. قال: وهذه الطريقة

التي عرفتنا المحِق بالحق. عرفتنا[١] المُحِق بالحق معرفةً مجملة. ثم نعرف بعد ذلك الحق بالمُحِقّ معرفة مفصلة حتى لا يلزم دورانُ المسائل. وإنما عنى بالحق ها هنا الاحتياج، وبالمحق: المحتاج إليه. وقال: بالاحتياج عرفنا الإمام، وبالإمام عرفنا مقادير الاحتياج، كما بالجواز عرفنا الوجوب، أي واجب الوجود، وبه عرفنا مقادير الجواز في الجائزات. قال: والطريق إلى التوحيد كذلك، حذو القذة بالقذة.

ثم ذكر فصولاً في تقرير مذهبه: إمّا تمهيداً، وإمّا كَسْراً على المذاهب. وأكثرها كَسْرٌ، وإلزام، واستدلال بالاختلاف: على البطلان، وبالاتفاق: على الحق.

منها « فصل الحق والباطل »، والصغير والكبير. يذكر أن في العالم حقاً وباطلاً؛ ثم يذكر أن علامة الحق هي الوحدة، وعلامة الباطل هي الكثرة؛ وأن الوحدة مع التعليم، والكثرة مع الرأي. **والتعليم** مع الجماعة، والجماعة مع **الإمام**؛ والرأي مع الفرق المختلف، وهي مع رؤسائهم. وجَعَل الحق والباطل والتشابه بينهما من وجه، والتمايز بينهما من وجه، والتضاد في الطرفيْن، والترتيب في أحد الطرفيْن: ميزاناً يزن به جميع ما يتكلم فيه.

قال: وإنما أنشأت هذا « الميزان » من كلمة الشهادة وتركيبها من النفي والإثبات، أو النفي والاستثناء. قال: فما هو مستحق النفي: باطلٌ، وما هو مستحق الإثبات: حقٌّ؛ ووزن بذلك الخير والشرّ والصدق والكذب، وسائر المتضادات.

ونكتته[٢] أن يرجع في كل مقالة وكلمة إلى إثبات **المعلم**، وأن التوحيد هو التوحيد والنبوة معاً حتى يكون توحيداً؛ وأن النبوة هي النبوة والإمامة معاً حتى تكون نبوةٌ.

---

(١) في نسخة: عرفنا بها الحق.
(٢) أيْ غايته الرئيسية.

وهذا هو منتهى كلامه.

وقد مَنَع العوامَّ عن الخوض في العلوم، وكذلك الخواصَّ عن مطالعة الكتب المتقدمة، إلاَّ من عرف كيفية الحال في كل كتاب، ودرجة الرجال في كل علم.

ولم يتعدّ بأصحابه ـــ في الإلهيات ـــ عن قوله: إن إلهنا إله محمد. قال: أنا وأنتم تقولون: إلهنا إلهُ العقول، أي ما هدى إليه عقل كل عاقل. فإن قيل لواحد منهم: ما تقول في الباري تعالى، وأنه: هل هو واحد أم كثير، عالم قادر أمْ لا؟ لم يُجبْ إلاّ بهذا القدر: « إن إلهي إله محمد، « وهو الذي أرسل رسوله بالهدى » (سورة التوبة آية ٣٣)؛ والرسول هو الهادي إليه ».

وكم قد ناظرتُ[1] القومَ على المقدمات المذكورة فلم يتخطوا عن قولهم: أفنحتاج إليك؟ أو نسمع هذا منك؟ أو نتعلم عنك؟

وكم قد ساءلت القوم في الاحتياج، وقلت: أين المحتاج إليه؟ وايش يقرّر لي في الإلهيات؟ وماذا يرسم لي في المعقولات؟ إذ المعلم لا يُعْنى لعينه، وإنما يُعْنَى ليُعلِّم. وقد سددتم باب العلم، وفتحتم باب التسليم والتقليد. وليس يرضى عاقلٌ بأن يعتقد مذهباً على غير بصيرة، وأن يسلك طريقاً من غير بيّنة. وإن كانت مبادئ الكلام تحكيمات، وعواقبها تسليمات، « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حَرَجاً مما قضيت ويسلّموا تسليماً » (سورة النساء آية ٦٤)[2] ».

---

(١) أي: أنا الشهرستاني.

(٢) الشهرستاني (المتوفى سنة ٥٤٨ هـ): « الملل والنحل »، بهامش « الفصل » لابن حزم، ج ٢، ص ٣٣ ـــ ص ٣٦. القاهرة، ١٣٢١ هـ؛ ج ١، ص ٤٣٧ ـــ ٤٤٧، نشرة محمد بن فتح الله بدران، القاهرة مطبعة الأزهر سنة ١٩٥١.

وكان الشهرستاني (ولد سنة ٤٧٩ هـ، وتوفي سنة ٥٤٨ هـ) معاصراً للحسن الصبّاح أصغر منه سنّاً، وقد عاصر أحداث الباطنية الرئيسية مع السلاجقة، وعاش في منطقة قريبة من دولتهم.

وواضح من هذا التلخيص ــ إذ هو تلخيص موجز جداً، وليس تعريباً للأصل كما زعم الشهرستاني في أول كلامه ــ أن الجديد في دعوة الحسن بن الصباح هو التمسك بالتعليم من معلّم هو الإمام، وإنكار المعرفة العقلية.

وقد أشار إلى هذا أبو حامد الغزالي في « فضائح الباطنية » فقال، وهو يعدد ألقابهم، ويذكر أخيراً لقب **التعليمية**:

« وأما التعليمية فإنهم لقبوا بذلك لأن مبدأ مذاهبهم إبطالُ الرأي وإبطالُ تصرف العقول، ودعوةُ الخلق إلى التعليم من الإمام المعصوم، وأنه لا مدرك للعلوم إلاّ التعليم. ويقولون في مبتدأ مجادلتهم: الحق إما أن يُعْرَف بالرأي، وإمّا أن يُعْرَف بالتعليم. وقد بَطَل التعويل على الرأي لتعارض الآراء وتقابل الأهواء واختلاف ثمرات نظر العقلاء؛ فتعيّن الرجوعُ إلى التعليم والتعلّم. وهذا اللقب هو الأليق بباطنية هذا العصر، فإن تعويلهم الأكثر على الدعوة إلى التعلم وإبطال الراي وإيجاب إتباع الإمام المعصوم، وتنزيله ــ في وجوب التصديق والاقتداء به ــ منزلة رسول الله صلى الله عليه وسلم[١] ».

وقد خصص الغزالي الباب السادس (ص ٧٣ ــ ص ١٣١) للرد عليهم في هذه النقطة، فاستوفاه وقسمه قسميْن: ردّ إجمالي، ورد تفصيلي؛ وهذا الباب من خير ما كتبه الغزالي في هذا الموضوع.

والواقع أننا لم نجد ــ فيما رجعنا إليه من مصادر ــ ما يدلّ على

(١) أبو حامد الغزالي: « فضائح الباطنية »، ص ١٧، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة، سنة ١٩٦٤ م.

أن مذهب التعليم كان عقيدة أساسية عند الإسماعيليّة قبل عهد الحسن بن الصبّاح، أي قبل العشرين سنة الأخيرة من القرن الخامس الهجري. صحيح أن الشيعة الاثنا عشرية تنطوي مبادؤهم على فكرة التعليم، لارتباطها بفكرة الإمام المعصوم ولهذا السبب أنكروا في الفقه الرأي والقياس لأنهما يقومان على العقل. ولهذا نجد الحسن بن الصبّاح يأخذ عليهم بعض مآخذ في نظريتهم في التعليم، كما رأينا في النص الذي أورده الشهرستاني، إذ يذكر في تلخيص الفصل الثالث من « الفصول الأربعة » للحسن بن الصبّاح أن هذا يأخذ على الشيعة أنهم يقولون بضرورة الأخذ عن معلم؛ وهذا يقتضي معرفة المعلم أولاً والظفر به من أجل أن يكون في الوسع الأخذ عنه. فمن أين لنا أن نعرف المعلم إلاّ بمعلّم يدلّنا عليه، ما دامت المعرفة لا تؤخذ إلاّ من معلّم؟ وهذا يؤدي إما إلى الدور، أو إلى التسلسل، وكلاهما باطل.

وهكذا ينتهي الحسن بن الصبّاح إلى بيان أن موقف الشيعة نفسها موقف حَرِج: لا معرفة إلاَّ من الإمام، ولكن لا تحديد للإمام إلاّ بإمام أو بالعقل. والثاني يناقض كون المعرفة لا تتم إلاّ بالتعليم من إمام. والأول يتسلسل.

غير أنه لا يستطيع حل المشكلة: فكل ما يقوله في الفصل الرابع من فصوله الأربعة هو أننا نعرف الإمام بالاحتياج، كما نعرف واجب الوجود بالإمكان. ولكن ماذا يقصد بالاحتياج؟ هل يقصد: من يشعر الناس بالحاجة إليه ـــ أي الزعيم الذي يفرض نفسه ويُشْعر الناس بالحاجة إليه؟

ربما يكون هذا قصده؛ ولكن هذا يبعدنا تماماً عن جو الإسماعيليّة التي تقول بالنص من إمام إلى مَنْ يخلفه، ويقترب من نظرية الخوارج

في إمامة الأفضل؛ وهذا أبعد ما يكون عن الفكر الشيعي بعامة، والإسماعيليّة بخاصة.

ولا نستطيع أن نتوسع أكثر من هذا في تقرير ما يذهب إليه الحسن بن الصبّاح، لأن ما أورده الشهرستاني هو مجرد تلخيص موجز، وليس فيه إيضاح كافٍ لرأي الحسن بن الصباح في هذه النقطة.

على أن كتاب « روضة التسليم[1] » يذكر لنا رأياً آخر للحسن بن الصباح، وهو أن كل إمام مستقل في رأيه عن أي إمام آخر يسبقه، وبهذا ينكر الالتزام بما قرره الأئمة السابقون. وقد يفسر هذا ما نسب إلى الخليفة الفاطمي الآمر بالله من أنه اتهم الإسماعيليّة النزارية بالاعتقاد بحرية اختيار الإمام[1].

* * *

(١) نصير الدين الطوسي: « روضة التسليم » أو « التصورات »، نشره وترجمه ايفانوف، ليدن، سنة ١٩٥٠، ص ١١٨ ــ ١١٩.: « الهداية الآمرية »، ص ٢٨ نشرة علي أصغر فيضي، لندن، سنة ١٩٣٨.

دولة ألموت بعد وفاة الحسن بن الصباح

لما توفي الحسن بن الصبّاح في ٦ ربيع الثاني سنة ٥١٨ هـ تولى رئاسة الإسماعيليّة في ألموت وسائر قلاع الجبل: بزرگث أميد، وقد تميّز عهده بالحروب مع السلاجقة وتدهور قوة الإسماعيليّة في قلاع كثيرة، مما أدى إلى انحسار دولة ألموت. وكان رؤساء الإسماعيليّة في القلاع المختلفة يتوارثون رئاسة القلعة الواحدة ولداً عن والد، كما هي الحال في طريثيث مثلاً، وإنْ لم تكن هذه القاعدة مطردة في كل الأحوال.

وفي عهد بزرگث أميد استمر الإسماعيليّة في مواصلة سياستهم الأساسية، وهي الاغتيال الفردي، فقتلوا، كما ذكرنا، ثلاثة قضاة، وبعض القواد العسكريين في المنطقة الممتدة جنوبي بحر الخزر وشمالي إيران؛ كما قتلوا الخليفة العباسي الراشد.

ولكنهم لم يتوسعوا في الاستيلاء على مزيد من القلاع، فيما عدا مرتيْن هاجموا فيهما جرجيان، وجيلان.

وتوفي بزرگث أميد في ٢٦ جمادى الأولى سنة ٥٣٢، وخلفه ابنه محمد بن بزرگث أميد. وفي عهده استمر قتالهم مع السلاجقة. ذلك أن الإسماعيليّة قتلوا جوهراً، وهو أحد الأمراء في معسكر السلطان

سنجر. فقام العباس، نائب جوهر في الريّ، بالانتقام له، فذبح عدداً من الإسماعيليّة في الــريّ. غير أن عبّاساً قتل هو الآخر وهو في زيارة إلى سلطان العراق السلجوقي، وكان قتلــه فيمــا تزعم المصادر الإسماعيليّة على يد الإسماعيليّة. لكن حدثت بعد ذلك هدنة بينهم وبين ســنجر، استمرت إلى قبيل نهاية حكم محمد بن بزرگث أميد. وفي نفــس الوقــت حــدث قتــال بــين إسماعيلية قهستان وبين ابن أنز، استمر ست سنوات (ابن الأثير، حوادث سنوات ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٩، ٥٥١، ٥٥٤).

على أنه في داخل دولة محمد بن بزرگث أميد بدأ الصراع الداخلي بين الإســماعيليّة أنفسهم. وكان لابنه الحسن، الذي سيخلفه، دور في هذا الاضطراب. ذلك أن الحسن الثاني هذا أراد العودة بالإسماعيليّة في ألموت إلى عهد الحسن بن الصبّاح بما كانت عليه من حيوية. ثــم أنه كان ذا عقلية فلسفية قوية. فراح ــ فيما يروي رشيد الــدين ــ يــدرس مؤلفــات كبــار المفكرين الإسماعيليّين السابقين، والفلاسفة، وخصوصاً كتب ابن سينا؛ وكتب التصوف. وبــدأ في الدعوة إلى تأويل روحيّ للإسماعيلية مختلف عما ألفته الإسماعيليّة في عهد أبيه وجــده ــ وكان فصيحاً، عالماً، فاستطاع التأثير في أتباع الإســماعيليّة فــي ألمــوت وقــلاع الجبــل، وأصبحت له عندهم مكانة كبيرة. ويبدو أن بعض هؤلاء قد أخذوا يمجدونــه إلــى درجــة أن يزعموا أنه هو الإمام المنتظر. فاضطر أبوه إلى وقف هذه الحركة، قائلاً إن الإمام يجــب أن يكون ابن إمام، والحسن ليس كذلك. بل يروى أنه اضطر إلى قتل ٢٥٠ من أنصــار الحســن ونفي مثلهم.

ثم توفي محمد بن بزرگث أميد في ٣ ربيع الأول سنة ٥٥٧ ﻫ بعــد أن حكــم دولــة الإسماعيليّة في ألموت أربعة وعشرين عاماً (١١٣٨ ــ

١١٦٢ م) ولقب « شيخ الجبل ».

فتولى زعامة الدولة الألموتية ابنه الحسن، المعروف بالحسن الثاني. وقد بدأ حكمه بإطلاق سراح عدد من الأسرى من الريّ وقزوين. وخفف من التشدد الديني في ألموت، ولم يعد يعاقب على اقتراف الذنوب المخالفة للشريعة. وبدأ من ثم، وبعد عاميْن ونصف عام من حكمه، في نشر اصلاحاته. ذلك أنه في يوم ١٧ رمضان سنة ٥٩٩ دعا كل الأهالي في مملكته للاجتماع في رحبات الصلاة عند سفح قلعة ألموت. وأمر برفع أربعة ألوية كبيرة ذات أربعة ألوان: أبيض، أحمر، أصفر، وأخضر، في زوايا المنبر الأربع.

ونزل الحسن الثاني، « على ذكره السلام » (وهذا هو اللقب الذي سيطلق عليه)، من القلعة عند الظهر مرتدياً رداء أبيض ومعتماً بعمامة البيضاء، ووصل المنبر من الناحية اليمنى، وصعد. وألقى السلام ثلاث مرات: الأولى للديلميين (في الوسط)، ثم عن يمين (لأهل قهستان)، ثم عن شمال (للقادمين من العراق). ثم جلس لحظة، ونهض بعدها، ورفع سيفه وقال بصوت عالٍ: « يا سكان العالمين، من الجن والناس والملائكة أجمعين! »! وقال لهم إنه جاءه شخص سرّاً من عند الإمام المستور، يحمل رسالة منه فيها بيان للإيمان. وقرأها عليهم، وعند نهاية الكلمة قال لهم: « إن إمام الزمان يبعث إليكم ببركاته ورحمته، ويقول إنك خاصة أتباعه. وقد رفع عنكم تكاليف الشريعة وجاءكم **بالقيامة**.

ثم ألقى خطبة باللغة العربية، زاعماً أنها من كلام الإمام المستور؛ وأمر محمد البستي بترجمتها إلى الفارسية. ومضمون هذه الخطبة ما يلي: « إن الحسن بن محمد بن بزرگث أميد هو خليفتنا، وداعينا، وحُجّتنا؛ وعلى شيعتي أن تطيعه في أمور الدنيا والآخرة، وأمره

لا يرد، وكلمته كلمتنا. وليعلموا أن مولانا شفع لهم وقرّبكم إلى الله ». وقرأ رسالة بهذا المعنى مشحونة بمثل هذه الألفاظ، ثم نزل من المنبر، وصلّى ركعتي العيد. ثم مد سماطاً وأجلس الناس ليفطروا من الصيام. فأكلوا واستمتعوا كما يستمتع في الأعياد. وقال لهم: « اليوم هو العيد » ـــ مع أن اليوم كان يوم ١٧ رمضان.

ومنذ ذلك التاريخ أطلق الإسماعيليّة في ألموت على يوم ١٧ رمضان اسم « عيد القيامة ». وصاروا يحتفلون به في كل عام ويشربون ويفرحون[١].

وبعد ذلك الإعلان الأول بأسبوعيْن، أصدر بياناً ثانياً في مؤمنأباد بقهستان. فرتب المنبر على نفس الترتيب وقرأ رسالة أخرى أعلن فيها أنه كما أن المستنصر كان خليفة الله في الأرض فكذلك الحسن الثاني هو خليفة الله على الأرض وأن الرئيس مُظَفّر هو خليفة الحسن في قُهِسْتان، ويجب إطاعته في كل شيء.

وهكذا أتى الحسن الثاني بثلاثة تجديدات، ما لبث النزارية في كل مكان أن قبلوها على درجات متفاوتة:

١ ـــ الأول أنه أعلن نفسه خليفة لله في أرضه، ولم يعد مجرد داعٍ كما كان أسلافه في ألموت؛

٢ ـــ وأنه نسخ حكم الشريعة؛

٣ ـــ وأنه أعلن قيامة الموتى، ونهاية الدنيا، وأن الذين استجابوا لدعوته قد بعثوا الآن للحياة الباقية، وأن من لم يستجيبوا له قضي عليهم بالفناء.

(١) انظر رشيد الدين، ورقة ٣٠٤ من المخطوط رقم ٧٦٢٨ في المتحف البريطاني.

وابتداءً من هذه اللحظة لقبه المستجيبون له بلقب: « على ذكره السلام! ».

ويذكر رشيد الدين أنه بعد أن أعلن الحسن الثاني هذا البيان بعث برسائل، بعضها سرّاً، يعلن فيها أنه الإمام على الحقيقة، وإنْ لم يكن كذلك ظاهرياً. إنه من نسل نزار روحياً. ومن هنا يمكن القول بأنه الإمام روحياً، تلافياً لاشتراط أن يكون الإمام من نسل علي بن أبي طالب.

ولما كان قد أعلن قيامة الموتى فقد صار هو « **قائم القيامة** ». أي الحكَمَ بين الناس يوم القيامة. وكتاب « هفت باب أبي اسحق » يمجد الحسن الثاني باعتباره « **قائم القيامة** ». ومهمة « **القائم** » هي إيجاد الجنة على الأرض: فتسقط التكاليف، ولن يكون على الأرض شغل ولا مرض، والولادة لن تحدث إلاّ في الربيع[١]. وفي الوقت الذي يأتي فيه القائم، لا بد للناس أن يقرّوا بالإمام؛ إذ حين يجيء القائم، لن يكون ثم وقت للتوبة، وسيَفنى كل الذين لم يؤمنوا به. وهنالك تعود **نفسُ الكل** إلى الاتحاد **بعقل الكل**؛ وسيحدث سكون وسلام، وسيلقى المؤمنون خير الجزاء[٢].

وبمجيء القائم تزول مبررات **التقية**، وما تستتبعه من التظاهر بالعمل بالتكاليف الشرعية. ولهذا دعا الحسن الثاني إلى إسقاط التكاليف علناً؛ وأوغل في هذا الاتجاه إلى حد أنه كان يعاقب من يتبع التكاليف الشرعية. ويقول الجويني[٣] إن ذلك كان سبباً في نفور كثير من أتباعه منه

---

(١) راجع Strothmann : **Gnosistete**, 1941-3, A, I.

(٢) انظر ناصر خسرو: « وجه دين »، ص ١٣١، ١٥٣.

(٣) الجويني: ترجمة دفريمري في « المجلة الآسيوية » **JA** سنة ١٨٦٠، ص ٢١٠.

وتركهم له، واضطر الباقون الذين بقوا معه إلى العمل بإسقاط التكاليف الشرعية، على الأقــل في الظاهر.

وبعد أن أعلن الحسن الثاني يوم القيامة بعام ونصف قتله حســين نامــاور، صــهره؛ وحسين ناماور هذا كان شيعياً من البويهيين الذين كانوا يسيطرون على غربي إيران في القرن الرابع في نفس الوقت الذي كانت فيه الخلافة الفاطمية في أوجها في مصر. ويرى رشيد الدين أن السبب في قتل حسين ناماور للحسن الثاني هو مقاومة فكرة القيامة ومحاولة إعادة الإســلام إلى صفائه مستنداً إلى الشريعة، ولكن على مذهب الشيعة الاثنى عشرية.

وكان مصرع الحسن الثاني في يوم الأحد ٦ ربيع الأول سنة ٥٦١ بعد أن حكم أربعة أعوام (٥٥٧ ــ ٥٦١ هـ = ١١٦٢ ــ ١١٦٦ م).

وخلفه ابنه محمد الثاني، وهو في التاسعة عشرة من عمره. وقد استطاع رغم شــبابه أن يمسك بزمام الأمر بحزم وقوة، وأرغم أتباعه على الاعتراف به إماماً، وسيدوم ملكه أربعة وأربعين عاماً، كرّسها لتعمق آراء أبيه.

إعلان القيامة

ونورد فيما يلي ترجمة لما أورده كتاب « هفت باب بابا سيدنا »، الذي كتب في عهــد محمد الثاني، ابن الحسن الثاني، وقد نشره ايفانوف سنة ١٩٣٣ ضــمن مجموعــة « رســائل إسماعيلية قديمة »[1]:

(1) Vladimir Ivanow: **Two Early Ismaili Treatises**. Islamic Research Association Series, Vol. II, Bombay, 1933.

(الفصل الثالث ــ القسم الثاني)

ينبغي فحص ألفاظ الخطبة الشريفة. حين قال مولانا علي (عليه السلام) إنـــي ســـأرفع منبراً في مصر، فإنه رفعه هناك؛ وسأستولي على دمشق، فإنه استولى عليهـــا؛ وبعـــد ذلـــك سأذهب إلى الديلمان، فإنه ذهب إلى هناك. لكن ينبغي أن يكون للمرء عين لا تـــرى نفســـها، وتراه هو. وكلماته عزَّ وعلا! ــ لا تتناقض. وحين ينفخ في صور القيامة مـــرّتيْن، ســـيكون نفخه من الديلمان؛ ودعوة القيامة، وهي شمس عصرها، ستشرق هناك؛ وعين الشمس ستكون هناك، وإلاّ فأين تكون!

ولن يختفي النور عن أية مدينة. ربما قال قائل إن عين شمس السماء في الأرض، وقد قطعت عن فلكها. هذا محال، لا يقول به عاقل. لكن إن كان محالاً بالنسبة إلى الحس الخارجي أن يقطع النور ويفصل من شمس السماء، التي هي جرم بين أجرام، فكذلك من المحال بالنسبة إلى القيامة (أي بالنسبة إلى الحقيقة) أن يقطع النور ويفصل من الشمس، التـــي هـــي الـــدعوة المباركة. هذه محالات: الأولى محال في التأويل، والثانية محال في الكل، في الحقيقة.

ثم إن حكم الشريعة مشترك بين الله والناس، لكن حكم القيامة خاص بالله العظـــيم ذي البهاء. والناس لا يشاركون في الألوهية من كون القيامة؛ وليس عندهم، عن هذا الملكوت، أية علامة أو وجود لأنفسهم. ولهذا فإنه من المحال في زمان الشريعة أن يختفـــي؛ وفـــي زمـــان القيامة يفصل بين الأول والأخير.

والنبي ــ عليه السلام! ــ قال: « قزوين باب الجنة »، أي أن قـــزوين أحـــد أبـــواب الجنة. فلما كانت قزوين باب الديلمان، فإن الديلمان هي الجنة. وكل الناس في العالم يرجـــون وهم واثقون أن

الرب تعالى سيدخل الأبرار في الجنة ويلقي بالأشرار في النار. فمن المحـــال إذن أن يجعــل حضرة مولانا الأبرار يدخلون الجنة ويصيرون بين الأشرار في النـــار ويستترون في زاوية. « ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار » (البقرة ٢٠١). وهم قالوا إن أهل الجنة سيرون الله في الجنّة، وأهل النار في النار.

ودليل آخر: إن زمان القيامة الذي كان قبل آدم استمر إلى هذا الوقت الذي نحن فيـــه الآن. وعلى الرغم من أن القيامة أبدية، فإنها بالنسبة إلى الشريعة تتجدد (في الزمـــان). وكـــل الصالحين من الناس أشاروا إلى **الحجة الأكبر** وذكروا أنباءً حسنة قائلين إن الحجـــة والقـــائم سيكونان في المكان الذي شهد به الأولياء والأوصياء والأنبياء وأولو العزم ـــ شهدوا به لكـــل المؤمنين.

وحضرة بابا سيدنا حسن الصبّاح ـــ قدس الله ضريحه وتباركنا به ـــ كان أكبر حجـــة لقائم القيامة، وكان عيسى زمان القيامة، الذي ينير عمل أبيه. وسيدنا ـــ قدس الله ضـــريحه ـــ يقول إنه حين يظهر القائم فإنه سيضحّي بحمل، ويأتي براية حمراء. ثم يخرّب مولانا القـــلاع، ويرفع حجاب التقية التي هي باب الشريعة، ولن تكون نهاية في عالم الأيس والليـــيس. وفـــي الظاهر (با حكم ظاهر = بحسب الظاهر) سيقتل كل أصحاب القائم. وقد رأيت كل هذه الأنبـــاء العظيمة في حضرة « على ذكـــره السلام »: ان سيدنا حسن أرسل حـــامداً رسولاً إلى (من) « على ذكره السلام » طاعة وخضوعاً، وطلب منه المغفرة. وعلى المرء أن يقرأ « فصـــل » ده ـــ خداوند إلى الحسين بن عبد الملك حتى يعرف هذه المسألة.

وحتى خاتم التقية الذي ختم به حضرة مولانا على قلوب الناس منذ زمان القيامة: لقـــد مزّق الخاتم الإلهي، ونسخ حكم الشريعة، مهما

كانت شجاعة الناس لفعل ذلك. ولو أراد إنسان آخر أن يفعل ذلك، فيجب على المرء أن يعتبر أنه يزيل هذا (الخاتم) قبل القرآن نفسه. وهذا عسير إلاَّ إذا جاء مولانا ــ عزّ وعلا ــ وأزاله. لقد جاء، ونسخ حكم التقيّة التي فرضها، وحكم الشريعة التي فرضها. ألم يقل حضــرة: إننـــي قلت ووعدت بأن أرفع حجاب التقية من وجه الأمور بقوة؛ وقد نفذت وعدي.

ألم يعدّد سيدنا « على ذكره السلام » في نهاية فصل القاضي مسعود ــ حدود الــدين، ثم قال: لست هذا ولا ذاك؟ فأجابوه بأن قالوا إن كنت نبياً فأرنا معجزة. فقال: حاشــا لله، لأن ذلك سيتسبب في عقاب الناس. فقالوا له مرة أخرى: إن كنت حُجّة الله فآت بحجة. فقال: حاشا لله؛ لكني أنا حجة الله، وسبب عدم الناس. وبين الحدود التي حددها قال إنني لســت هــذا ولا ذاك؛ لكنه لم يقلْ إنني لست قائم القيامة، وسيد الكائنات.

وفي الفصل إلى الأمير حيدر مسعود يقول... (بياض في المخطوط) ــ وهذه الطريقة في التفكير هي طريقة من هو نائب وقاضي لديني؛ وهذا سرّ لا ينكشــف. والمــيلاد الطــاهر لحضرة حسن (تقدس اسمه) تَمَّ في الظاهر بعد زمان طويل وسنوات عديــدة. وفــي الفصــل العربي الذي تلاه « على ذكره السلام »، لما قال « إنني أطوي عالم الزمان والمكــان »، أراد أن يكشف جزئياً عن سرّ حاله. وبعد ذلك كان حضرة محمد (تقدس اسمه) ـــ بعــد حضـــرة حسن (أضاء جلاله)؛ وقال في نهاية « تفسير سيدنا حسن الكبير من البداية إلى النهايـــة »: إن البداية والنهاية فيه. ولا بدَّ من التفكير في هذه المسألة.

وحضرته (تقدّس) يقول: ولمن قام سيدنا بالدعوة بين الناس؟

ألم يقمْ بالدعوة من أجل مولانا « على ذكره السلام »؟ إن مولانا كان من ذلك الوجه الذي قال عنه: « كل شيء هالك إلاَّ وجهه » (سورة القصص آية ٨٨). وكان اليد، التي قال عنها: « يد الله فوق أيديهم » (سورة الفتح آية ١٠). وفي موضع آخر قال « جَنْب الله » (سورة الزمر آية ٥٦) هو طبيعتي وجنبي. وطوال ذلك اليوم تكلم باللغة العربية، وفي هذا الفصل قال بالفارسية: لو أن مخلوقاً ادعى الألوهية، وجعل ناساً آخرين يبلغون مرتبة الألوهية ــ وكذلك إذا ادعى بالنيابة عن شخص ليست له هذه المرتبة وادعى هذا الادعاء بدون معنى، قائلاً أما حجة القائم ــ فإنني سأقول له: لا حق لك في دعواك. فهذا حق واجب الوجود، مالك العالمين.

وتكلم مع كل أصناف الناس بقصد أن يقرر أنه سبب كل عالم (من هذه العوالم): مثلاً، يقول لأهل التضاد إنه سبب وجود عالم التضاد، ولأهل الترتب يقول إنه سبب وجود عالم الترتب، ولأهل الوحدة يقول إنه سبب وجود عالم الوحدة؛ وهو ينقذ الناس من التخبط، ويجعل أهل الوحدةِ يصلون إلى توحيده.

ويقول « مولانا على ذكره السلام »: « أنا عبد من عباد الله، وأخو الرسول » ــ أي أنني عبد من عبيد الحضرة، وأخو حضرة رسول الله. وقال أيضاً إذا عرف « خداوند » بهذه الطريقة، فلا كفر أشد من هذا. وينبغي أن يسمى مولانا: الدرة اليتيمة (أي الذي لا نظير لها)، لأنه أخرج فصولاً عن حدود العقل. وبالجملة، فهناك أدلة كثيرة من هذا النوع على « خداوندية » مولانا على ذكره السلام؛ ولكن يكفي العاقل هذا القدر، وإلاَّ لما انتهى الأمر.[(١)] »

---

(١) « هفت باب بابا سيدنا »، ص ١٩ ــ ٢٣، نشرة ايفانوف، بومباي، سنة ١٩٣٣.

النزارية والمستعلية

وهنا ينبغي علينا أن نعرض بإيجاز ما جرى للإسماعيلية في مصر وسوريا:

بلغت الدعوة الإسماعيليّة الفاطمية ذروة مجدها في عهد الخليفة المستنصر بالله أبي تميم معد بن الظاهر، الذي ولد في ١٦ جمادى الآخرة سنة ٤٢٠ هـ في القاهرة، وبويع بالخلافة في ١٥ شعبان سنة ٤٢٧ هـ وهو في السابعة من عمره، وتوفي في ٢٨ ذي الحجة سنة ٤٨٧ هـ فكأنه بقي في الخلافة ستين سنة وأربعة أشهر. وفي عهده حدثت مجاعات شديدة. وهو الذي أرسل علي بن محمد الصليحي (حكم بين سنتيْ ٤٢٩ ـ ٤٧٣ هـ) للدعوة له باليمن، وبعث إليه بمال النجوى (وكانت قيمة النجوى عن كل فرد ٣/١ ٣ درهم). ولما وقعت الحروب والثورات استقدم أمير الجيوش بدر بن عبد الله الجمالي، وأسند إليه منصب الوزارة، وأسندت إلى بدر رئاسة الدعوة الإسماعيليّة، وصار الحاكم الفعلي في مصر، وكان مقدمه في سنة ٤٦٦ هـ.

كذلك أرسل المستنصر الداعي الحارث أرسلان البساسيري لتولي الدعوة في بغداد، حوالي سنة ٤٤٨ هـ، فقام يدعو للمستنصر واستطاع

أن يأخذ بغداد ويقيم الخطبة فيها للمستنصر، وفرّ الخليفة العباسي القائم بأمر الله إلى عانة. وفي سنة ٤٥١ أقيمت الدعوة للمستنصر بالبصرة وواسط. لكن طغرل السلجوقي قدم إلى بغداد، وأعاد الخليفة القائم بأمر الله، بعدما خُطِب للمستنصر ببغداد أربعون خطبة؛ وقتل البساسيري في سنة ٤٥١ هـ.

وفي سنة ٤٥٩ هـ اغتيل الصليحي، رئيس دعاة اليمن، فأسندت رئاسة الدعوة في اليمن لابنه « المكرم أحمد »، الذي تزوج داعية صنعاء، السيدة الحرة بنت أحمد بن جعفر بن موسى الصليحي، وسلمها زمام الأمر، فكان لها شأن كبير في تثبيت دعائم الدعوة الإسماعيليّة في اليمن.

ولما مات المستنصر أقام الأفضل بن أمير الجيوش بدر الجمالي في الخلافة من بعده ابنه: المستعلي بالله أبا القاسم أحمد. وهنا يقول النزارية إن المستنصر نصّ على أن يخلفه ابنه نزار، المولود في ١٠ ربيع الأول سنة ٤٣٧ هـ بالقاهرة، وكان ذلك العهد بالخلافة في سنة ٤٨٠ هـ. ولكن الأفضل بن بدر الجمالي وكان خال المستعلي، خاف من تولي نزار أن يضيع نفوذه، فعمل على تولية أخيه المستعلي. يقول المقريزي في ذلك: « لما مات الخليفة المستنصر بالله أبو تميم معد ابن الإمام الظاهر لإعزاز دين الله أبي الحسن علي، ابن الحاكم بأمر الله أبي علي منصور في ليلة الخميس الثامن عشر من ذي الحجة سنة سبع وثمانين وأربعمائة بادر الأفضل شاهنشاه ابن أمير الجيوش بدر الجمالي إلى القصر، وأَجْلَس أبا القاسم، أحمد بن المستنصر، في منصب الخلافة، ولقّبه: المستعلي بالله. وسيّر إلى الأمير نزار والأمير عبد الله والأمير إسماعيل: أولاد المستنصر، فجاءوا إليه. فإذا أخوهم أحمد (= المستعلي) وهو أصغرهم، قد جلس على سرير الخلافة. فامتعضوا لذلك وشقّ عليهم. وأمرهم الأفضل بتقبيل الأرض وقال لهم:

قَبّلوا الأرض لمولانا المستعلي بالله وبايعوه، فهو الذي نصّ عليه الإمام المستنصر قبل وفاته بالخلافة من بعده. فامتنعوا من ذلك، وقال كل منهم إن أباه قد وعده بالخلافة. وقال نزار: « لو قُطّعتُ ما بايعتُ مَنْ هو أصغر مني سِنّاً، وخطُّ والدي عندي بأني وليُّ عهده، وأنا أُحضِره ». وخرج مسرعاً ليحضر الخط. فمضى لا يدري به أحد، وتوجّه إلى الإسكندرية. فلما أبطأ مجيئه بعث الأفضل إليه ليحضر بالخط، فلم يَعِ له خبراً. فانزعج لذلك انزعاجاً عظيماً.

وكانت نُفرة نزار من الأفضل لأمور: (منها) أنه خرج يوماً، فإذا بالأفضل قد دخل من باب القصر وهو راكب. فصاح به نزار: « انزلْ يا أرمني الجنس! » فحقدها عليه، وصار كلّ منهما يكره الآخر. و(منها) أن الأفضل كان يعارض نزاراً في أيام أبيه، ويستخفّ به ويضع من حواشيه وأسبابه ويبطش بغلمانه. فلما مات المستنصر خافه لأنه كان رجلاً كبيراً وله حاشية وأعوان. فقدّم (أي الأفضل) لذلك أحمدَ بن المستنصر (= المستعلي) بعدما اجتمع بالأمراء وخوّفهم من نزار. وما زال بهم حتى وافقوه على الإعراض عنه. وكان من جملتهم محمود بن مصال، فسيّر خفيةً إلى نزار وأعلمه بما كان من اتفاق الأفضل مع الأمراء على إقامة أخيه أحمد وإدارته لهم عنه. فاستعد للمسير إلى الإسكندرية هو وابن مصال.

فلما فارق الأفضلَ ليحضر إليه بخط أبيه، خرج (= نزار) من القصر متنكراً، وسار هو وابن مصال إلى الإسكندرية، وبها الأمير نصر الدولة أفتكين، أحد مماليك أمير الجيوش بدر الجمالي. ودخلا عليه ليلاً، وأعلماه بما كان من الأفضل، وتراميا عليه. ووعده نزار بأن يجعله وزيراً مكان الأفضل. فقبلهما أتمَّ قبول، وبايع نزاراً. وأحضرَ أهل الثغر (= الإسكندرية) لمبايعته، فبايعوه.

ونعَته بـ « المصطفى لدين الله ».

فبلغ ذلك الأفضلَ. فأخذ يتجهز لمحاربتهم. وخرج في آخر المحرم سنة ثمان وثمانين (وأربعمائة) بعساكره. وسار إلى الإسكندرية. فبرز إليه نزار وأفتكين. وكانت بين الفريقيْن عدة حروب شديدة، انكسر فيها الأفضل، ورجع بمن معه منهزماً إلى القاهرة.

فقوي نزار وأفتكين، وصار إليهما كثيرٌ من العرب. واشتد أمر نزار وعظُم، واستولى على بلاد الوجه البحري. وأخذ الأفضل يتجهّز ثانياً إلى المسير لمحاربة نزار، ودسّ إلى أكابر العربان ووجوه أصحاب نزار وافتكين، وصاروا إلى الإسكندرية. فنزل الأفضلُ إليها، وحاصرها حصاراً شديداً، وألحّ في مقاتلتهم، وبعث إلى أكابر أصحاب نزار، ووعدهم.

فلما كان في ذي القعدة وقد اشتد البلاء من الحصار، جمع ابن مصال ماله وفرّ في البحر إلى جهة بلاد المغرب. ففتّ ذلك في عضد نزار وتبيّن فيه الانكسار. واشتدّ الأفضل وتكاثرت جموعه. فبعث وقَبَضَ على نزار وأفتكين، وبعث بهما إلى القاهرة.

فأمّا نزار فإنه قُتِل في القصر بأنْ أقيم بين حائطيْن بُنيا عليه، فماتَ بينهما. وأما أفتكين فإنه قتله الأفضل بعد قدومه.[١] »

هذه هي الرواية التاريخية الصحيحة. أما المصادر الإسماعيليّة النزارية، فتزعم أن نزاراً تمكن من مغادرة الإسكندرية سرّاً أثناء الحصار، واتجه إلى بلاد فارس، حيث استقر به المقام في جبال الطالقان، وأسس الدولة النزارية هناك. وينقل مصطفى غالب رواية مفصلة عن كتاب يدعى « الأخبار والآثار » للداعي المغربي الشيخ

---

(١) المقريزي: « الخطط »، جـ ١، ص ٤٢٢ ــ ٤٢٣، طبع مطبعة بولاق، القاهرة سنة ١٢٧٠.

محمد أبي المكارم ذكر فيه قصة فرار نزار من الإسكندرية، ورد فيه ما يلي: « عندما اشتد الحصار على الإسكندرية مِنْ قِبَل الجاحد المارق الزنديق الأرمني الأفضل، غادرها مولانا الإمام نزار عليه السلام مع أهل بيته متخفياً بزيّ التجار نحو سجلماسة، حيث مكث عند عمته هناك بضعة أشهر، حتى عادت إليه الرسل التي أوفدها لإبلاغ الحسن بن الصبّاح عن محل إقامته. فسار إلى جبال الطالقان مع أهل بيته ومَنْ بقي معه من دعاة وخدم، حيث استقر بقلعة ألموت بين رجال دعوته المخلصين، وعمل مع الحسن بن الصبّاح على تأسيس الدولة النزارية. وبعد أن تم له ذلك أصابه مرض شديد، استدعى على أثره دعاته، ونصَّ على إمامة ابنه « علي »، وذلك سنة ٤٩٠ هـ، وتوفي في اليوم الثاني ودفنه في قلعة ألموت[١] ».

وهذه الرواية، وليس لها أيّ سند تاريخي، ولم يذكرها أي مؤرخ، قصد من اختراعها إلى الربط بين نزار وبين إسماعيلية إيران في ألموت وسائر القلاع الإسماعيليّة التي أتينا على ذكرها.

* * *

المهم أن الإسماعيليّة الفاطمية قد انقسمت من ذلك التاريخ، أي سنة ٤٨٨ هـ، إلى فرقتيْن رئيسيتيْن: النزارية، وتطعن في إمامة المستعلي؛ والمستعلية وترى صحّة خلافته.

والنزارية صارت قاعدتها الأساسية في شمال إيران، وصار لها أنصارها في سورية والعراق والهند.

(١) مصطفى غالب: « تاريخ الدعوة الإسماعيليّة »، ص ١٨٣، دمشق، دار اليقظة، بدون تاريخ (سنة ١٩٥٣). وقد أصلحنا الأغلاط النحوية والاملائية، والغريب أن كتابته وكذلك كتابة عارف تامر حافلة بأفحش الأخطاء النحوية والإملائية واللغوية لدرجة مذهلة هذا فضلاً عن اللعب بالنصوص التي ينقلون عنها، والأخطاء التاريخية التي لا حصر لها.

أما المستعلية فقد بقيت لها الخلافة الفاطمية في مصر والشام. فظل المستعلي في الخلافة حتى توفي (وقيل إنه سمّ، وقيل إنه قُتِل سرّاً) في سنة خمس وتسعين وأربعمائة، وعمره ٢٧ سنة و٢٧ يوماً، ومدة خلافته سبع سنين وشهران. وفي أيامه اختلّت أحوال الدولة، وانقطعت الدعوة الإسماعيليّة من أكثر مدن الشام، بعد أن استولى على بلاد الشام السلاجقة والصليبيون وتنازعوها فيما بينهم.

ولما مات المستعلي أقام الأفضل من بعده في الخلافة ابنه الآمر بأحكام الله أبا علي منصوراً، وعمره ٥ سنوات وشهر وأيام. وفي أيامه قُتِل الأفضل سنة ٥١٧ هـ وبقي الآمر في الخلافة تسعاً وعشرين سنة و٨ أشهر ونصفاً، إذ قُتِل في ١٤ ذي القعدة سنة ٥٢٤ هـ. وفي أيامه ملك الصليبيون كثيراً من المعاقل والحصون بسواحل الشام: إذ ملكوا عكا في شعبان سنة ٤٩٧، وغزة في رجب سنة ٥٠٢، وطرابلس (لبنان) في ذي الحجة سنة ٥٠٢، وبانياس وجبيل وقلعة تبنين في ذي الحجة سنة ٥٠٢، وصور في سنة ٥١٨. وكان عهده الأول عهد رخاء إلى أن عين راهباً يُدعى ابن أبي نجاح قَسا في فرض الضرائب واغتصاب الأموال وكثرت مظالمه حتى قتله الناس. والآمر بأحكام الله « هو الذي جدّد رسوم الدولة، وأعاد إليها بهجتها بعد ما كان الأفضل أبطل ذلك. ونقل الدواوين والأسمطة من القصر بالقاهرة إلى دار الملك بمصر »[1] وكان جريئاً على سفك الدماء، وارتكاب المحظورات، واستحسان القبائح، وقتل وعمره ٣٤ سنة و٩ أشهر وعشرون يوماً. وفي حياة الأفضل لم يكن له حول ولا طول، بل ظل محجوراً عليه حتى قُتل الأفضل في سنة ٥١٥ هـ.

والنزارية هم الذين قتلوا الآمر بأحكام الله.

(١) المقريزي: « الخطط »، جـ ٢، ص ٢٩١، طبع بولاق، سنة ١٢٧٠ هـ.

فلمّا قُتل الآمر، أقام برغش وهزار الملوك الأمير عبد المجيد في دست الخلافة، ولقباه الحافظ لدين الله. فثار العسكر وأقاموا أبا علي بن الأفضل وزيراً، وقُتِلَ هزار الملــوك الــذي استقر وزيراً، وتم ذلك كله في يوم واحد. واستمر الحافظ لدين الله أبو ميمون عبد المجيد هــذا في الخلافة حتى توفي في ٥ جمادى الآخرة سنة ٥٤٤ هـ عن سبع وسبعين سنة، منهــا مــدة خلافته ثماني عشرة سنة وأربعة أشهر وتسعة عشر يوماً، أصابته فيها شدائد كثيرة.

ومات والفتنة قائمة بالقاهرة، فأقيم ابنه **الظافر بأمر الله** أبو منصور إســماعيل، فأقــام في الخلافة ٤ سنين و٨ أشهر إلاَّ خمسة أيام، واستبد الوزراء بــالحكم. وفــي أيامــه أُخــذت عسقلان، وظهر الوهن في الدولة، وكان كثير اللهو، وهو الذي أنشأ الجامع المعروف بجــامع الفاكهيين. وكان بينه وبين وزيره نصر بن عباس مودة أكيدة؛ لكنه خشي من أن يقتله الظافر. فدبر له القتل، فقُتِل الظافر في آخر المحرم سنة ٥٤٩، وكانت سنه يــوم قتــل ٢١ ســنة و٩ أشهر، منها في الخلافة بعد أبيه ٤ سنوات و٨ أشهر إلاَّ ٥ أيام.

فلما قُتِل الظافر، أقيم من بعده ابنه **الفائز بنصر الله** أبو القاســم عيســى، وعمــره ٥ سنوات. وكان أهل القصر، بعد أن علموا بمقتل الظافر، قد بعثوا إلى طلائع بن رزيك، وكــان على الأشمونين، يستنجدون به. فقدم طلائع بن رُزَيك، وإلي الأشمونين، بجموعه إلى القاهرة، ففر الوزير ابن عباس، واستولى طلائع على الوزارة، وقام بأمر الدولة إلى أن مــات الفــائز بنصر الله في ١٧ رجب سنة ٥٥٥ عن إحدى عشرة سنة وستة أشهر ويــوميْن، منهــا فــي الخلافة ست سنين وخمسة أشهر وأيام، لم يرَ فيها خيراً. فإنه لما أُخْــرِج ليقــام خليفــة رأى أعمامه قتلى، وسمع الصراخ، فاختل عقله، وصار يصرخ حتى مات.

فأقام الصالح بن رزيك في الخلافة بعده: **العاضد لدين الله** أبا محمد عبد الله، وكان عمره يوم بويع إحدى عشرة سنة. وقام الصالح (وهو اللقب تلقب به طلائع بن رزيك بعد توليه الوزارة) بتدبير الأمور إلى أن قتل في رمضان سنة ٥٥٦ هـ. فقام من بعده ابنه رزيك بن طلائع، وحسنت سيرته، فعزل شاور بن مجير السعدي عن ولاية قوص. فلم يقبل شاورٌ هذا العزل، وحشد جيشاً وسار على طريق الواحات في البرية إلى تروجه، فجمع الناس، وسار إلى القاهرة. فلم يثبت رزيك، وفرّ. فقبض عليه في أطفيح (بمحافظة الجيزة) واستقر شاور في الوزارة لأيام خلت من صفر سنة ٥٥٨. فأقام إلى أن ثار ضرغام، صاحب الباب، ففرّ منه إلى الشام. واستبدّ ضرغام بالوزارة، فقتل أمراء الدولة. فضعفت الدولة بسبب ذهاب أكابرها. فقدم الصليبيون ونازلوا بمدينة بلبيس مدة، ودافعهم المسلمون عنها عدة مرات حتى عادوا إلى مواقعهم بساحل الشام. ثم وصل شاور بعد أن تجهز في جند من الشام في جمادى الآخرة سنة ٥٥٩، فحاربه ضرغام على بلبيس بعساكر مصر. وانتهت الحرب بانهزام ضرغام. فمضى شاور إلى القاهرة، وقامت بين الفريقيْن حروب جديدة انتهت بهزيمة ضرغام وقتله في شهر رمضان سنة ٥٥٩ هـ. « فاستولى شاور على الوزارة مرة ثانية. واختلف شاور مع النفر القادمين معه من الشام، وكانت له معهم حروب آلت إلى أن كتب شاور إلى مري، ملك الفرنج، يستدعيه إلى القاهرة ليعينه على محاربة شيركوه ومَنْ معه من الغز. فحضر، وقد صار شيركوه في مدينة بلبيس. فخرج شاور من القاهرة ونزل هو ومري على بلبيس، وحصرا شيركوه ثلاثة أشهر. ثم وقع الصلح. فسار شيركوه بالغُزّ إلى الشام، ورحل الفرنج. وعاد شاور إلى القاهرة سنة ستين وخمسمائة فلم يزل إلى أن قدم شيركوه من الشام بالعساكر مرة ثانية، في ربيع

الآخر. فخرج شاور من القاهرة إلى لقائه، واستدعى مري ملك الفرنج. فسار شيركوه على الشرق وخرج من أطفيح. فسار إليه شاور بالفرنج، وكانت له معه الوقعة المشهورة. وسار شيركوه بعد الوقعة من الأشمونين وأخذ الإسكندرية. وعاد شاور إلى القاهرة، وخرج شيركوه من الإسكندرية بعد أن استخلف عليها ابن أخيه صلاح الدين يوسف بن أيوب »[1] وانتهت هذه الأحداث بتقلد شيركوه الوزارة، وقام بالدولة شهريْن وخمسة أيام. ومات في ٢٢ جمادى الآخرة سنة ٥٦٠ هـ، فقلد الخليفة العاضد الوزارة لصلاح الدين يوسف بن أيوب، فساس الأمور، وأضعف العاضد باستنفاد ما عنده من المال. ولم يزل أمر صلاح الدين الأيوبي في ازدياد، وأمر العاضد في نقصان، حتى صار يخطب من بعد العاضد للسلطان محمود نور الدين، وانحل أمر الخليفة الفاطمي حتى لم يبقَ له سوى إقامة ذكره في الخطبة فقط. ثم قطعت الخطبة للعاضد، فمرض ومات وعمره إحدى وعشرون سنة إلاّ عشرة أيام، منها في الخلافة إحدى عشرة سنة وستة أشهر وسبعة أيام، وذلك في ليلة يوم عاشوراء (١٠ المحرم) سنة سبع وستين وخمسمائة، بعد قطع اسمه من الخطبة والدعاء للمستنجد العباسي بثلاثة أيام. وهو آخر الخلفاء الفاطميين بمصر. وكانت مدة الفاطميين بالمغرب ومصر منذ قام عبيد الله المهدي إلى أن مات العاضد مائتيْ سنة واثنتين وسبعين سنة وأياماً (٢٧٢ سنة وبضعة أيام)، بالقاهرة منها ٢٠٨ سنوات.

---

(١) المقريزي: « الخطط »، ج ١، ص ٣٥٨، طبع بولاق سنة ١٢٧٠ هـ.

الإسماعيليّة النزارية في الشام

بعد مصرع نزار في سنة ٤٨٨ هـ أصبح ابنه علي الهادي، بحسب اعتقاد الإسماعيليّة النزارية، إماماً، حتى توفي سنة ٥٣٠ هـ، ودفن في قلعة لامستر، وتولى بعده محمد المهتـدي، الذي نقل مقره إلى قلعة ألموت. وتوفي المهتدي في سنة ٥٥٢ هـ. وفي عهده هـاجم الخليفـة العباسي الراشد بالله في سنة ٥٣٢ قلاع الإسماعيليّة، حتى استولى على بعضها وأعمـل فـي الإسماعيليّة القتل وسبى نساءَهم. وقد أدى ذلك إلى فرار عدد كبير من الإسماعيلية إلى قلاعهم في الشام، مثل القدموس، ومصياف، والخوابي، والمِرقب والكهف.

ويلوح أن الحسن بن الصبّاح لما رأى انشقاق الإسماعيليّة الفاطمية إلى أنصار نـزار وأنصار المستعلي، انتهز هذه الفرصة ليتولى قيادة الدعوة الإسماعيليّة في الشرق، في مقابـل الدعوة الإسماعيليّة في مصر. وحاول في نفس الوقت أن يبسط نفوذ الإسماعيليّة النزارية فـي ديار الإسماعيليّة المستعلية، أي في مصر والشام. فأرسل دعاة إلى كل منهما، وأفلح إلى حـد غير قليل في بسط نفوذه في الشام، حتى أصبحت الشام موزّعـة بـين أنصـار الإسـماعيليّة النزارية والإسماعيليّة المستعلية.

وبدأت النزارية بحلب، وكانت تحت حكم[1] الملك رضوان بن تتش بن ألب أرسلان السلجوقي، الذي تولى ولاية حلب بعد وفاة أبيه تاج الدولة تتش. ذلك أن الحسن بن الصباح أرسل إلى الشام داعياً لقب بلقب « الحكيم المُنَجِّم الباطني »، واستطاع هذا الداعي أن يستميل رضوان بن تتش على أساس أن يستغل هذا شجاعة الإسماعيليّة في الاغتيال السياسي لخصومه. قال ابن العديم عن « الحكيم المنجم الباطني »: « وكان هذا الحكيم قد أفسد ما بينه (أي جناح الدولة) وبين رضوان، واستمال رضوان إلى الباطنية جدّاً. وظهر مذهبهم في حلب، وشايعهم رضوان، وحفظ جانبهم. وصار لهم بحلب الجاهُ العظيم والقدرة الزائدة. وصارت لهم دارُ الدعوة بحلب في أيّامه. وكاتبه الملوكُ في أمرهم، فلم يلتفت ولم يرجع عنهم »[2].

وفعلاً حقق الباطنية لرضوان ما أمّله فيهم، إذ سيّر الحكيم المنجم الباطني ثلاثة أعجام من الباطنية إلى جناح الدولة وهو في حمص فاغتالوه في ٢٢ رجب سنة ٤٩٦ هـ وهو يصلّي الجمعة. يقول ابن القلانسي: « نزل من القلعة إلى الجامع لصلاة الجمعة وحوله خواص أصحابه بالسلاح التام، فلما حصل بموضع مُصَلاَّهُ على رسمه، وثب عليه ثلاثة نفر عجم من الباطنية، ومعهم شيخ يدعون له ويسمعونه في زيّ الزهاد. فوعدهم، فضربوه بسكاكينهم وقتلوه، وقتلوا معه جماعة من أصحابه؛ وكان في الجامع عشرة من متصوفة العجم وغيرهم، فاتهموا، وقتلوا، جبراً للمظلومين، في الوقت

(١) حكمها رضوان بن تتش من سنة ٤٨٧ هـ على سنة ٥٠٧ هـ.
(٢) كمال الدين ابن العديم: « زبدة الحلب من تاريخ حلب »، ج ٢، ص ١٤٥، مطبوعات المعهد الفرنسي بدمشق، سنة ١٩٥٤.

عن آخرهم »[١]. ويضيف ابن العديم إلى ذكره للواقعة: « وقيل: إن ذلك كان بأمر رضوان ورضاه. وبقي المنجم الباطني بعده (أي بعد هذا الحادث) أربعة وعشرين يوماً (في ابن القلانسي، ص ١٤٢: أربعة عشر يوماً) ومات. وقام بعده بأمر الدعوة الباطنية بحلب رفيقه أبو طاهر الصائغ العجمي »[٢]. والطريقة التي تمّ بها الاغتيال هي الطريقة التي قررها الحسن بن الصبّاح للاغتيال السياسي.

وهذا الداعي الجديد، أبو طاهر الصائغ، استمر في نفس الطريقة. فنراه في سنة ٤٩٨ قد سيّر « جماعة من الباطنية من أهل سَرْمين إلى خَلَف بن مُلاعِب ـــ بتدبير رجل يُعرف بأبي الفتح السَّرْميني ـــ من دعاة الإسماعيليّة، فقتلوه. ورافقهم جماعة من أهل أفاميه، ونقبوا سور الحصن، ودخلوا منه؛ وطلع بعضهم إلى القلّة فأحسّ بهم. فخرج، فطعنه أحدهم بخشب؛ فرمى بنفسه، فطُعِن أخرى فمات. ونادوا بشعار الملك رضوان. ووصل أبو طاهر الصائغ إلى الحصن عقيب ذلك وأقام به »[٣].

غير أن السلطان محمد بن ملكشاه، السلطان السلجوقي بلغه نبأ مشايعة رضوان للباطنية. فخاف رضوان، وأمر أبا الغنائم، ابن أخي أبي الفتح الباطني الذي دبر قتل ابن ملاعب، بالخروج من حلب هو وأصحابه. فخرج أبو الغنائم بجماعة، وقُتِل أفراد منهم. ومع ذلك نرى رضواناً في سنة ٥٠٥ لا يزال يستعين بالباطنية لخدمته وحراسته (ابن العديم، ج ٢، ص ١٥٩، س ١١)، وعلى رأسهم أبو طاهر

---

(١) ابن القلانسي: « ذيل تاريخ دمشق »، ص ١٤٨، نشرة آمدروز، بيروت سنة ١٩٠٨.
(٢) ابن العديم: « زبدة الحلب في تاريخ حلب »، ج ٢، ص ١٤٦ ـــ ١٤٧، الطبعة المذكورة، دمشق سنة ١٩٥٤.
(٣) ابن العديم: « زبدة الحلب في تاريخ حلب »، ج ٢، ص ١٥١، ١٥٢.

الصائغ العجمي رئيس الباطنية بحلب. لكن السنة والشيعة معاً استغاثوا من فتك الباطنية، وهجموا عليهم، وتواثبوا على الباطنية، ولم يتجاسر رضوان على إنكار ذلك.

على أن رضواناً سبق له في سنة ٤٩٠ هـ أن استجاب لدعوة المستعلي إياه للطاعة وإقامة الدعوة له. إذ أرسل إليه الأفضل شاهنشاه بن بدر الجمالي يدعوه إلى ذلك، وحمل إليه « هدية سنية من مصر، ووعده بأن يمده بالعساكر والأموال. فتقدّم بالدعوة للمصريين (الإسماعيليّة الفاطميين في مصر) على سائر منابر الشّام التي في يده؛ ودعا الخطيب أبو تراب حيدرة بن أبي أسامة بحلب للمستعلي، ثم للأفضل، ثم لرضوان، في يوم الجمعة السابع عشر من شهر رمضان من هذه السنة (سنة ٤٩٠ هـ)... ودامت الدعوة بحلب إلى رجب من سنة اثنتين وتسعين وأربعمائة. وقيل: لم تَدُمْ أكثر من أربع جمع. وأعادها رضوان للإمام المستظهر (الخليفة العباسي) ثم للسلطان بركيارق، ثم لنفسه. ولم يصحّ له مما التمسه من المصريين شيء »[١].

وتوفي رضوان بن تتش في ٢٨ جمادى الآخرة سنة ٥٠٧ هـ. ومَلَك حلبَ بعده ابنهُ ألب أرسلان. فكتب السلطان محمد بن ملك شاه إلى ألب أرسلان قائلا: « كان والدك يخالفني في الباطنية، وأنت وَلَدِي، فأحِبُّ أن تقتلهم » وشرع الرئيس ابن بديع في التحدث مع ألب أرسلان بشأن الباطنية فقررا الإيقاع بهم والقضاء عليهم. « فَقَبض على أبي طاهر الصائغ وقتله (أي قتله ابنُ بديع رئيس الشرطة في حلب)، وقتل إسماعيل الداعي وأخا الحكيم المنجّم والأعيانَ من أهل هذا المذهب (الإسماعيليّة) بحلب، وقبض على زهاء مائتيْ نفس منهم. وحبَسَ بعضهم واستصفى أموالهم. وشفع

---

(١) ابن العديم: « زبدة الحلب في تاريخ حلب »، جـ ٢، ص ١٢٨ ــ ١٢٩.

في بعضهم: فمنهم من أطلق، ومنهم من رُمِي من أعلى القلعة، ومنهم مَنْ قُتِل. وأفلت جماعةٌ منهم فتفرقوا في البلاد؛ وهرب إبراهيم الداعي من القليعة إلى شيزر. وخرج حسام الدولة بن دملاج عند القبض عليهم فمات في الرقة » وكل ذلك في سنة ٥٠٧ هـ.

على أنه في السنة نفسها، سنة ٥٠٧ هـ، وثب جماعة من الباطنية من أهل أفامية وسرمين ومعرّة النعمان ومعرة نصرين في أيام فصح النصارى، وثبوا على حصن شيزر « على غفلة من أهله في مائة رجل فملكوه وأخرجوا وأغلقوا باب الحصن، وصعدوا القلعة فملكوها وأبراجها. وكان بنو منقذ، أصحابُها، قد خرجوا لمشاهدة عيد النصارى. وكان هذا أمراً قد رتب في المدة الطويلة. وقد كانوا (أي بنو منقذ) أحسنوا على هؤلاء المُقْدِمين على الفساد كل الإحسان فبادر أهل شيزر قبل وصولهم إلى الباشورة ورفع الحرم بالحبال من الطاقات وصاروا معهم، وأدركهم الأمراء، بنو منقذ أصحاب الحصن وصعدوا إليهم وكبّروا عليهم وقاتلوهم حتى ألجأوهم إلى القلعة. فخُذلوا وذلوا. وهجموا عليهم وتكاثروا عليهم وتحكمت سيوفهم فيهم فقتلوهم بأسرهم. وقُتِل كلُّ مَنْ كان على رأيهم في البلد من الباطنية »[1].

وفي سنة ٥٢٠ هـ « استفحل أمر بهرام، داعي الباطنية، وعَظُم خَطْبُه في حلب والشام، وهو على غاية من الاستتار والاختفاء وتغيير الزي واللباس، بحيث يطوف البلاد والمعاقل ولا يعرف أحدٌ شخصه. إلى أن حصل في دمشق بتقرير قرره نجم الدين ايل غازي بن أرتق مع الأمير ظهر الدين أتابك، وخطاب وكّده بسببه. فأكْرِم لاتقاء

(١) أبو علي حمزة ابن القلانسي: « ذيل تاريخ دمشق »، ص ١٩٠ ــ ١٩١، نشرة أمدروز، بيروت سنة ١٩٠٨.

شرّه وشرّ جماعته، وحُمِلَتْ له الرعاية وتأكدت به العناية، بعد أن تقلّبت به الأحوال، وتنقلّ من مكان إلى مكان، وتبعه ــ من جَهلة الناس وسفهاء العوام وسفساف الفلاحين الطغام ــ مَنْ لا عقل له ولا ديانة فيه، احتماءً به وطلباً للشر بحزبه. ووافقه الوزير أبو علي طاهر بن سعد المزدقاني ــ وإنْ لم يكن على مذهبه ــ على أمره، وساعده على بث حبال شرّه وإظهار خافي سره. فلما ظهر أمره وشاع وطاوعه وزير ظهر الدين المذكور ليكون عوناً له على فعله وتقوية يده في شغله، التمس من ظهير الدين أتابك حصناً يأوي إليه ومعقلاً يحتمي به ويعتمد عليه. فسلّم له ثغر بانياس في ذي القعدة سنة ٥٢٠ فلما حصل فيه اجتمع إليه أوباشه من الرعاع والسفهاء والفلاحين والعوام وغوغاء الطغام الذين استغواهم بِمحاله وأباطيله، واستمالهم بخدَعُه وأضاليله. فعظمت المصيبة بهم، وجَلّت المحنة بظهور أمرهم وسببهم، وضاقت صدور الفقهاء والمتدينين والعلماء وأهل السُّنّة والمقدمين و(أهل) الستر والسلامة من الأخيار المؤمنين. وأحجم كلٌّ منهم من الكلام فيهم والشكوى لواحد منهم، دفعاً لشرّهم وارتقاباً لدائرة السوء عليهم، لأنه شرعوا في قتل من يعاندهم ومعاضدة من يؤازرهم على الضلال، ويرافدهم، بحيث لا ينكر عليهم سلطانٌ ولا وزير، ولا يَفُلُّ حدَّ شرهم متقدمٌ ولا أميرٌ »[1].

وهكذا تسلم بهرام، داعي الباطنية، ثغر بانياس في سنة ٥٢٠ هـ. « فلما حصل في بانياس شرع في تحصينها وترميم ما استرم وتشعّث منها. وبث دعاته في سائر الجهات، فاستغووا خلقاً كثيراً من جهّال الأعمال وسفساف الفلاّحين من الضياع وغوغاء الرعاع، ممّن لا لُبّ له يصدّه عن الفساد ويردعه، ولا تقيّة تصرفه عن المنكر وتمنعه.

(١) ابن القلانسي: « ذيل تاريخ دمشق »، ص ٢١٦، بيروت سنة ١٩٠٨.

فقوي شرهم، وظهر بقبح الاعتقاد سرُّهم، وامتدت أيديهم وألسنتهم إلى الأخيار من الرعية بالثلب والسبّ، وإلى المنفردين في المسالك بالطمع والسلب، وأخذهم قهراً وتناولهم بالمكروه قهراً، وقَتْلِ من يُقْتَل من الناس تعدّياً وظلماً. وأعانهم على الايغال في هذا الضلال أبو علي طاهر بن سعد المزدقاني الوزير، معونةً بالغ فيها، وحَصّل له وخيمُ عاقبتها وذميمُ مغبّتها، لما تقرر بينه وبين بهرام الداعي المقدّم من المؤازرة والمعاضدة والمظافرة والمرافدة، موافقةً في غير ذات الله ولا طاعة، طلباً لأن تكون الأيدي واحدة على مَنْ يقصدهما بمكروهٍ، والنيّات مترادفة على من ينوي لهم شرّاً. وتاج الملوك[1] غير راضٍ بذاك ولا مؤثر له، بل تبعثه السياسة السديدة والحلم الوافر والمعرفة الثابتة على الإغضاء منهم على القذى والصبر على مؤلم الأذى. وهو يسرُّ في نفسه ما لا يظهره، ويطوي من أمرهم ما لم ينشره إلى حين يجد الفرصة »[2].

ووجد الفرصة لما أن قام بهرام الداعي فخدع برقاً بن جندل، أحد مقدّمي وادي التيم، حتى حصل في يده، واعتقله وقتله صبراً. فتألم تاج الملوك من هذه الفعلة الشنعاء. وقام أخو القتيل، ضحاك بن جندل، يطالب بدم أخيه والثأر له. فجمع جيشاً، ولما شعر بهرام بذلك حشد جيشاً ظهر به من بانياس في سنة ٥٢٢، وقصد إلى ناحية وادي التيم. وقامت معركة انهزم فيها أصحاب بهرام، وقتلوا جميعاً، وقطع رأس بهرام نفسه، ومُضِي به إلى مصر بشارةً بهلاك بهرام.

لكنه قام بعد بهرام صاحبه إسماعيل العجمي، وأخذ في استغواء العامة، وتجمع حواليه بقايا الباطنية المتفرقين في النواحي والبقاع. لهذا

(١) هو بورى بن أتابك، وقد تولى الأمر بعد أبيه ظهير الدين في دمشق وما حولها، سنة ٥٢٢ هـ.
(٢) ابن القلانسي: « ذيل تاريخ دمشق »، ص ٢٢١.

قرر تاج الملوك الايقاع بهم، وبدأ بقتل وزيره أبي علي طاهر بن سعد المزدقاني لتواطؤه مع الباطنية، وكان ذلك في ١٧ رمضان سنة ٥٢٣ هـ. « وشاع الخبر بذلك في الحال. فثارت الأحداث (الشباب) بدمشق والغوغاء والأوباش بالسيوف والخناجر المجرّدة، فقتلوا من ظفروا به من الباطنية وأسبابهم وكلّ متعلق بهم ومُنْتَم إليه، وتتبّعوهم في أماكنهم واستخرجوهم من مكامنهم وأفنوهم جميعاً تقطيعاً بالسيوف وذبحاً بالخناجر ». وممن أخذ المعروف بـ « شاذي الخادم » الذي رباه أبو طاهر الصائغ الحلبي، وكان أصل البلاء والشرّ، فقتل وصلب ومعه نفر على شرفات سور دمشق. وكان صاحب الشرطة في دمشق هو يوسف بن فيروز، فاحتاط خوفاً من أز يرسل باطنية ألموت من يقومون بالاغتيالات.

« وأما إسماعيل، الداعي المقيم ببانياس، ومن معه فإنه لما سمعوا ما حدث من هذه الكائنة، سُقِط في أيديهم، وانخذلوا وذلّوا، وأقبل بعضهم على بعض يتلاومون، وتفرّق شملهم في البلاد. وعلم إسماعيل أن البلاء محيط به إنْ أقام ببانياس؛ ولم يكن له صبرٌ على الثبات، فأنفذ إلى الافرنج يبذل لهم تسليم بانياس إليهم ليأمن بهم. فسلّمها إليهم.وحصل هو وجماعةٌ، في أيديهم؛ فتسللوا من بانياس إلى الأعمال الافرنجية (أي المدن التي في قبضة الصليبيين) على غاية من الذل ونهاية من القلّة. وعرض لإسماعيل علةُ الذرب، فهلك بها وقبر في بانياس في أوائل سنة ٥٢٤، فخلت منهم تلك الناحية »[١].

وانتقاماً من ذلك بعث رجال ألموت باثنين من الخراسانية لقتل تاج الملوك، فجاءا إلى دمشق وتدرجا بالحيلة والمكر إلى أن صارا من

---

(١) ابن القلانسي: « الذيل على تاريخ دمشق »، ص ٢٢٤.

المرتّبين لحفظ تاج الملوك، ووثبا عليه في يوم الخميس ٥ جمادى الآخرة سنة ٥٢٥ وضـــربه أحدهما بالسيف، ولكن لم يتمكن من قتله، وضربه الأخر بسكين فلم يتمكن من قتلـــه، ورمـــى تاج الملوك بنفسه في الحال عن فرسه سليماً وتكاثر الرجـــال عليهمـــا وقطعوهـــا بالســـيوف. وعوفي تاج الملوك من جراحه. وهذا يدل مرة أخرى على الاتصال المستمر بين قلعة ألمـــوت وبين الباطنية في الشام.

كذلك حاول الإسماعيليّة الانتقام مما أوقعه بهم ضحّاك بن جندل الـــذي قتـــل بهـــرام الداعي. ففي شعبان سنة ٥٤٣ ندب الإسماعيليّة لقتل ضحّاك بن جندل « رجليْن أحدهما قَوّاسٌ والآخر نَشّابٌ، فوصلا إليه وتقرّبا بصفتهما إليه، وأقاما عنده برهة من الزمان طويلة، إلـــى أن وجدا فيه الفرصة متسهّلة. وذاك أن ضحّاك بن جندل كان راكباً مسيراً حول ضيغة له تُعرف بـ « بيت لهيا » من وادي التيم. فلما عاد عنها وافق اجتيازه بمنزل هذيْن المفســـديْن. فلقيـــاه، وسألاه النزول عندهما للراحة، وألحّا عليه في السؤال. فنزل والقدر منازله، والبلاء معاد لـــه. فلما جلس أتياه بمأكول حضرهما. فحين شرع في الأكل مع الخلوة وثبا عليه فقتلاه. وأجفـــلا، فأدركهما رجاله فأخذوهما وأتوا بهما إلى ضحّاك، وقد بقي فيه رمق، فلما رآهما أمر بقتلهمـــا بحيث يشاهدهما. ثم فاضت نفسه في الحال »[١].

رشيد الدين سنان

وفي تلك الأيام ظهرت شخصية بارزة بين إسماعيلية الشام، هي شخصية: راشد الدين سنان. ولد سنان ــ بحسب ما يقول ياقوت

---

(١) ابن القلانسي: « الذيل على تاريخ دمشق »، ص ٣٠٣، بيروت سنة ١٩٠٨.

الحموي[١] ــ في قرية بين واسط والبصرة، كان معظم أهلها من النصيرية والإسحاقية، وهما فرقتان غاليتان من الشيعة. ثم فرَّ في شبابه إلى ألموت. وهناك درس، وكان زميلاً للحسن الثاني قبل توليه الإمامة في سنة ٥٥٧ هـ. فلما تولى الحسن الثاني الإمامة بعث به إلى الشام. فسافر إلى بلاد الشام متخفياً محتاطاً، ووصل إلى الرقة ثم إلى حلب حيث قصر اتصاله على الأوساط الإسماعيليّة هناك. ثم انتقل إلى مدينة « كهف »، وظل بها مدةً طويلةً، قال أبو فراس[٢] إنها بلغت سبع سنوات.

وفي الوقت الذي تولى فيه سنان زعامة الحركة الإسماعيليّة الباطنية في الشام، كان نور الدين زنكي في أوج مجده وانتصاراته العظيمة ضد الصليبيين.

وكان الإسماعيليّة يملكون ثماني قلاع هي: قدموس، ومصياف، والكهف، والخوابي، والمنيفة[٣]، والعليقة، والرصافة، والقليعة، يضاف إليها ثلاث أخرى هي: المرقب، وصافيتا، وعريمه. وقد ذكر أسماءها وليم الصوري، مطران صور. وذكر أنها كانت في حوزة « الحشاشين »، وأن عدد الإسماعيليّة في ذلك الجزء من الشام قرابة ستين ألفاً. وقد انتشروا في المنطقة الواقعة بين طرابلس واللاذقية من جهة، ووادي العاصي والبحر المتوسط من جهة أخرى.

وباستقرار الإسماعيليّة في مصياف، صاروا مجاورين لكونتات

---

(١) ياقوت: « معجم البلدان »، ص ٣، ص ٢٧٥، نشرة فستنفلد.
(٢) نشره وترجمه جويار في مقال له في « المجلة الآسيوية » السلسلة ٧، جـ ٩ (سنة ١٨٧٧)، ص ٣٢٤ وما يليها.
(٣) وفي ابن بطوطة: المينقة، وقد عدد حروفها. وكذلك في « مناقب راشد » المنشور بالمجلة الآسيوية سنة ١٨٧٧، ص ٤٥٢.

طرابلس الشام، مما نجم عنه بعد قليل الحربُ بين الإسماعيليّة وبين الأمراء الفرنجة الصليبيين. ويقول بنيامين التطيلي Benjamin de Tudèle إن الإسماعيليّة كانوا في حرب مع النصارى الملقّبين بالفرنجة، ومع كونت طرابلس الشام Comte de Tripoli. وقد اغتال الباطنية ريموند الأول Raymond 1er كونت طرابلس في سنة ٥٤٣ هـ (١١٤٨/ ١١٤٩ م) بحسب رواية ابن الفرات، أو سنة ١١٥٢ م (سنة ٥٤٧ أو سنة ٥٤٨ هـ) بحسب رأي البندكتيين[١]. وانتقاماً من هذا الاغتيال هاجم الفرسان المعبديون Les Templiers (التمبلار، كما في المصادر العربية) بلاد الإسماعيليّة وأرغموهم على عقد صلح بمقتضاه يدفع الإسماعيليّة جزية سنوية مقدارها ألفا قطعة ذهبية، أو ١٢٠٠ دينار، ومائة مد من القمح والشعير، بحسب ما يقول المقريزي.

قلنا إن راشد الدين سنان (واسمه الكامل: أبو الحسن بن سليمان بن محمد راشد الدين) وصل إلى الكهف وأقام بها سبع سنوات. ويقول أبو فراس إنه جاء أولاً إلى مصياف[٢]، ومنها ذهب إلى بسطريون، ثم إلى الكهف، حيث بقي إلى وفاة المولى[٣] أبي محمد، رئيس الإسماعيليّة في الشام. ولم يعلن أنه مبعوث من قِبَل ألموت لرئاسة الدعوة في الشام إلاّ قبيل وفاة أبي محمد.

---

(1) **Art de vérifier les dates**, édition de 1770, p. 380.

(٢) ورد في المصادر بالرسوم التالية: مصيات، مصياث، مصياف، مصياب. ويرى دى ساسي أن الرسم الأول هو الأصح، ووافقه على ذلك جويارر « شذرات متعلقة بمذهب الإسماعيليّة »، ص ٣، تعليق ٢. ولكن فان برشم (٥ « المجلة الآسيوية » مايو ــ يونيو سنة ١٨٩٧) يرى أن الرسم الثاني هو الأصل لأنه متوسط بين الأول والثالث.

(٣) نشير هنا إلى أن زعماء الإسماعيليّة في الشّام كانوا يلقبون بالألقاب التشريفية التالية: مولى، صاحب، أو مقدم. أما قائد القلعة فكان يلقب بلقب: « متولي القلعة » وراجع عن قلاع الإسماعيليّة في الشام: « صبح الأعشى » للقلقشندي، جـ ٤، ص ١٤٦ ــ ١٤٧، القاهرة سنة ١٩١٤.

يقول أبو فراس: « وسمعت من الرجال الثقاة الأمناء أن المولى راشد الدين ــ منه السلام! ــ في أول قدومه إلى قلاع الدعوة لم يُظْهر تقليده (أي خطاب تعيينه رئيساً للدعوة في الشام)، ولم يعرّف أحداً بنفسه. وأقام في مصياف مدة. فتمشى ذات يومٍ إلى خارج المدينة، ومعه رجل آخر. فمرّا على بركة مملوءة من الماء. فصار الرجلُ يرى صورته (أية صورة نفسه) في الماء، ولا يرى للمولى ــ منه السلام! ــ في الماء شخصاً ولا صورة، وكلاهما واقفان على البركة. فأدهش الرجلَ ذلك، وجعل يقبّل أرجل المولى ــ أعاد الله عليه من بركاته. فقال له المولى ــ منه السلام!: « اكتُم سرّي! ولا تعرِّف أحداً بما رأيت ».

ثم توجه إلى بسطريون، وهي قريبة إلى الكهف، فأقام بها يعلّم الصبيان الخطّ مدةً. فكان إذا مرض أحدٌ يأمرهم بشيء يداويه، فيتعافى من مرضه. فسَمّوْه طبيباً. وصار الناس يقصدونه بسبب المَرَض، ويتباركون به ويثنون عليه.

فقال الشيخ أبو محمد ــ رحمة الله عليه! ــ لما بلغه عنه ذلك: ينبغي أن يكون هذا الرجل مقيماً عندنا في القلعة. ثم طلبه ورتّب له طعاماً وخبزاً، بكرة وعشية. فقَبِل ــ منه السلام! ــ بعضَ المرتب وهو يستر نفسه. فأقام ــ منه السلام ــ سبع سنين. وظهر من صلاحه وزهده ما استعظمه الناس. فسمّوه الشيخ العراقي. وكان عليه بُرْدٌ يمني، وهو في كل عام إذا نزلت الشمس برجه يفتق البردة ويغسلها ببطانتها ويصلح قَضّها، ثم يخيطها بيده ــ منه السلام! ــ ويلبسها. ويصنع لنفسه سرموجة لا خياط فيها سوى خيط النعل لا غير، ولها زرٌّ عجمي يمشي بها عليه السلام.

فلما انقضت المدة، مرض الشيخ أبو محمد ــ رحمة الله عليه ــ

وبقي أياماً. فدخل المولى (سنان) في بعض الأيام وقال له: « يا شيخ أبا محمد! قد انقضت مُدّتك، وحان أجلك. ونهارَ غد تُفارق هذا العالم. فقِفْ على تقليدي قبل موتك! » فلما أن قرأ تقليده على الشيخ أبى محمد بكى. فقال له المولى (سنان) ــ منه السلام! ــ: « لماذا تبكي؟ ». فقال: « يا سبحان الله! كيف لا أبكي أسفاً على ما فات من امتثال الأمر المطاع من مدة سبع سنين، حتى إن مولانا قد جاءنا بك عِوَض المملوك (أي نفسه، أبا محمد) ولم أعلم ما يجب عليّ من تسليم إليك والدخول في طاعتك، ولم أَقْضِ حقاً من حقوقك؟ » فقال المولى ــ منه السلام!: « يا هذا! رأينا الأمور جارية على يديك فأحْسِنَ بناؤها. وحقِّ جابر السموات والأرض، لقد كان لك من السعادة والتسديد والتوفيق والتأييد ما لو شئت تأخذ قلعة الجبل (قلعة جبل المقطم) بمصر وأمرت بها لأخذتها. »

فعند ذلك فارق الشيخ أبو محمد الثاني و(قت) الظهر، وهو الوقت الذي أشار إليه المولى ــ منه السلام! »[1].

وهذا الخبر غريب: فكيف ينتظر راشد الدين سبع سنوات ليعلن أنه مُعَيّن من قِبَل ألموت لتولي رئاسة الإسماعيليّة؟ ويرى جويار أن ثم أسبابا عديدة تبرر ذلك: أقواها في نظره هو وفاة حاميه « الحسن على ذكره السلام » في سنة ٥٦١ هـ (١١٦٥ م). ولم يشأ مَنْ خلف الحسن أن يصدّق على تعيين سنان طالما كان أبو محمد في قيد الحياة. ومن ناحية أخرى فإن أبا فراس يقول لنا إن سناناً كان يقدّر مناقب أبي محمد وما قدمه للدعوة من خدمات بحيث لم يشأ أن

(١) « فصل من اللفظ الشريف « هذه مناقب المولى راشد الدين » نشره ستانسلاس جويار في «المجلة الآسيوية » **JA** عدد ابريل ــ مايو ــ يونيو سنة ١٨٧٧، ص ٤٥٤ ــ ٤٥٥. وقد أصلحنا بعض المواضع المحرفة في النشرة.

يطرده بعنف. واعتبار ثالث هو أن علوّ سِنّه قد فرض الاحترام له. واعتبار رابع هو أن الإسماعيليّة لم يكونوا قوماً من السهل حكمهم، وقد جرّب ذلك سنان منهم مراراً. فلعله قدّر أن طرد زعيمهم كان سيتسبب في حدوث فتنة بينهم. وخامساً كان راشد الدين من الفطنة بحيث أراد أن يسبر الوضع ويعرف رعاياه معرفة وثيقة قبل أن يتولى زعامتهم. وكانت سيرته الحميدة بينهم طوال سبع سنوات مدعاة إلى بث احترامه وحبه في نفوس الإسماعيليّة؛ مما هيّأ لسنان فيما بعد أن يقنعهم بأنه من طراز خارق للعادة.

ولم يكد أبو محمد يموت حتى نهض أخوه علي وحاول أن يتولى زعامة الإسماعيليّة، وناصره في ذلك قسم من الإسماعيليّة في الكهف. غير أن رجلاً يُدعى فهد أرسل فدائياً فقتل خوجه علي، بتحريض من حفيد لأبي محمد.

وبلغت هذه الأنباء ألموت، فكتب إمام ألموت إلى سنان يثبته في وظيفته ويدعوه إلى لم شمل الجماعة. وفي مصياف حاول البعض السخرية من تولي سنان الرئاسة، فكتب إلى متولي مصياف يأمره باستدعاء هؤلاء وقد سمّاهم جميعاً بأسمائهم وذكر ما قالوه فيما بينهم، وأمره أن يقرأ عليهم الكتاب ويوبّخهم. فتابوا، لما رأوا أن سناناً يطلع على الغيب وأنه قد كشف الله له المحجوب وأطلعه على أسرار الغيوب. فرضي عليهم سنان وصفح عنهم. وهذا يدل ــ فيما لاحظ جويار ــ أن سناناً كانت لديه شرطة سرية تمده بالمخابرات وبأدق التفاصيل؛ وأنه وضع الحمام الزاجل في القلاع يحمّله الرسائل ويتسلمها منه. ولهذا أمر بعدم قتل الحَمَام.

ولقد ذكر ياقوت في مادة: « الشُّرْطة » ما يلي: « الشُّرْطة: كورة كبيرة مِنْ أعمال واسط؛ بينها وبين البصرة، لكنّها عن

يمين المنحدر إلى البصرة. أهلها كلُّهم اسحاقية نُصَيْرية أهل ضلالة. منهم كان سنان داعي الإسماعيليّة، من قرية من قراها يُقال لها: عَقْدُ السّدَن »[١]. وقال في مادة: « عقر... عَقْرُ السّدَان: من قرى الشُّرْطة، بين واسط والبصرة، منها كان الضالُّ المُضِلُّ، سنان، داعية الإسماعيليّة ودجّالهم ومُضِلُّهم الذي فعل الأفاعيل التي لم يقدر عليها أحدٌ قبله ولا بعده. وكان يعرف السيمياء »[٢].

ولما كان ياقوت بن عبد الله الرومي، الحموي المولد، قد ولد في سنة أربع أو خمس وسبعين وخمسمائة، وتوفي في ٢٠ رمضان سنة ٦٢٦ هـ، فقد كان معاصراً حيناً وقريب العهد جداً من راشد الدين سنان. ولهذا فإن لهذه المعلومات قيمتها الكبيرة، ومنها نستخلص.

١ ــ أن سناناً كان في الأصل نصيرياً، ثم تحول عن النصيرية إلى الإسماعيليّة.

٢ ــ وأنه كان يعرف الحيل والشعبذة والسيمياء.

١ ــ والأمر الأول له أهميته الكبرى في أنه أدخل في المذهب الإسماعيليّ في سوريا مبدأ التناسخ، الذي لم يقلْ به لا إسماعيلية مصر ولا إسماعيلية ألموت، كما ذكرنا من قبل. ويذكر أبو فراس حكايات كثيرة تدل على إيمان سنان بمدأ تناسخ الأرواح:

ا ــ منها أنه كان يكثر الصعود في الليل إلى رأس الجبال، فينقض عليه طائر أخضر له جناحان عظيمان ويحلق بين يديه في فيض من النور، ويناجيه. وهذا الطائر هو المولى حسن، جاء من ألموت ليناجيه.

---

(١) ياقوت: « معجم البلدان »، جـ ١، ص ٢٧٥، نشره ڤستنفلد.
(٢) الكتاب نفسه، جـ ١، ص ٦٩٧.

ب ــ ومنها أنه كان نازلاً من القدموس إلى مصياف ومعــه جماعــة فظهــرت فــي الطريق حية عظيمة. فبادر الرجال إليها يريدون قتلها. فمنعهم سنان من قتلها وقال لهم: « هذا فهد بن الحيطية؛ وهو معذَّب وعليه ذنوب، ولا تخلّصوه مما هو فيه »[١]. وفهد هذا هو الــذي بعث بفدائي لقتل خوجه علي.

جـ ــ ومنها حكايات مع قرد وثور، وحمامة، وكلها تــدل علــى أن هــذه الحيوانــات تناسخت فيها أرواح ناس.

د ــ وحكايته عن فَرَسٍ أخبر سنان أنها هي بنت الملك الفلاني وقد جاءت إليه تشــكوه مما وقع عليها من ظلم وترجوه أن يخلصها.

وهكذا وهكذا حكايات عديدة يذكرها صاحب « مناقب المــولى راشــد الــدين » (ص ٤٨١ ــ ٤٨٧) تدل على ايمان راشد الدين سنان بتناسخ الأرواح الانسانية فــي أنــواع مــن الحيوان، خصوصاً في الفَرَس، والحية، والقرد، والطائر، والطائر الأخضر والثور.

٢ ــ وفيما يتصل بالأمر الثاني، تروي حكايات عن مقدرة سنان على معرفة الغيــب وعلى التنبؤ والرؤية من بُعْد. من ذلك أنه كان يرد على الرسائل التي ترد إليه قبــل أن تفــتح وتقرأ؛ وأنه كان يذكر لمن يرسله في مهمة ما سيلقاه في أثناء الطريق من أحــداث وأحــوال، ويتحقق ذلك كله فيما بعد؛ وأنه كان يكلّم الرؤوس التي تفصل عن أجسادها: فيذكر أنــه فــي ذات يوم جمع راشد الدين سنان أصحابه في مصياف؛ فلما دخلوا قاعة الاجتماع وجدوا إلــى جانب كرسيّ راشد الدين رأساً مقطوعاً وموضوعاً على صحن، ويتدفق منه الدم. وهنــا قــال راشد الدين مخاطباً الرأس المقطوع: « اروِ لرفاقك ماذا رأيت.

---

(١) أبو فراس: « مناقب المولى راشد »، ص ٤٨٢، المجلة الآسيوية سنة ١٨٧٧.

على تفضل العودة إلى الدنيا بين أهلك، أو البقاء في الجنة؟ » فأجاب الرأس: « ما حاجتي إلى العودة إلى الدنيا بعد أن شاهدت مقامي في الجنة والحور وما أعدّه الله لي! بلغوا أهلي السلام، يا إخواني؛ واحذروا من معصية هذا النبي! » ويقول المؤلف الذي كشف هذه الحيلة إن راشد الدين أخرج بعد ذلك هذا الشخص ــ المزعوم أن رأسه قطع ــ من الحفرة التي وضعه فيها ولم يدع ظاهراً منه إلاَّ رأسه، وبضربة من سيفه قتله حقاً وفعلاً، وذلك حتى لا يفتضح أمر حيلته هذه(١).

وأفلحت هذه الحيل والشعوذات في التلبيس على العامة والأغرار حتى اعتقد فيه البعض أنه نبيّ وصاحب معجزات، كما هي حال أبي فراس الذي أورد الحكاية التي ذكرناها؛ واعتقد البعض الآخر أنه إله تجسّد بينهم. واستغلّ سنان هذه السذاجة، وراح يؤكد في النفوس هذه المعاني بالكتابة والتعاليم.

فبدأ بأن ألغى الإمام السابع محمد بن إسماعيل، ووضع نفسه مكانه. وأربى على ذلك بأن ادّعى الألوهية، وكتب رسالة في إثبات ألوهية نفسه نشرها جويار(٢) ضمن « الشذرات المتعلقة بمذهب الإسماعيليّة ». وقد كتب ابن جبير في رحلته عن سنان يقول وهو يصف جبل لبنان: « وهو سامي الارتفاع، ممتدّ الطول، متّصل من البحر إلى البحر. وفي صفحته حصونٌ للملاحدة الإسماعيليّة: فرقة مرقت من الإسلام، وادعت الإلهية في أحد الأنام. قُيِّض لهم شيطان من الإنس يعرف بـ « سنان »، خدعهم بأباطيل وخيالات موّه عليهم باستعمالها،

---

(١) أورد لنا فون همر في « كنوز الشرق »، جـ ٣، ص ٣٧٧.

(2) Stanislas Guyard : **Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis**, Paris, Maisonneuve, 1874, fragment I.

وسحرهم بمحالها، فاتخذوه إلهاً يعبدونه، ويبذلون الأنفس دونه. وحصلوا من طاعته وامتثال أمره بحيث يأمر أحدهم بالتردّي من شاهقة جبلٍ فيتردّى، ويستعجل في مَرْضاته الردى »[١]. وكان ابن جبير زار هذه المنطقة في ١٩ ربيع الأول سنة ٥٨٠، الموافق آخر يونيه سنة ١١٨٤ م.

وتمكّن نفوذ سنان في إسماعيلية الشام حتى استقل عن إسماعيلية ألموت. وحاول الذي خلف « الحسن على ذكره السلام » أن يرد سناناً إلى الطاعة، ولكنه أخفق. وأرسل إليه كثيراً من الإسماعيليّة مراراً لاغتياله، ولكنه أفلت.

وكان كثير التجوال، يتفقد قلاع الإسماعيليّة باستمرار. وهو الذي أمر ببناء قلعة المرقب. واستولى على قلعة العليقة بحيلة بارعة. ورمّم قلعة الخوابي.

وفي ذلك الوقت كان نور الدين محمود قد استولى على الشام: إذ صار ملكاً على حلب في سنة ٥٤١ هـ (سنة ١١٤٦ م)؛ وملك دمشق في صفر سنة ٥٤٩ هـ (سنة ١١٥٤ م). واستولى على بقية بلاد الشام: من حماة، وبعلبك وافتتح من بلاد الروم عدة حصون: منها مرعش وبهنا، وكان فتحه مرعش في ذي القعدة في سنة ٥٦٨ هـ، وافتتح من بلاد الفرنج (الصليبيين) حارم، في أواخر رمضان سنة ٥٥٩، « وفتح عزاز وبانياس، وغير ذلك مما تزيد عدّته على خمسين حصناً. ثم سيّر الأمير أسد الدين شيركوه... إلى مصر ثلاث

---

(١) « رحلة ــ ابن جبير، ص ٢٤٢، ٢٤٣، طبعة حسين نصار، القاهرة بدون تاريخ (سنة ١٩٥٥)، ونشره رايت Wright، ص ٢٥٦.

دفعات. وملكها السلطان صلاح الدين (الأيوبي) في الدفعة الثالثة نيابة عنه »[١].

ولما رأى نور الدين أن الإسماعيليّة يملكون قلاعاً داخل دولته هذه وأنهم خطر عليه، راح يرسل الحملات ضد سنان، لكن دون نجاح يذكر، حتى إنه تهيأ في سنة ٥٦٩ ﻫ للسير بنفسه على رأس جيش لمحاربة سنان، لولا أن فاجأته المنيّة في ١١ شوال سنة ٥٦٩ ﻫ (سنة ١١٧٤ م).

ويذكر ابن خلّكان أنه « كانت بين نور الدين محمود وبين أبي الحسن سنان بن سليمان بن محمد الملقب راشد الدين ــ صاحب قلاع الإسماعيليّة ومقدّم الفرقة الباطنية بالشام، وإليه تنسب **الطائفة السنانية** ــ مكاتبات ومحاورات بسبب المجاورة. فكتب إليه نور الدين، في بعض الأزمنة، كتاباً يتهدده فيه ويتوعده لسببٍ اقتضى ذلك. فشقّ على سنان، فكتب جوابه أبياتاً ورسالة، وهما (من البسيط):

ماذا الذي بقراع السيف هدّدنا ... لا قام مصرع جنبي حين تصرعه
قام الحمام إلى البازي يهدّده ... واستيقظت لأسود البرّ أضْبُعهُ
أضحى يسدُّ فم الأفعى بإصبعه ... يكفيه ما قد تُلاقي منه أصْبَعُه

وقفنا على تفاصيله وجُمَله، وعلمنا ما هددنا به من قوله وعمله. فبالله! العَجَبُ من ذبابة تطنُّ في أذن فيل، وبعوضة تعدُّ في التماثيل. ولقد قالها من قبلك قوم آخرون. فدمّرنا عليهم وما كان لهم من ناصرين. أو للحق تدحضون، وللباطل تنصرون؟ وليعلم الذين ظلموا أيّ منقلب ينقلبون (سورة الشعراء ٢٢٧). وأما ما صدر من قولك

(١) ابن خلكان « وفيات الأعيان » الترجمة رقم ٦٨٦، جـ ٤، ص ٢٧٢، القاهرة سنة ١٩٤٨.

في قطع رأسي، وقلعك لقلاعي من الجبال الرواسي، فتلك أماني كاذبة، وخيالات غير صائبة: فإن الجواهر لا تزول بالأعراض، كما أن الأرواح لا تضمحل بالأمراض. كَمْ بين قويٍّ وضعيف، ودنيٍّ وشريف؟ وإن عُدْنا إلى الظواهر والمحسوسات، وعدلنا عن البواطن والمعقولات، فلنا أسوة برسول الله (ص) في قوله: « ما أوذي نبيٌّ ما أوذيتُ ». ولقد علمتم ما جرى على عترته، وأهل بيته وشيعته. والحالُ ما حالَ، والأمرُ ما زال؛ ولله الحمد في الأولى والآخرة، إذ نحن مظلومون لا ظالمون، ومغصوبون لا غاصبون. وإذا جاء الحق زهق « إن الباطل كان زهوقاً » (سورة الإسراء آية ٨١). ولقد علمتم ظاهر حالنا، وكيفية رجالنا، وما يتمنونه من الفوت، ويتقربون به إلى حياض الموت. « قل فتمنّوا الموت إنْ كنتم صادقين ولن يتمنوه أبداً بما قدّمت أيديهم والله عليم بالظالمين » (البقرة ٩٤ ــ ٩٥). وفي أمثال العامّة السائرة: أو للبط يتهددون بالشطّ؟ فهيّئ للبلايا جلبابا، وتدرّع للرزايا أثواباً؛ فلأظهرنّ عليك منك، ولأفنينّهم فيك عنك، فتكون كالباحث على حتفه بظلفه، والجادعِ مارنَ أنفه بكفّه، وما ذلك على الله بعزيز.

وهذه الرسالة نقلت من خط القاضي الفاضل على هذه الصورة. ورأيتُ في نسخةٍ زيادةً على هذا، وهي: فإذا وقفت على كتابنا هذا فكن لأمرنا بالمرصاد، ومِنْ حالك على اقتصاد، واقرأ أول « النحل » وآخر « ص »[1].

والصحيح أنه كتبها إلى السلطان صلاح الدين يوسف بن أيوب، والله أعلم »[2].

---

(١) أوّل سورة النحل هو: « أتى أمر الله فلا تستعجلوه سبحانه وتعالى عما يشركون »؛ وآخر سورة (ص) هو: « ولتعلمن نبأه بعد حين ».
(٢) ابن خلكان: « وفيات الأعيان »، ج ٤، ص ٢٧٢ ــ ٢٧٣، القاهرة سنة ١٩٤٨.

كذلك يورد ابن خلكان رسالة أخرى من سنان إلى نور الدين « وقد جرت بينهما وحشة (من الطويل):

بنا نلت هذا المُلْكَ حتى تأثّلتْ بيوتُك فيها واشمخرّ عمودها
فأصبحت ترمينا بنَبْل بنا استوى مغارسها عنّا، وفينا حديدها[1]

وهذا يدل على أن سناناً ساعد نور الدين في بعض الأوقات. وفعلاً نرى ابن العديم والقلانسي يذكران بعض الأخبار الدالّة على ذلك.

وإنما استحكمت العداوة بين سنان وبين صلاح الأيوبي، لما أن ملك صلاح الدين يوسف بن أيوب مدينة دمشق وحمص وحماه في سنة ٧٥٠، وبقي عليه أن يستولي على حلب، وكان قد عهد بالملك عليها نور الدين محمود إلى ولده الملك الصالح عماد الدين إسماعيل وعمره يوم مات أبوه إحدى عشرة سنة، فقام بالأمر من بعد أبيه، وانتقل من دمشق إلى حلب، ودخل قلعتها يوم الجمعة مستهل المحرم سنة سبعين وخمسمائة، ولكن الأمر كان بيد وزيره سعد الدين كمشتكين. ولما قصد صلاح الدين إلى حلب، « أرسل سعد الدين كمشتكين إلى سنان، مقدّم الإسماعيليّة، أموالاً عظيمة ليقتلوا صلاح الدين. فأرسل سنان جماعةً فوثبوا على صلاح الدين، فقُتِلوا دونه. »[2]

وكانت هذه أول محاولة للإسماعيلية بزعامة سنان لقتل صلاح الدين الأيوبي، وكان ذلك في جمادى الآخر سنة ٥٧٠ هـ.

وكانت المحاولة الثانية في ذي القعدة من سنة ٥٧١ هـ، حينما

(١) ابن خلكان: « وفيات الأعيان »، جـ ٤، ص ٢٧٤، القاهرة سنة ١٩٤٨.
(٢) تاريخ أبي الفداء، جـ ٣، ص ٦٠، دار الطباعة العامرة باستانبول سنة ١٢٨٦ هـ.

كان صلاح الدين يحاصر مدينة أعزاز إذ « وثب إسماعيلي على صلاح الدين في حصاره أعزاز، فضربه بسكّين في رأسه فجرحه. فأمسك صلاح الدين يدَيْ الإسماعيليّ، وبقي يضرب بالسكين، فلا يؤثر، حتى قتل الإسماعيليّ على تلك الحال. ووثب آخر عليه فقُتِل أيضاً. وجاء السلطان (صلاح الدين) إلى خيمته مذعوراً وعَرَض جنده، وأبعد مَنْ أنكره منهم »[1].

ومن ثمّ عزم صلاح الدين القضاء على الإسماعيليّة. ففي سنة ٥٧٢ هـ (١١٧٦ م) « قصد صلاح الدين بلد الإسماعيليّة في المحرم. فنهب بلدهم وخَرّبه وأحرقه. وحصر قلعة مصياف. فأرسل سنان ــ مقدم الإسماعيليّة ــ إلى خال صلاح الدين، وهو شهاب الدين الحارمي، صاحب حماة، يسأله أن يسعى في الصلح. فسأل الحارميُّ الصفح عنهم. فأجابه صلاح الدين إلى ذلك وصالحهم ورحل عنهم »[2].

ويظهر أنه من ذلك التاريخ دخل الإسماعيليّة في طاعة صلاح الدين، وصاروا يستخدمون في اغتيال ملوك وأمراء الصليبيين. من ذلك أنه في سنة ٥٨٨ هـ قتل بعضُ الباطنية المركيس صاحب صور، « وكانوا (أي هؤلاء الباطنية) قد دخلوا في زي الرهبان إلى صور[3] ولما وقّع صلاح الدين الهدنة مع رتشرد قلب الأسد، ملك انجلتره، في ٢٢ شعبان سنة ٥٨٨ هـ، واقتسموا فيما بينهم بلاد الشام، « اشترط السلطان (صلاح الدين) دخول بلاد الإسماعيليّة في عقد هدنته،

---

(١) تاريخ أبي الفدا، ج ٣، ص ٦١.
(٢) تاريخ أبي الفداء، ج ٣، ص ٦٢.
(٣) تاريخ أبي الفداء، ج ٣، ص ٨٦. والمركيس صاحب صور هو كونراد دى مونفرا Conrad de Monferrat . راجع عن العلاقات بين صلاح الدين والإسماعيليّة مقال برنرد لويس في « مضبطة مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية » في لندن **BSOAS** ، ج ١٥ في سنة ١٩٥٣.

واشترط الفرنج دخول صاحب انطاكية وطرابلس في عقد هدنتهم »[1]

ويتوسع ابن الأثير (أخبار سنة ٥٨٨) في ذكر مقتل كونراد دي مونفرّا، صاحب صور، الذي قتله الباطنية، فيقول: « في هذه السنة (سنة ٥٨٨ ه) في ثالث عشر ربيع الآخر قتل المركيس الفرنجي لعنه الله، صاحب صور، وهو أكبر شياطين الفرنج. وكان سبب قتله أن صلاح الدين راسلَ مقدّمَ الإسماعيليّة، وهو سنان، أن أرْسل من يقتل ملك انكلتار (رتشرد قلب الأسد)، وإن قتل المركيس فله عشرة آلاف دينار. فلم يمكنهم (أي الباطنية) قتل ملك انكلتار **ولم يره سنان مصلحةً لهم، لئلاّ يخلو وجه صلاح الدين من الفرنج ويتفرغ لهم**. وشَرِه (طمع) في أخذ المال، فعدل إلى قتل المركيس فأرسل رجلَيْن في زي الرهبان. واتصلا بصاحب صيدا وابن بارزان صاحب رملة، وكانا مع المركيس لصور، فأقاما معهما ستة أشهر يظهران العبادة. فانسرّ بهما المركيس ووثق إليهما. فلما كان بعد التاريخ عمل الأسقف بصور دعوةً للمركيس، فحضرها وأكل طعامه وشرب مُدامه وخرج من عنده. فوثب عليه الباطنيان المذكوران، فجرحاه جراحاً وثيقة، وهرب أحدهما ودخل كنيسة يختفي فيها. فاتفق أن المركيس حُمِل إليها ليشد جراحه. فوثب عليه ذلك الباطني فقتله. وقُتِل الباطنيان بعده. ونسب الفرنج قتله إلى وَضْع (ترتيب) من ملك انكلتار لينفرد بملك الساحل الشامي »[2].

وإذن فالأمر فيمن حرّض على قتل كونراد دي مونفرّا Conrad de Monferrat صاحب صور مختلف فيه: هل هو صلاح الدين، أو

---

(١) تاريخ أبي الفدا، جـ ٣، ص ٨٧.
(٢) ابن الأثير: « الكامل في التاريخ »، جـ ١٢، ص ٣١، حوادث سنة ٥٨٨ ه، القاهرة، سنة ١٣٠٣ ه. وصاحب صيدا هو Renaud ، وصاحب الرملة هو Balian II .

رتشرد قلب الأسد ملك انجلترة؟

كما أن سناناً لم يبعث برجاله لقتل كونراد دي مونفرّا تعاوناً مع صلاح الدين ضد الصليبيين، بل طمعاً في المال الذي خصصه صلاح الدين لمن يقتل كونراد دي مونفرّا. فالدافع إلى عمله كان المال، لا الجهاد ضد الصليبيين.

والواقع أن موقف سنان من الحرب ضد الصليبيين كان موقفاً مشبوهاً لا تمليه الغيرة الإسلامية، بل الاعتبارات السياسية وحدها. وكذلك كان موقف الإسماعيليّة في سوريا طوال الحروب الصليبية كلها: تمليه الاعتبارات السياسية الخاصة بالطائفة، دون أي اعتبار للغيرة الإسلامية[١].

أما عملية اغتيال كونراد دي مونفرّا فترجع إلى كون العلاقات بين طريقة الاسبتلار Hospitaliers وبين الإسماعيليّة قد ساءت منذ أن جعل الاسبتلار مركز قيادتهم في المرقب، بالقرب من قواعد الإسماعيليّة، في سنة ٥٨٢، وكان كونت طرابلس هو الذي أعطاهم حصن المرقب.

ومع ذلك نجد أنه في سنة ٥٩٠ زار هنري دي شامباني Henry de Champagne إحدى قلاع الإسماعيليّة، بقصد تحسين أو إعادة العلاقات الودية التي كانت قائمة فيما بين الإسماعيليّة والصليبيين[٢].

---

(١) خصص ديفد شافنر رسالة لهذا الموضوع بعنوان: « العلاقات بين طريقة الإسماعيليّة وبين الصليبيين خلال القرن الثاني عشر »:

David Schaffner: « **Relations of the Order of assassins with the Crusades during the Twelfth Century** », University of Chicago, 1939.

(٢) راجع في هذا أيضاً:

Claude Cahen **: La Syrie du Nord à l'époque des Croisades et la principauté franque d'Antioche**, pp. 514 sqq. Institut Français de Damas, Bibliothèque Orientale, I, Paris, 1940.

ويرى كلود كاهــن Cl. Cahen أن الإسماعيليّة في القرن السابع (الثالث عشر الميلادي) عادوا فتحالفوا مع طريقة الاسبتلار Hospitaliers وصاروا في حماية هؤلاء الأخيــرين فــي مقابــل جزية يدفعها الإسماعيليّة، وأن المسيحيين الذين اغتالهم الإسماعيليّة كانوا خصوم الاسبتلار(١). ونحن نعلم من « أخبار سان دني » الخاصة بأعمال فيليب أوجيست، ملك فرنسا، أنه أرســل وفداً إلى الإسماعيليّة ليتأكد أنهم لا يتآمرون على اغتياله بتحريضٍ من رتشرد قلب الأسد، ملك انجلترة(٢). كما أن الكسيوس، امبراطور بيزنطة، يُقال عنه إنه استأجر إسماعيلية لاغتيال والي قونية المسلم، في بلاد الأناضول.

وهذه الوقائع التاريخية تثبت إذن بكل يقين أن الإسماعيليّة في علاقاتهم مع الصــليبيين ومع المسلمين المجاهدين لطرد الصليبيين من بلاد الإسلام لم يصدروا إلاّ عن دوافع سياســية خاصة بهم كطائفة تريد أن تمكن لنفسها البقاء والسلطان في المناطق والقلاع التي اســتطاعوا الاستيلاء عليها، ولم يصدروا عن أية اعتبارات إسلامية. وكان ذلك دأبهم منذ بداية الحمــلات الصليبية، فمثلاً في سنة ٥٢٤ (سنة ١١٢٩ ــ سنة ١١٣٠ م) حين أصبح أبو الوفا الإسماعيليّ هو المتحكم في دمشق مكان بهرام الذي قتل، « كاتب أبو الوفا الفرنج، على أن يســلم إلــيهم دمشق، ويسلّموا إليه عِوَضها مدينة صور؛ واتفقوا على ذلك، وأن يكون قــدوم الفــرنج إلــى دمشق يوم الجمعة، ليجعل أبو الوفا أصحابه على أبواب جامع دمشق. وعلــم تــاج الملــوك توري، صاحب دمشق بذلك. فاستدعى وزيره المزدغاني (وهو الذي وضع أبــا الوفــا علــى دمشق عوضاً عن بهرام) وقتله. وأَمَر بقتل الإسماعيليّة الذين

(١) الكتاب نفسه صفحات ٣٤٤، ٥٢٦، ٦٢٠، ٦٦٥.

(2) Gestes de Philippe – Auguste, Grand Chronique de Saint Denis, in **Recueil de l'Histoire des Gaules et des Français**, XVII (Paris, 1818, p. 377.)

بدمشق. فثار بهم أهلُ دمشق وقتلوا من الإسماعيليّة ستة آلاف نفــر. ووصـــل الفــرنج إلـــى الميعاد، وحصروا دمشق فلم يظفروا بشيء. وكان البرد والشتاء شديداً، فرحلوا عــن دمشـــق شبه المنهزمين، وخرج توري بعسكر دمشق في أثرهم، وقتلوا منهم عدة كثيرة. وأما إسماعيل الباطني الذي كان في قلعة بانياس فإنه سلّم قلعة بانياس إلى الفرنج وصار معهم » (تاريخ أبي الفداء، ج ٣، ص ٢ ــ ٣، حوادث سنة ٥٢٣، القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ).

وتوفي راشد الدين سنان في سنة ٥٨٨ هـ (سنة ١١٩٢ م) ودفن في قلعة الكهف التـــي كانت محل إقامته المعتادة.

وفي عهده كانت الإسماعيليّة في الشام قوية الشوكة، وشبه مســتقلة عــن إســماعيلية ألموت.

ولما استولى هولاگو، زعيم التتار، على ألموت في سنة ٦٥٤ هـ (١٢٥٦ م) أمر ركن الدين، آخر شيوخ ألموت، بإرسال وفد إلى الشام ليسلّم إسماعيليةُ الشام قلاعهم إلـــى المغــول. وذهب الوفد مصحوباً ببعض المغول. ولكن يبدو أن إسماعيلية الشام لم يستجيبوا لهذا الأمـــر. ولم يسلّم الإسماعيليّة في الشام بعض قلاعهم للمغول إلاّ في سنة ٦٥٨ هـ (سنة ١٢٦٠ م) لمـــا أن اجتاح المغول سوريا، وكان زعيم الإسماعيليّة في الشام آنذاك يــدعى رضـــا الـــدين أبـــا المعالي. ولكن سيف الدين قطز، السلطان الملوكي، هزم المغول هزيمة منكـــرة حاســـمة فـــي موقعة عين جالوت المشهورة، في نفس السنة، سنة ٦٥٨ هـ. فأعيدت قلاع الإسماعيليّة إلـــيهم، وقطعت رؤوس القواد الذين سلّموا أنفسهم للمغول.

ولكن في سنة ٦٦٤، وكان السلطان بيبرس الأول، الملقب بالملك الظاهر، حاكماً على مصر والشام، أمر بيبرس بأن يدفع الإسماعيليّة

المكوس على الهدايا التي ترسل إليهم من الملوك الأجانب، وهددهم إنْ لم يفعلوا ذلك بتخريب بلادهم. فامتثلوا للأمر، وصار الإسماعيليّة يدفعون الجزية بانتظام للظاهر بيبرس، وصار هذا هو الذي يولّي أو يعزل رؤساءهم. ففي سنة ٦٦٩ هـ (١٢٧٠ م) عزل نجم الدين إسماعيل (الذي تولى بعد رضا الدين زعامة الإسماعيليّة) وولّى مكانه صارم الدين الذي كان مقدماً على قلعة العُلّيقة، فضم إليها قلاع الكهف، والخوابي، والمنيقة، وقدموس والرصافة. أما قلعة مصياف فقد احتفظ بها الظاهر بيبرس لنفسه. يقول أبو الفدا: « وفيها (أي في سنة ٦٦٨ هـ = ١٢٦٩ م) جهز الملك الظاهر عسكراً إلى بلاد الإسماعيليّة، فتسلموا مصياف في العشر الوسط من رجب من هذه السنة[١] ». وسقط حصن العليقة في سنة ٦٧٠ هـ (٢٣ مايو سنة ١٢٧١ م)، وفي الشهر التالي سقطت الرصافة في أيدي نواب الملك الظاهر بيبرس، وفي نهاية العام (عام ١٢٧١ م) لم يعد في حوزة الإسماعيليّة من الحصون غير ثلاثة: الكهف، والمنيقة، وقدموس. وبعد عاميْن سقطت المنيقة وقدموس، ولم يبقَ غير الكهف، لكن رجاله اضطروا إلى التسليم، فتسلّمه الأمير جمال الدين نائباً عن الملك الظاهر بيبرس في ٩ يوليو سنة ١٢٧٣ م (سنة ٦٧١ هـ). يقول أبو الفداء: « وفيها (أي في سنة ٦٧١ = سنة ١٢٧٢/ سنة ١٢٧٣ م) تسلمت نواب الملك الظاهر ما تأخر من حصون الإسماعيليّة وهي: الكهف، والمنيقة، وقدموس[٢] ».

ولم يكن هدف الملك الظاهر بيبرس من هذا الاستيلاء القضاء على

---

(١) تاريخ أبي الفدا، جـ ٤، ص ٦، القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ.

(٢) تاريخ أبي الفدا، جـ ٤، ص ٧، القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ. ويزعم أبو فراس (ص ٤٨٩ في « المجلة الآسيوية » عدد ابريل ــ مايو ــ يونيه سنة ١٨٧٧) أن راشد قد سبق له أن تنبأ ببقاء المنيقة والكهف والقدموس.

الإسماعيليّة، بل إدخالهم في طاعته، كما لاحظ دفريمري. والدليل على ذلك أن الظاهر بيبرس نفسه استعان بهم في بعض الاغتيالات التي دبّرها لأعدائه وكذلك سيفعل خلفاؤه من السلاطين المماليك.

ويدلنا كلام ابن بطوطة، الذي زار المنطقة في سنة ٧٢٧ هـ (سنة ١٣٢٦ م) على أن الإسماعيليّة في ذلك التاريخ كانوا لا يزالون يملكون حصونهم. قال: « مررت بحصن القَدْموس (وضبط اسمه بفتح القاف واسكان الدال المهمل وضم الميم وآخره سين مهمل) ثم بحصن المنيقة (وضبط اسمه بفتح الميم وإسكان الياء وفتح النون والقاف) ثم بحصن العليقة (واسمه على لفظ واحدة العليق) ثم بحصن مصياف (وصاده مهملة)، ثم بحصن الكهف. وهذه الحصون لطائفة يقال لهم الإسماعيليّة، ويقال لهم الفداوية. ولا يدخل عليهم أحدٌ من غيرهم. وهم سهام الملك الناصر، بهم يصيب من يعدو عنه من أعدائه بالعراق وغيرها. ولهم المرتبات. وإذا أراد السلطان أن يبعث أحدهم إلى اغتيال عدو له أعطاه فِدْيته، فإن سَلِم بعد تأتّي ما يراد منه فهي له، وإن أصيب فهي لولده. ولهم سكاكين مسمومة، يضربون بها من بعثوا إلى قتله. وربما لم تصحّ حِيَلُهم فقُتلوا. كما جرى لهم مع الأمير قرا سنقور: فإنه لما هرب إلى العراق بعث إليه الملك الناصر جملة « منهم، فقُتِلوا ولم يقدروا عليه لأخذه بالحزم... ثم سافرت من **حصون الفداوية** إلى مدينة جبلة[١] ».

وكان الملك الناصر يبعث إلى قراسنقور، أحد كبار الأسراء، « الفداوية مرة بعد مرة، فمنهم من يدخل عليه داره فيقتل دونه؛ ومنهم مَنْ يرمي بنفسه عليه وهو راكب فيضربه. وقتل بسببه من

---

(١) ابن بطوطة: « تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار »، جـ ١، ص ٤٤ ـــ ٤٦، القاهرة، مطبعة التقدم، القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ.

الفداوية جماعةٌ » (الكتاب نفسه، جـ ١، ص ٤٦).

والملك الناصر هو أبو الفتح محمد بن الملك المنصور سيف الدين قلاوون الصالحي، وأصله من قفجق (القوقاز)، وقد تولى الملك ثلاث مرات: (١) أولاً بعد أخيه الأشرف خليل الذي قتل في يوم السبت ١٢ محرم سنة ٦٩٣، ثم خلع بعد سنة إلاّ ثلاثة أيام؛ (٢) ثم أعيد إلى السلطنة مرة ثانية في يوم الاثنين ٦ جمادى الأولى سنة ٦٩٨، وقام بتدبير الأمور الأميران سلار، نائب السلطنة؛ وبيبرس الجاشنكير استادار. ثم خلع من السلطنة في ١٣ ذي الحجة سنة ٦٧٨، فكانت مدته الثانية ٩ سنين و٦ أشهر و٢٣ يوماً؛ (٣) ثم تولى للمرة الثالثة في يوم الخميس ٢ شوال سنة ٧٠٩، فاستبد بالأمر حتى مات في ليلة الخميس ١١ ذي الحجة سنة ٧٤١، وكانت مدته الثالثة ٣٢ سنة، وشهريْن و٢٥ يوماً.

والواقع أن الإسماعيليّة في الشام على عهد المماليك بقوا في قلاعهم الرئيسية، لكن دون أن تكون لهم أية سلطة سياسية، ولا قوة عسكرية. ولا تحدثنا المصادر التاريخية عن عهد المماليك بأنه كان للإسماعيلية أي شأن من الناحية العسكرية. ولعل هذا هو السبب في أن المماليك لم يهتموا بهم، وتركوهم، كما تركوا غيرهم من الفرق الدينية الإسلامية والمسيحية، يمارسون عقائدهم في حرية. وهذا مفهوم من حيث الروح العامة عند المماليك، فإنهم لم يكونوا أصحاب مذهب ديني معين يريدون فرضه على الناس، كما فعل الفاطميون.

وكذلك تركهم الأتراك على حالهم في قلاعهم لما أن فتحوا الشام في سنة ١٥١٧ م (٩٢٣ هـ) حتى نهاية الحكم العثماني في سنة ١٩١٩. وصارت الإسماعيليّة من الفرق الدينية الإسلامية التي يحميها الأتراك، شأنهم شأن النصيرية، أعدائهم الألدّاء الذين خربوا حصن مصياف في

سنة ١٨٠٩ م، وكان النزاع بين الطائفتيْن محتدماً على طول السنين حتى سنة ١٩٢٠، ومن آخرِ المعارك بينهما ما جرى في سنة ١٩١٩ لما أن هاجم النصيريةُ الإسماعيليّة المقيمين في قدموس ومصياف ونهر الخوابي، ثم استردها الإسماعيليّون بعد تدخل السلطات الفرنسية[١].

ومركز الإسماعيليّة الرئيسي في سوريا ولبنان هو مدينة سلمية التي دمرت في سنة ٨٠٣ على يد جيوش تيمورلنك، ثم نزلها أعراب البادية من آل عيسى الذين صاروا يعرفون في القرن التاسع الهجري باسم آل جبار، وفي القرن العاشر آل أبي ريشة وهم فخد من آل جبار، وسمي الأعراب الذين يلتقون بهم باسم الموالي، وأقطعها لهم العثمانيون نظير ضريبة يدفعونها للدولة. واستمرت قبائل البدو تسيطر على سلمية حتى جاء إليها الإسماعيليّة، « بزعامة الأمير إسماعيل ابن الأمير محمد ابن الأمير سليمان سنة ١٨٤٠ م في عهد السلطان عبد المجيد العثماني. فسكنوا القلعة في أول الأمر[٢] » ثم انتشروا فيما حول القلعة، وانضم إليهم الإسماعيليّة من مختلف الآفاق، وارتفع شأن الإسماعيليّة في سلمية حتى صارت الآن قاعدتهم الرئيسية في سوريا ولبنان.

* * *

(١) راجع في هذا مصطفى غالب: « أعلام الإسماعيليّة »، ص ٧٠ ــ ٧٢، بيروت سنة ١٩٦٤. وهو يرى أن الإسماعيليّة فقدوا الحرية الدينية إبان الحكم العثماني؛ ولكن لا توجد أدلة تاريخية صحيحة على هذا.
(٢) الكتاب نفسه، ص ٦٩.

عود إلى نزارية ألموت

وقفنا عند تولي محمد الثاني في ٦ ربيع الأول سنة ٥٦١ هـ خلفاً للحسن الثاني « على ذكره السلام ».

ونتابع تاريخ إسماعيلية ألموت فنقول إن إسماعيلية ألموت في أوائل عهده قد تابعوا الخطة الجديدة التي أعلنها الحسن الثاني بعد إعلانه القيامة، مما أبعد الإسماعيليّة عن الشريعة الاسلامية بُعْداً تامّاً.

غير أن الفترة الأولى من زعامته (من سنة ٥٦١ هـ حتى سنة ٥٨٨ هـ) خلت من الأحداث الجديرة بالتسجيل. إذ يبدو أن حركة التوسع والمدّ الإسماعيليّ قد وقفت، خصوصاً وقد تبلبلت أفكار الإسماعيليّة أنفسهم بعد إعلان القيامة واختلفوا من حولها.

ولكن الأحداث بدأت تظهر من جديد في الفترة الثانية (من سنة ٥٨٩ هـ حتى سنة ٦٠٧ هـ)، وقد أشرنا إلى بعضها من قبل (راجع، ص ٣٨٦ وما بعدها). ومنها أنهم اغتالوا أحد العلويين في طبرستان، كما اغتالوا باوندد أحد أمراء الأسرة الحاكمة. ومنها ما وقع لهم من نزاع مع إقليم سيستان.

وهنا ظهر للإسماعيلية خصم قوي نظير لسنجر بين السلاجقة،

ألاَّ وهو محمد خوارزمشاه، الذي تولى الدولة الخوارزمية بعد وفاة أبيه عــلاء الــدين تكــش خوارزمشاه في سنة ٥٩٦ هـ (١١٩٩ م) الذي ترك لابنه دولة كبيرة تشــمل إقلــيم خــوارزم ومناطق في خراسان وفي العراق العجمي. وقد وسّع علاء الدين محمــد خوارزمشــاه هــذه الدولة، بأن استولى على كرمان على ساحل المحيط الهندي وبعض الأقاليم غربي نهر الســند. وكان خصمه الأكبر هو الدولة الغورية، وعاصمتها غزنة. فوجه الجيوش إليها وأحــاط بهــا حتى استولى عليها في سنة ٦١٢ هـ (١٢١٥ م). ثم توجه بعد ذلــك إلــى العــراق العجمــي فاستولى على كثير من بلاده، وأهمها الريّ وقم وقزوين وساوة وهمدان. وكان يريــد فــرض سلطانه على بغداد نفسها، ولكنه لم يتمكن من ذلك بسبب بدء ظهور الخطر المغولي.

وكان أول صدام بين الدولة الخوارزمية وبين الإسماعيليّة في ألموت هــو فــي ســنة ٥٩٣ هـ (١١٩٦ م) حينما حاصر خوارزمشاه تكش قلعة ألموت، فاضطر أهلهــا إلــى طلــب الصلح على أن يدافعوا مائة ألف دينار (ابن الأثيــر، حــوادث ســنة ٥٩٣، جـ ١٢، ص ٧١، القاهرة سنة ١٣٠٢).

وانتقم الإسماعيليّة بعد ذلك بأن اغتالوا أغلمش، نائب الدولة الخوارزمية في العــراق العجمي (ابن الأثير، جـ ١٢، ص ١٩٠) وقيل إن ذلك كان بإيعاز من الخليفة العباسي[(١)].

وقام جلال الدين منكبرتي (٦١٧ ــ ٦٢٨ هـ ١٢١٩ ــ ١٢٣١ م) بتوجيــه الحمــلات على الإسماعيليّة في جنوبي بحر قزوين. وذلك أن الإسماعيليّة اغتالوا حاكم مدينة كنجة، وهي من أعمال

(١) النسوى: سيرة السلطان جلال الدين منكبرتي، ص ١٣.

أذربيجان، في سنة ٦٢٤ هـ (١٢٢٧ م)، وكان من الأمراء الموالين لجلال الدين منكبرتي، لهذا سار إليهم جلال الدين، وحاصر قلعة ألموت وسائر حصونهم في خراسان « فخـرّب الجميـع وقتل أهلها، ونَهَب الأموال، وسبى الحريم، واسترق الأولاد، وقتل الرجال، وعمل بهم الأعمال العظيمة وانتقم منهم. وكانوا قد عظم شرّهم وازداد ضررهم، وطمعوا مذ خرج التتر إلى بلاد الإسلام إلى الآن. فكفّ عاديتهم وقمعهم ولقّاهم الله ما عملوا بالمسلمين[١] ».

ولما وقع الخلاف بين جلال الدين منكبرتي وبين أخيه غياث الدين بن خوارز مشـاه، وهو أخوه من أبيه، هرب غياث الدين ومن معه من الأمراء وقصدوا خوزسـتان، لكـن لـم يمكنهم النائب من دخولها. « ففارق خوزستان وقصد بلاد الإسماعيليّة، فوصل إليهم واحتمـى بهم واستجار بهم. وكان جلال الدين قد فرغ من أمر التتر، وعاد إلى تبريز. فأتـاه الخبـر ـ وهو بالميدان يلعب بالكرة، أن أخاه قصد أصفهان. فألقى الجوكان (= مضرب مقـوّس) مـن يده، وسار مُجِدّاً؛ فسمع أن أخاه قصد الإسماعيليّة ملتجئاً إليهم، ولم يقصد أصفهان فعـاد (أي جلال الدين) إلى بلاد الإسماعيليّة لينهب بلادهم إنْ لم يسلّموا إليه أخاه. وأرسل يطلبه من مقدَّم الإسماعيليّة. فأعاد الجواب يقول: « إن أخاك قد قصدنا، وهو سلطان بن سلطان، ولا يجـوز لنا أن نسلِّمه؛ لكن نحن نتركه عندنا ولا نمكّنه أن يقصد شيئاً من بلادك، ونسـألك أن تشـفعنا فيه، والضمان علينا بما قلنا. ومتى كان منه ما تكره في بلادك، فبلادنا حينئذ بين يديك، تفعـل فيها ما تختار ». فأجابهم إلى ذلك، واستحلفهم على الوفاء بذلك، وعاد عنهم »[٢].

---

(١) ابن الأثير: « الكامل »، جـ ١٢، ص ١٨٢، القاهرة سنة ١٣٠٣ هـ، حوادث سنة ٦٢٤ هـ.
(٢) ابن الأثير: « الكامل »، جـ ١٢، ص ١٨٤، القاهرة سنة ١٣٠٣، حوادث سنة ٦٢٥ هـ.

وتدل لهجة هذا الجواب على شعور الإسماعيليّة بالضعف أمام جلال الدين منكبرتي، مما يؤذن بضعفهم الشديد في تلك الفترة، خصوصاً بعد أن دمّر قلاعهم وأعمل فيهم القتل في السنة السابقة.

لكن حدث بعد ذلك أن انهزم جلال الدين منكبرتي أمام علاء الدين كيقباذ بن كيخسرو بن قلج أرسلان، صاحب بلاد الروم: قونية وأقصرا، وسيواس، وملطية، وغيرها؛ وأمام الملك الأشرف، صاحب دمشق وديار الجزيرة وخلاط. وكان ذلك في سنة ٦٢٧ هـ، عند موضع يعرف بـ « باسي حمار »، وهو من أعمال أرزنجان. فانهزم جلال الدين، ومضى هو وعسكره « لا يلوي الأخ على أخيه، وتفرقت أصحابه، وتمزّقوا كل ممزق، وعاد إلى خلاط فاستصحبوا معهم من فيها من أصحابهم، وعادوا إلى أذربيجان، فنزلوا عند مدينة خوى. ولم يكونوا قد استولوا على شيء من أعمال خلاط »[١] وعاد الأشرف إلى خلاط فوجدها خاوية، ثم ترددت الرسل بين الأشرف وجلال الدين، فاصطلحا على أساس أن يحتفظ كل منهما بما في يده. فأقام جلال الدين ببلاده من أذربيجان، إلى أن خرج عليه التتر.

ذلك أنه في أول سنة ٦٢٨ وصل التتر من بلاد ما وراء النهر إلى أذربيجان. وكانوا قد ملكوا قبل ذلك ما وراء النهر، واجتاحوا خراسان وغيرها من البلاد وأعملوا فيها النهب والتخريب والقتل. « واستقر مُلْكُهم بما وراء النهر، وعادت بلاد ما وراء النهر انعمرت وعمّروا مدينة تقارب مدينة خوارزم عظيمة، وبقيت مدن خراسان خراباً لا يجسر أحدٌ من المسلمين يسكنها. وأما التتر فكانوا تغير كلّ قليل طائفة منهم ينهبون ما يرونه بها، فالبلاد خاوية على عروشها.

(١) الكتاب نفسه، جـ ١٢، ص ١٩١، حوادث سنة ٦٢٧ هـ.

فلم يزالوا كذلك إلى أن ظهر منهم طائفة سنة خمس وعشرين (وستمائة) فكـان بيـنهم وبـين جلال الدين ما ذكرناه. وبقوا كذلك، فلما كان الآن وانهزم جلال الدين من علاء الدين كيقباذ ومن الأشرف كما ذكرناه سنة سبع وعشرين (وستمائة) **أرسل مقدم الإسماعيليّة الملاحدة إلى التتر يعرّفهم ضعف جلال الدين بالهزيمة الكائنة عليه، ويحثهم على قصده عُقيب الضـعف، ويضمن لهم الظفر، للوهن الذي صاروا إليه.**

وكان جلال الدين سيء السيرة، قبيح التدبير لملكه، لـم يتـرك أحـداً مـن الملـوك المجاورين له إلاّ عاداه ونازعه الملك وأساء مجاورته. فمن ذلك أنه... عـادى الإسـماعيليّة ونهب بلادهم وقتل فيهم فأكثر، وقرّر عليهم وظيفته من المال كل سنة؛ وكذلك غيرهم. فكـلّ من الملوك تخلّى عنه ولم يأخذ بيده. فلما وصلت كُتُب مقدم الإسماعيليّة إلى التتـر يسـتدعيهم إلى قصد جلال الدين، بادر طائفة منهم فدخلوا بلاده، واستولوا على الريّ وهمذان وما بينهمـا من البلاد. ثم قصدوا أذربيجان فخربوا ونهبوا وقتلوا مَنْ ظفروا به من أهلها. وجلال الدين لا يُقْدم على أن يلقاهم، ولا يقدر على منعهم عن البلاد؛ قد ملئ رُعْباً وخوفاً. وانضاف إلى ذلـك أن عسكره اختلفوا عليه، وخرج وزيره عن طاعته في طائفة كثيرة من العسكر »[1].

وفي نفس السنة، سنة ٦٢٨، حصر التتر مراغة فامتنع أهلها أولاً ثم سلموا على أمان طلبوه. فبذل التتر لهم الأمان، لكنهم لما تسلموا البلد قتلوا بعض أهله، وجعلـوا فيـه شـحنة (حاكماً)، وعظم حينئذ شأن التتر واشتد خوف الناس في أذربيجان. فلما رأى

(١) ابن الأثير: « الكامل »، جـ ١٢، ص ١٩٢ ــ ١٩٣، القاهرة سنة ١٣٠٣، حوادث سنة ٦٢٨ هـ.

جلال الدين ما يفعله التتر في بلاد أذربيجان، وأنهم مقيمون بها يقتلون وينهبون ويخرّبون، ورأى ما عليه من الوهن والضعف، فارق أذربيجان إلى بلاد خلاط، وكان عازماً على أن يقصد ديار بكر والجزيرة ويقصد باب الخليفة العباسي يستنجده هو وجميع الملوك على التتر. وبلغه أن التتر يطاردونه، فسار إلى آمد. لكنهم طاردوه، وأوقعوا به ليلاً وهو بظاهر مدينة آمد، فمضى منهزماً على وجهه، وتفرّق مَنْ معه من العسكر في كل وجه.

فلما انهزم جلال الدين أمام التتر عند آمد، نهبوا سواد آمد وأرزن وميافارقين، ثم وصلوا إلى نصيبين الجزيرة ونهبوا سوادها وقتلوا من ظفروا به، وغلقت المدينة أبوابها، فعادوا عنها ومضوا إلى بلد سنجار، ووصلوا إلى الجبال من أعمال سنجار فنهبوها، ودخلوا إلى الخابور فنهبوا وقتلوا. ومضت طائفة منهم على طريق الموصل فوصلوا إلى قرية تُسمَّى المؤنسة، وهي على مرحلة من نصيبين بينها وبين الموصل، فنهبوها. ووصلت طائفة من التتر من أذربيجان، في ذي الحجة سنة ٦٢٨، إلى أعمال أربل، فقتلوا مَنْ على طريقهم من التركمان الايوائية والأكراد الجوزقان وغيرهم، إلى أن دخلوا بلدة اربل فنهبوا وقتلوا من ظفروا به.

وكان أهل أذربيجان جميعاً قد أطاعوا التتر وحملوا إليهم الأموال والثياب، واستقر لهم السلطان بسبب ضعف جلال الدين منكبرتي حتى إنه إلى آخر سنة ثمان وعشرين، لم يظهر له خبر، كما يقول ابن الأثير[1]. والواقع أنه قتل في سنة ٦٢٨ هـ، إذ أنه بعد هزيمته « انفرد هو وحده، فلقيه فلاح من قرية بأرض ميافارقين فأنكره لما عليه من الجواهر الذهب، وعلى فرسه، فقال له: مَنْ أنت؟

(١) ابن الأثير: « الكامل »، جـ ١٢، ص ١٩٦، القاهرة سنة ١٣٠٣، حوادث سنة ٦٢٨ هـ. وتوفي ابن الأثير في شعبان سنة ٦٣٠ هـ.

فقال: أنا ملك الخوارزمية ـــ وكانوا قد قتلوا للفلاح أخاً ـــ فأنزله وأظهر إكرامه. فلما نام قتله بفأس كانت عنده، وأخذ ما عليه. فبلغ الخبر إلى شهاب الدين غــازي ابــن العــادل صــاحب ميافارقين. فاستدعى بالفلاح، فأخذ ما كان عليه من الجواهر، وأخذ الفــرس أيضـــاً، وأقـــال الأشراف »[١].

كان إسماعيلية ألموت هم الذين بعثوا إذن إلى التتر يخبرونهم بهزيمـــة جـــلال الـــدين منكبرتي أمام علاء الدين كيقباذ وأمام الملك الأشرف، وبأنه صار من الضعف بحيــث يســـهل على التتر القضاء عليه. وكان مقدم الإسماعيليّة آنذاك هو علاء الدين محمد بن جلال الدين بن محمد بن حسن.

لكن ما لبث الإسماعيليّة أن جنوا شرّ فعلتهم هذه. وذلك أن منكوقاآن، الـــذي اســـتقل بتخت المغول بعد جنكيزخان، بعث أخاه هولاگو لقتال الإسماعيليّة واستئصال قلاعهم، بعد أن « وفد عليه جماعة من أهل قزوين وبلاد الجبل يشكون ما نزل بهم من ضـــرر الإســـماعيليّة وفسادهم »[٢]، وذلك في سنة ٦٥٤ هـ.

وأوسع وأدق رواية لدينا عما فعله هولاگو بالإسماعيليّة هي تلك التي نجدها في كتاب « جامع التواريخ » لرشيد الدين فضل الله الهمذاني (القسم الخاص بتاريخ المغـــول، المجلـــد الثاني، الجزء الأول) ولهذا نعتمد عليه ها هنا.

في شهر جمادى الآخرة سنة خمسين وستمائة ترك كيتو بوقا نويان بلاط منكوقـــاآن، وذهب في طليعة جيش هولاگو خان قاصداً بلاد

---

(١) ابن كثير: « البداية والنهاية »، جـ ١٣، ص ١٣٢، بيروت سنة ١٩٦٦.
(٢) تاريخ ابن خلدون، جـ ٥، ص ١١٢٥، بيروت، دار الكتاب اللبناني، بدون تاريخ.

الإسماعيليّة، ويسميهم رشيد الدين دائماً باسم: الملاحدة. وفي أوائل المحرم سنة إحدى وخمسين عبر نهر جيحون، وأخذ في الهجوم على ولاية قهستان، واستولى على بعض أجزائها. وفي شهر ربيع الأول سنة ٦٥١ سار على رأس خمسة آلاف فارس وخمسة آلاف راجل إلى أسفل قلعة گرده كوه، وأمر بحفر خندق حول القلعة أحاطوه بسور متين، وعسكر الجيش خلفه. وحول الجيش حفروا خندقاً آخر عميقاً جداً، كما أقاموا سوراً مرتفعاً للغاية حتى يبقى الجيش سليماً بينهما. ثم ترك كيتو بوقا القائد « بورى » هنا، بينما ذهب هو إلى قلعة « مِهْرين » وحاصرها. لكن في ٩ شوال سنة ٦٥١ قامت حاميه گرده كوه بغارة ليلية ودمّروا معسكر المغول، وقتلوا مائة شخص، كما قتلوا قائدهم الأمير « بوري ». لهذا هب كيتو بوقا نويان للهجوم على ولاية قهستان، وقام جنوده بالهجوم في نواحي « تون » و« ترشيز » و« زيركوه ». وفي ١٠ جمادى الأولى من نفس السنة استولوا على تون وترشيز. وفي أوائل شعبان سقطت في أيديهم مهرين.

ووردت الأخبار من « گرده كوه » إلى مقدم الإسماعيليّة في ألموت وهو علاء الدين محمد، تنبئه بأن وباءً قد انتشر في گرده كوه، وأنها على وشك السقوط. فأرسل علاء الدين قوة مؤلفة من ١١٠ محاربين على رأسهم مبارز الدين علي توران وشجاع الدين حسن السراباني لنجدة أهل القلعة. فاخترقوا صفوف المغول الذين يحاصرون القلعة دون أن يصاب أحد منهم بأذى، وانضموا إلى المدافعين عن القلعة.

غير أنه في ليلة الأربعاء الأخير من ذي القعدة سنة ثلاث وخمسين وستمائة قام حسن المازندراني، وهو حاجب علاء الدين، فقتل علاء الدين ببلطة في مكان يُدعى « سركوه » بينما كان علاء الدين مستغرقاً

في نومه وهو سكران. وكان هذا القتل من خورشاه بن علاء الدين.

فعين خورشاه حاكماً للإسماعيلية خلفاً لابنه. ورغم أن حسن المازندراني هو الذي قتل علاء الدين بتدبير من ابنه خورشاه، فقد فكرّ هذا في التخلص من حسن المازندراني. فكتب إلى الأخير رسالة وأعطاها فدائياً ليسلمها إليه ويقتله. وأثناء انشغال حسن المازندراني بقراءة الرسالة، وثب عليه الفدائي وقتله. ثم أعلن خورشاه أنه قتل حسن المازندراني لأنه هو الذي قتل والده، وأمر بإحراق أولاده في الميدان. وبعد ثلاثة أيام، أي في يوم الأحد ٢٦ من ذي الحجة سنة ٦٥٣ استأنف القتال مع التتر.

وفي تلك الأثناء كان هولاكو نفسه يتقدم بجيشه الرئيسي، فبلغ مدينة طوس، ووصل إلى مدينة خبوشان. وأوفد « بكْتيمور قورجي » وظهير الدين سِبْلار البيتكجي (الكاتب) وشاه أمير برسالة إلى خورشاه، سلطان الإسماعيليّة. فذهبوا إليه وعادوا في التاسع من جمادى الآخرة من سنة ٦٥٤، وفي نفس اليوم وصل جيش المغول إلى قلاع الإسماعيليّة وشرع في الهجوم. ثم بعث هولاكو برسالة أخرى إلى ركن الدين خورشاه يتوعده فيها.

وكان يقيم لدى الإسماعيليّة جماعة من العلماء والحكماء، أبرزهم الخواجة نصير الدين الطوسي. ويقول رشيد الدين إنهم كانوا « يقيمون لدى ملك الإسماعيليّة مكرهين، وكانوا قد رأوا أفعاله السيئة، ووجدوا الظلم والتعدي متأصلين فيه، وشاهدوا مخايل الجور بادية على أحواله. وكانوا قد ملّوا ملازمة الملاحدة، ونفروا منهم، ومالوا إلى هولاكو خان إلى أقصى حد. ومِنْ قبل كانوا يرغبون في ذلك. فصاروا يتشاورون سِرّاً لكي يجعلوا هذا الملك (خورشاه، مقدم

الإسماعيليّة) يخضع لهولاگو على الوجه الأحسن والطريق الأسهل. وانضم إليهم كثير من الغرباء والمسلمين. واتفقوا جميعاً على تحقيق هذا الهدف. ولهذا لم يدّخروا وسعاً في حث خورشاه على الخضوع والطاعة، وصاروا يخوّفونه بغية المقاومة وعدم التسليم. فاستجاب لنصحهم، وأكرم وفادة الرسل، وأوفد أخاه الأصغر « شاهنشاه » أو الخواجه أصيل الدين الزوزني، مع طائفة أخرى من أعيان مملكته إلى هولاگو إظهاراً للخضوع والطاعة. فأمر هولاگو بإعزازهم وإكرامهم وعيّن الرسلَ مرة أخرى لكي يذهبوا مع صدر الدين، وظهير الدين، وتوكُّل بهادر، وبخشي، وما زوق ــ برسالته إلى خورشاه ليخبروه أنه إذا كان قد قبل الخضوع والتسليم حقاً، فإنّ عليه أن يخرّب القلاع ويَمْثُلَ بنفسه أمام هولاگو. فأجاب خورشاه: « إذا كان أبي قد أظهر التمرد والعصيان، فإني أظهر الخضوع والطاعة ». وقد برّ بوعده، فخرّب أجزاءً من قلاعٍ مثل: « هامون دز »، و« ألموت » و« لمبسر » (لنبه سر)، وحطّم أبراجها، ورمى أبوابها، واشتغل بتخريب أسوارها وحصونها. **ولكنه طلب مهلة سنة، يغادر بعدها القلعة.** فعرف هولاگو خان أن وقت النكبة لهذا الأمير قد حلّ، وأنه لا داعي لتردد الرسل عليه، لأن سوف لا يؤثر فيه ذلك.

وفي العاشر من شعبان سنة أربع وخمسين وستمائة من الهجرة، غادر هولاگو بسطام، وتوجه نحو قلاع الملاحدة (الإسماعيليّة). وأمر بأن تجتمع الجيوش الموجودة في العراق وغيرها من الأطراف: فكان على الميمنة بوقا تيمور وكوكا ايلكا، وقد أخذا طريق مازندران؛ وعلى الميسرة تُكوَدرْ أوغول وكيتو بوقا نويان، اللذان قدما من طريق « خوار » و«سمنان». وأما هولاگو خان فقد اتخذ موضعه في القلب الذي يطلق عليه المغول كلمة « قول» على رأس عشرة آلاف من المحاربين المشهورين...

ومرة أخرى أرسل في المقدمة رسلاً ينذرون: « لقد عقدنا العزم أنه إذا جاء خورشــاه بنفسه لاستقبالنا، فإننا سنعفو عنه رغم جرائمه العديدة ». ولمــا جــاوزت رايــات الغــازي المنتصرة مدينة « فيروز كوه » عاد الرسل بصحبة الوزير كيقباذ، وتعهدوا لهولاگو بتخريــب القلاع، والتمسوا إليه أن يرجئ رحيل خورشاه عن القلاع لمدة عام، وأن تستثنى من التخريب قلعتا ألموت ولمبسر، اللتان تكوّنان المقرّ الأصلي القديم للملاحدة (الإسماعيليّة)، على أن يسلم خورشاه بقية القلاع، ويطيع كلَّ ما يصدر إليه من أوامر.

وقد كتب خورشاه إلى حكام گرده كوه وقهستان يأمرهم بالمسير طائعين إلى هــولاگو، وظنّ أنه بتلك الاجراءات يستطيع دفع المقدور الكــائن. وعنــدما وصــلت رايــات الغــازي المنتصرة إلى ولاية لارودماوند، أرسل شمس الدين كيلكي إلى گرده كوه ليُحضر إليه مقدَّمها.

بعد ذلك توجه هولاگو إلى « فرَان » وحاصر « شاه دز » التي كانت تقع في طريقها وفتحها في يوميْن. ثم أرسل الرسل مرة أخرى، ليحثوا خورشاه علــى التســليم، فأعــاد هــذا الرسل، وقَبِل أن يرسل ابنه مع ثلاثمائة من الجنود، كما قَبِل أن يخرب جميع القــلاع. وفــي مدينة « عباس آباد الري » توقف هولاگو خان وصار يترقب تنفيذ الوعود.

وفي السابع عشر من رمضان سنة أربع وخمسين وســتمائة، أرســل خورشــاه إلــى هولاگو، ابنه الذي كان في السابعة أو الثامنة من عمره، وكان قد أنجبه من محظية ــ بصحبة طائفة من الأكابر والأعيان، فأكرم هولاگو خان الغلام وأعزّه، وأذن له بالعودة لأنه لا يــزال صغيراً. ثم صرح هولاگو للرسل بأنه « إذا لم يستطع ركن الدين أن يحضر سريعاً، فإن عليه أن يرسل أخاه الآخر حتى يعود « شاهنشاه » الذي بقي ملازماً لنا منذ عدة سنوات ».. فأطاع ركن الدين الأمر،

وأوفد إلى هولاكو في الخامس من شوال، أخاه الآخر شروانشاه والخواجه أصيل الدين الزوزني مع ثلاثمائة من كبار الشخصيات المسئولين فتشرفوا بمقابلته في ضواحي الري. وفي التاسع من شوال عاد شروانشاه يحمل معه منشوراً من هولاكو يشتمل على العبارة الآتية: « نظراً لما أظهره ركن الدين من طاعة وخضوع، فقد عفوت عما ارتكبه أبوه وأتباعه من جرائم وأخطاء. وحيث إنه لم يصدر أي جرم من ركن الدين نفسه خلال المدة التي عمل فيها مكان أبيه، فإنه إذا خرب القلاع فسوف يأمن بأسنا من جميع الوجوه ». ثم أمر الجنود المنتشرين في مختلف الأطراف بأن يتجمعوا في معسكر واحد، وفجأة أحيط بالملاحدة من جميع الجهات. وفي ذلك الوقت اقترب بوقاتيمور وكوكاايلكا مع قواتهما من « أَسْبندان »، فأرسل إليهم خورشاه رسالة مضمونها: « إننا إذ خضعنا وإذ نشتغل الآن بتخريب القلاع فما سبب قدومكم إلينا ». فأجابوه: « ما دمنا وإياكم على وفاق، فقد جئنا طلباً للعلف ».

وفي العاشر من شوال سنة أربع وخمسين وستمائة، رجل هولاكو خان من بِسْكِلِه متخذاً طريق طالقان، واستعد للهجوم على حدود ولاية الملاحدة. ولو أن المطر لم يسقط مدراراً في تلك الليلة، لقبض على خورشاه في أسفل القلعة. وفي الثامن عشر من شوال بسطت الشمس ظلها على موضع مقابل لميمون دز من ناحية الشمال، وفي اليوم التالي كان هولاكو يطوف حول القلعة على سبيل الرؤية وتفحص المواقع الصالحة لإدارة المعارك، كما كان يشاهد بدقة مداخل القلعة ومخارجها. وفي اليوم التالي وصلت الجيوش بعظمة تامة تجل عن الوصف، وأحاطت بالقلعة من جميع جوانبها. وقد امتد الحصار الذي ضربوه حولها إلى ما يقرب من ستة فراسخ. ولكن حينما تعذر فتح هذه القلعة لمناعتها، استشار هولاكو خان النبلاء والأمراء فيما يتعلق باستمرار الحصار أو

العدول عنه، والعودة أو التوقف والانتظار حتى السنة المقبلة. فردوا عليه: « إننا فــي وقــت الشتاء، وحيواناتنا نحيفة عجفاء، والعلف معدوم، ويجب المبادرة بنقل العلف من ناحيــة بــلاد الأرمن أو حدود كرمان، فمن الأفضل أن نعود إلى قواعدنا ». ولكن بوقاتيمور وسيف الــدين البيتكجي والأمير كيتو بوقا، أصروا على الاستمرار في محاصرة القلعة. فبعث هولاگو خــان رسولاً مرة أخرى برسالة إلى خورشاه يخاطبه فيها بعبــارات فيهــا الترغيــب والترهيــب، ويعرض عليه فيها أنه إذا نزل من القلعة، وترك المقاومة، وتوجه إلى معسكر الخان ــ فــإن تصرفه هذا يكون سبباً في إنقاذ حياة طائفة كبيرة من الضعفاء والمساكين. وإذا لم يقدم نفســه خلال خمسة أيام، فإن عليه أن يستحكم في قلاعه ويستعد للقتال.

فلما استشار خورشاه الأمراء والأعيان في ولايته، صار كل منهم يقول ما يمليه عليــه رأيه. وأخيراً استقر الرأي على أن يرسل إلى هولاگو خواجه نصير الدين الطوسي ــ نور الله قبره ــ مع طائفة من الوزراء والأعيان والكفاة والأئمة ــ يحملون التحف والطرائف الكثيرة؛ فوصلوا إلى معسكر الإيلخان في يوم الجمعة السابع والعشرين من شوال فأنزلهم المغول فــي أماكن متفرقة، وتحدثوا إليهم الواحد بعد الآخر.

وفي يوم الأحد غرة ذي القعدة سنة أربع وخمسين وستمائة، نزل خورشاه من القلعــة بناءً على مشورة أعيان الدولة، وتوجه إلى هولاگو في صحبة الخواجه نصر الدين الطوســي، والخواجه أصيل الدين الزوزني والوزير مؤيد الدين، وأبناء رئيس الدولة. فودع بــذلك هــذا الحصن الذي ظلت أسرته تتخذه مقراً لها مدة قرنيْن. ثم جاء فقبل الأرض بين يدي الســلطان الأعظم. وقد أنشد الخواجة نصير الدين الطوسي في تاريخ هذه الحادثة هذيْن البيتيْن:

شعر:

« عندما صارت السنة الهجرية أربعاً وخمسين وستمائة،
وفي صباح يـوم الأحـد الموافـق غـرة ذى القعـدة،
ـ قـام خورشـاه ملك الإسماعيليّة من على عرشـه،
ووقـف بيـن يـدي هـولاگـو ».

وحينما وقع نظر هولاگو خان على خورشاه؛ عرف أنه غلام غيـر مجـرب يعـوزه الرأي والتدبير، فأعزّه وأكرمه وشجعه ووعد بمساعدته، وأرسل من قبله صدر الدين، فتسـلم من خورشاه جميع الحصون والقلاع التي كان يملكها آباؤه وأجداده على التوالي في قهسـتان ورودبار وقومس، والتي كانت مشحونة بالآلات والذخائر. وقد بلغ عدد هـذه القـلاع نحـو المائة. وبعد إخراج الحكام، خربت جميعها ما عدا گرده كوه ولمبسر. وفي هذه القلعة الأخيرة اعتصم أقارب خورشاه وأتباعه وظلوا يقاومون مدة سنة. وبعـد ذلـك انتشـر الوبـاء بـين المعتصمين فأهلك كثيرين منهم، ونزل الباقون ولحقوا بالآخرين. وأخيراً سقطت أيضـاً گرده كوه في يد المغول، بعد أن استمرّت تقاوم مدة عشرين سنة.

وصفوة القول أن خورشاه قد أنزل جميع ما يتعلق به من قلعة ميمون دز، وأهدى إلى هولاگو جميع الخزائن والدفائن الموروثة والمكتسبة، مما لم يكـن ذائـع الصـيت، فوزعهـا هولاگو على قواد جيشه.

بعد ذلك انتقلت راية الغازي من هذا المكان إلى قاعدة ألموت، وأرسل إليها ركن الدين خورشـاه ليحث المدافعين على التسليم، ولكن قـائد القلعة تمرد وعصى؛ فكلف هولاگو خان « بلغايي » بمحاصرة تلك

القلعة، وقام المغول بالهجوم عليها يوميْن أو ثلاثة، ثم أرسل هولاكو إلى المحاصَرين منشوراً يؤمنهم على حياتهم.

وفي يوم الاثنين السادس والعشرين من ذي القعدة، نزل قائد القلعة وسلمها لهولاكو، فصعد المغول إليها، وكسروا المجانيق، وخلعوا الأبواب. أما السكان فقد طلبوا مهلة ثلاثة أيام لنقل أمتعتهم. وفي اليوم الرابع اقتحم الجنود القلعة، وأعملوا فيها الغارة والنهب ثم صعد هولاكو خان فوق قلعة ألموت لرؤيتها، فدهش جداً لعظمة ذلك الجبل. ثم نزل وارتحل، وأمضى عدة أيام حوالي لمبسر حيث كان يشتو، وهناك ترك قائده « طَايِرْبوقا » على رأس جيش لمحاصرة القلعة، ثم قفل راجعاً في السادس عشر من ذي الحجة سنة أربع وخمسين وستمائة.

وفي يوم الاثنين السابع والعشرين من الشهر المذكور نزل في معسكره الكبير على بعد سبعة فراسخ من قزوين، للاحتفال بعيد رأس السنة. وقد استمرت الولائم سبعة أيام، عطف فيها هولاكو خان على النبلاء والأمراء، ومنحهم الخلع.

ولما تأكد هولاكو من صدق وإخلاص الخواجه نصير الدين الطوسي وأبناء رئيس الدولة وموفق الدولة، الذين كانوا أطباء كباراً مشهورين أصلهم من همدان ــ شملهم بعطفه وإنعامه، وأعطاهم الخيول اللازمة لحمل أهلهم ومواليهم وأقاربهم مع أتباعهم وخدمهم وأشياعهم، وإخراجهم من القلعة وألزمهم حضرته. وهم وأبناؤهم حتى اليوم ملازمون للحضرة، ومقرَّبون من هولاكو خان وأفراد أسرته المشهورين.

والصورة المثبتة هنا تمثل بلاط الخان، وما عومل به النبلاء والأمراء والجماعة المذكورون من عطف ورعاية.

وفي يوم الخميس العاشر من المحرم سنة خمس وخمسين وستمائة،

أنعم هولاگو خان على خورشاه، مرسوماً ولوحة ذهبية (يرليغ وبايزه) وخلع عليه، ووهبه فتاة مغولية ليتزوج منها، وأودع مدينة قزوين متاعه وحاشيته. ثم أرسل خورشاه رجلين أو ثلاثة من خاصته، مع رسل هولاگو خان إلى قلاع الملاحدة بالشام، لدعوة الناس هناك إلى التسليم عندما تصل إليهم الرايات الهمايونية.

وبعد أنْ انتهت حفلات الزفاف، لم يشأ هولاگو خان أن ينكث بعهده لخورشاه، وأن يقضي عليه؛ ذلك لأنه كان قد أمنه على حياته ولأنه يعرف أنه ما زالت هناك قلاع كثيرة تخص الملاحدة، موجودة في هذه الديار وفي ديار الشام؛ يمكن استخلاصها بتوجيه خورشاه ونفوذه، وإلاَّ فإن عليه أن يقضي سنوات عديدة حتى يتيسر فتحها. وعلى هذا صار هولاگو يعز خورشاه ويكرمه مدة من الزمن، ثم أرسله إلى بلاط « منكوقاآن ». وفيما يتعلق بحادثة موته، ترد روايات مختلفة متعارضة، أرجحها وأوثقها أنه حينما وصل خبر قدومه إلى الخان، قال: « لماذا تحضرونه وتشقون بذلك عبثاً على الدابة التي يركبها! » ثم أرسل رسولاً من قبله قضى على حياة خورشاه. ولما تخلصوا منه، قتلوا أقاربه وأفراد أسرته من النساء والرجال حتى الأطفال الذين في المهد، فيما بين أبهر وقزوين، فلم يبقَ منهم أثر. وقد استمر مُلْك الإسماعيليّة سبعاً وسبعين ومائة سنة. وكان بدء حكمهم سنة سبع وسبعين وأربعمائة، وهو العدد الذي يُكنى عنه بلفظ « ألموت »، وانتهاؤه في غرة ذي القعدة سنة أربع وخمسين وستمائة. وكان عدد ملوكهم ثمانية تولوا الحكم على التوالي بالترتيب الآتي:

١ ـ حسن بن علي بن محمد الصباح الحميري.

٢ ـ كِيا بزرگث أميد، وكان هو وحسن داعيين.

٣ ــ محمد بن بزرگث أميد، والذي اشتهر بلقب « على ذكره السلام ».

٤ ــ حسن بن محمد بزرگث أميد.

٥ ــ محمد بن حسن.

٦ ــ (جلال الدين بن محمد بن حسن) « نو مسلمان ».

٧ ــ علاء الدين محمد بن جلال الدين بن محمد بن حسن.

٨ ــ ركن الدين خورشاه بن علاء الدين، الذي ختمت به دولة الإسماعيليّة »[١].

* * *

(١) رشيد الدين فضل الله الهمذاني: « جامع التواريخ »، تاريخ المغول، المجلد الثاني، الجزء الأول، الايلخانيون، ص ٢٤٩ ــ ٢٥٩ نقله إلى العربية محمد صادق نشأت ومحمد موسى هنداوي وفؤاد عبد المعطي الصياد، القاهرة: عيسى البابي الحلبي، بدون تاريخ (١٩٦٠).

أئمة الستر ونقض القيامة

(٦٠٧ ــ ٦٥٤ هـ = ١٢١٠ ــ ١٢٥٦ م)

هذا من الناحية السياسية والحربية؛ أما من الناحية الدينية فقد بدأت بالحسن الثالث (٦٠٧ ــ ٦٠٨ هـ = ١٢١٠ ــ ١٢٢١ م) حركة مضادة لحركة القيامة التي أعلنها الحسن الثاني في ١٧ رمضان سنة ٥٥٩ هـ (١١٦٤ م). بل إن الحسن الثالث بدأ حركته هذه في أواخر حياة أبيه، وأخذ يتحالف مع الأمراء السنيين، ويبدي استعداده لإعادة الشريعة وإلغاء دين القيامة الذي أعلنه الحسن الثاني. ولهذا لم يكد يخلف أبيه في رئاسة إسماعيلية ألموت حتى أعلن إعادة الشريعة الإسلامية والفروض الدينية الإسلامية، وأمر بتشييد المساجد، ودعا الفقهاء السُّنّة من المناطق المجاورة في العراق العجمي وخراسان لتعليم الناس الشريعة الإسلامية السُّنّية. وكانت الإسماعيليّة في الشام قد اتخذت المذهب الشافعي في الفقه، فيغلب على الظن أن الإسماعيليّة في ألموت على عهد الحسن الثالث أخذوا أيضاً بالمذهب الشافعي. وبعث بأمه إلى الحج في مكة؛ وهناك في مكة وزعت الكثير من الصدقات، وأنفقت على حفر الآبار، وعاملها الخليفة بالإجلال، ويقول رشيد الدين عنها إنها كانت « زاهدة ».

وحتى يطمئن جيرانه في منطقة جنوب بحر قزوين على سنيّته،

دعا بعض علماء السنة في قزوين لزيارة ألموت وفحص مكتبتها وإحراق ما يرونه مخالفاً للسُّنة منها. ولعن الأئمة الذين سبقوه، ممن ألغوا الشريعة، واطرحوا العبادات الإسلامية.

لكن يبدو أن الإسماعيليّة في ألموت لم يرضوا تماماً عن هذه السياسة الجديدة، وأنهم في غالبيتهم ظلوا حريصين على تقاليد الإسماعيليّة في استقلالها عن أهل السنة.

واستمرت هذه السياسة، مع ذلك في عهد خلفه، وهو محمد الثالث (٦١٨ ــ ٦٥٣ هـ = ١٢٢١ م ــ ١٢٥٥ م). يدل على ذلك ما يقوله نصير الدين[١] الطوسي، وكان يكتب في أيام محمد الثالث، من أن زمانه كان زمان الستر، ومعناه أن الإسماعيليّة كانوا يأخذون بالشريعة. يقول الطوسي: « إن عصر كل نبي ظاهر الشريعة يدعى عصر الستر؛ وإن عصر كل قائم، يملك حقائق شرائع الأنبياء، يدعى بالقيامة »[٢]. ويقول أيضاً: « إن محمداً (ص) هو خاتم عصور الشرائع، وفاتحة عصر القيامة »، ويقول أيضاً: « إن عصر محمد (ص) كان فاتحة عصر القيامة، والقيامة خاصة بالإمام « على ذكره السلام » الذي هو قائم القيامة »[٣].

* * *

(١) نصير الدين الطوسي: « روضة التسليم »، ص ٨٧. نشره وترجمه إلى الانجليزية ايفانوف، ليدن سنة ١٩٥٠.

(٢) نصير الدين الطوسي: « روضة التسليم »، ص ٤٩.

(٣) الكتاب نفسه، ص ١٠٢، ١٠٤. هذا إذا صحت نسبة الكتاب إلى نصير الدين الطوسي، وهو أمر مشكوك فيه كل الشك. انظر ما سنقوله بعد.

نصير الدين الطوسي والإسماعيليّة

وهذا يقودنا إلى الحديث عن نصير الدين الطوسي وعلاقته بمذهب الإسماعيليّة. وقد كان، كما رأينا، عند خورشاه، لما هجم هولاكو على قلعة ألموت.

ولد نصير الدين الطوسي[1] ــ واسمه الكامل: محمد بن محمد بن الحسن ــ في طوس سنة سبع وتسعين وخمسمائة (١٨/ ٢/ ١٢٠١ م)، وتوفي في ذي الحجة سنة اثنتيْن وسبعين وستمائة ببغداد (٢٦ يونيو سنة ١٢٧٤).

وأخذ العلم عن كمال الدين بن يونس الموصلي، وعن معين الدين سالم بن بدران المصري المعتزلي الرافضي.

ويرى ايفانوف ــ ويجب أخذ آرائه بتحفظ تام في هذا الباب ــ

(١) راجع في ترجمته: (١) ابن شاكر الكتبي: « فوات الوفيات »، جـ ٢، ص ٣٠٧ ــ ٣١٢، القاهرة سنة ١٩٥١؛ ابن العماد: « شذرات الذهب »، جـ ٥، ص ٣٣٩؛ الذهبي: « تاريخ الإسلام »، وفيات سنة ٦٧٢؛ ابن كثير: « البداية والنهاية »، جـ ١٣، ص ٢٦٧، بيروت سنة ١٩٦٦؛ ابن العبري: « تاريخ مختصر الدول »، ص ٢٨٦ ــ ٢٨٧، بيروت سنة ١٩٥٨.

أن نصير الدين الطوسي ربما كان قد ولد في أسرة إسماعيلية المذهب، لكنه لا يعطي على هذا أي دليل. والأرجح أن يكون قد ولد من أسرة من الشيعة الاثنا عشرية، إذ يدعو إلى افتـراض هذا أنه تتلمذ على معين الدين سالم بن بدران، وهو شيعي اثنا عشري. وإن كانت هذه ليست بالحجة القوية.

وربما كان أول اتصاله بالإسماعيليّة هو حين ذهب في شبابه إلى قهستان ليعمل فلكياً عند زعيم إسماعيلية قهستان، وهو ناصر الدين، الذي أهدى إليه نصير الدين الطوسي كتابه « أخلاق ناصري » في حدود سنة ٦٣٣ هـ (١٢٣٥ م). وناصر الدين هو أبو الفتح عبد الرحيم بن أبي منصور. وهو الذي أرسل إليه هولاگو خان الملك شمس الدين كرت برسالة يدعوه فيها إلى الدخول في طاعته. فامتثل ناصر الدين لتهديد هولاگو خان، وقدم إلى الأخير هدايا وتحفاً عديدة، وراح يقدمها إليه مقبلاً الأرض بين يديه. ودعاه هولاگو إلى حمل إسماعيلية ألموت على الدخول في الطاعة، فاعتذر بأنَّ « لهم ملكاً يدعى خورشاه يأتمرون بأمره ». بعد ذلك أنعم عليه هولاگو خان بلوحة ذهبية (پايزه) ومرسوماً (يرليغ)، ونصبه حاكماً على مدينة « تون » إلى أن توفي في شهر صفر سنة ٦٥٥ »[١].

وفي أثناء مقامه لدى ناصر الدين تفاوض مع مقر الخلافة في بغداد ليحظى بمنصب هناك. ويقول الطوسي إن ناصر الدين اكتشف سرّ هذه المفاوضات. فأمر بمراقبة تحركات نصير الدين الطوسي.

ونراه بعد ذلك في قلعة ألموت. كيف ذهب، وما الذي حمله على

---

(١) رشيد الدين: « تاريخ المغول » المجلد الثاني، القسم الأول، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧ من الترجمة العربية المذكورة.

الذهاب إلى هناك؛ هذا ما لا نستطيع أن نقرر بشأنه شيئاً قاطعاً، لاختلاف الروايات في هذا الصدد.

فإن رشيد الدين يقول: « وفي ذلك الوقت (سنة ٦٥٤ هـ) كان مولانا السعيد الخواجه نصير الدين الطوسي، الذي كان أكمل وأعقل عالمٍ، وجماعةٌ آخرون من الأطباء ـــ منهم رئيس الدولة وأبناؤه ـــ يقيمون لدى ملك الإسماعيليّة (خورشاه) مكرهين. وكانوا قد رأوا أفعاله السيئة؛ ووجدوا الظلم والتعدي متأصّلين فيه، وشاهدوا مخايل الجور بادية على أحواله. وكانوا قد ملّوا ملازمة الملاحدة (الإسماعيليّة) ونفروا منهم، ومالوا إلى هولاگو خان إلى أقصى حد. ومِنْ قبل كانوا يرغبون في ذلك. فصاروا يتشاورون سِرّاً لكي يجعلوا هذا الملك يخضع لهولاگو على الوجه الأحسن والطريق الأسهل. وانضم إليهم كثيرٌ من الغرباء والمسلمين، واتفقوا جميعاً على تحقيق هذا الهدف. ولهذا السبب لم يدخروا وسعاً في حث خورشاه على الخضوع والطاعة. وصاروا يخوّفونه مغبة المقاومة وعدم التسليم. فاستجاب لنصحهم »[١].

وبحسب هذه الرواية:

١ ـــ كان نصير الدين الطوسي مكرهاً على مقامه في ألموت؛

٢ ـــ أنه مال إلى هولاگو خان إلى أقصى حد؛

٣ ـــ أنه نصح خورشاه، مقدّم الإسماعيليّة في ألموت، بالتسليم لهولاگو خان وعدم مقاومته. يضاف إلى هذا ما ذكره رشيد الدين بعد ذلك (ص ٢٥٤) ونقلناه من قبل.

٤ ـــ أن خورشاه نزل من القلعة لما حاصرها هولاگو، في غرة

---

(١) رشيد الدين فضل الله الهمذاني: « جامع التواريخ »، المجلد الثاني، الجزء الأول، ص ٢٤٩ ـــ ٢٥٠ من الترجمة العربية المذكورة.

ذي القعدة سنة ٦٥٤ هـ بناءً على مشورة أعيان الدولة، ومنهم الخواجه نصير الدين الطوسي. « وتوجه إلى هولاگو في صحبته الخواجه نصير الدين الطوسي، والخواجه أصيل الدين الزوزني، والوزير مؤيد الدين وأبناء رئيس الدولة » (الكتاب نفسه، ص ٢٥٤)؛ أي أن نصير الدين الطوسي لعب دوراً رئيسياً في عملية إقناع خورشاه بتسليم قلعة الموت، والاستسلام التام لهولاگو خان.

وقد لعب نصير الدين الطوسي دوراً مماثلاً تماماً فيما يتصل باستيلاء المغول على بغداد، وإنْ كان قد جاء في ركاب الغزاة، على عكس ما كانت الحال في غزو ألموت. ذلك أنه حينما هاجم هولاگو خان بغداد في شهر المحرم من سنة ٦٥٦ هـ (سنة ١٢٥٨ م) بعث بنصير الدين رسولاً إلى الخليفة. وهو الذي وقف على بوابة الحلبة من أبواب بغداد والناس يفرّون فزعين من المدينة. وهو الذي كتب عن هولاگو خان رسالة بالعربية إلى أهالي حلب للوعيد والتهديد.

ويظهر أن نصير الدين الطوسي، بما أدى من خدمات جليلة بالنسبة إلى الاستيلاء على قلعة ألموت، وبالنسبة إلى دوره في التفاوض مع الخليفة للاستيلاء على بغداد، قد صار ذا مكانة عالية في نفس هولاگو خان. وانضاف إلى ذلك إيمان هولاگو خان بفائدة علم النجوم، ولهذا كان لا يقوم بعمل أو عملية عسكرية إلاّ بعد استشارة المنجمين؛ وقد أفلح نصير الدين الطوسي في اجتذاب عطف هولاگو من هذه الناحية أيضاً.

وفي سنة ٦٥٨ هـ (١٢٥٩ م) أصدر هولاگو إلى نصير الدين أمراً بإنشاء مرصد للكواكب « في الموضع الذي يراه مناسباً. فاختار مدينة مراغة لهذا الغرض. وشيّد مرصداً مرتفعاً. وكان السبب في إقامته هذا المرصد، هو أن منكوقاآن كان من بين ملوك المغول يمتاز

بكمال العقل والكياسة وذكاء الذهن والفراسة بحيث كان يستطيع أن يحل بعض أشكال اقليدس. فاقتضى رأيه السديد وهمته العالية أن يشيد مرصداً في عهده المبارك، وأمر بأن يقوم بهذه المهمة جمال الدين محمد بن طاهر بن محمد الزيدي البخاري. ولكن اشتبهت عليه بعض الأعمال المتعلقة بهذا المرصد. وكان صيت مناقب الخواجه نصير الدين ذائعاً في كل مكان كأنه الريح الدائرة في العالم. فلما أن كان منكو يودع أخاه (هولاگو خان) كلفه بأن يرسل إليه الخواجه نصير الدين بعد أن يستولي على قلاع الملاحدة (الإسماعيليّة). ولكن لما كان منكوقاآن مشتغلاً في ذلك الوقت بفتح ممالك « مَنْزى »، وبعيداً عن حاضرة ملكه، فقد أمر هولاگو خان بأن يشيد المرصد أيضاً في هذا المكان (أي في إيران). ذلك لأنه كان قد اطلع على حسن سيرة نصير الدين وصدق سريرته، فكان يريد أن يظلّ ملازماً له. وقد أنشئ المرصد الايلخاني بعد مضي سبع سنوات من جلوس هولاگو خان على العرش الخاني. وكان ذلك بمشاركة الحكماء الأربعة: مؤيد الدين العرضي، وفخر الدين المراغي، وفخر الدين الأخلاطي، ونجم الدين دنران القزويني »[١]. وقد استعان نصير الدين الطوسي بأموال الأوقاف التي عين أميناً عليها[٢] في تكاليف بناء مرصد المراغة هذا.

ولمّا توفي هولاگو خان في ١٩ ربيع الثاني سنة ٦٦٣ هـ رثاه نصير الدين الطوسي بأبياتٍ أورد منها رشيد الدين أربعة أبيات (الكتاب نفسه، ص ٣٤١).

---

(١) رشيد الدين فضل الله الهمذاني: « جامع التواريخ »، تاريخ المغول، المجلد الثاني، الجزء الأول، ص ٢٠٣ ــ ٢٠٤ من الترجمة العربية المذكورة.

(٢) « وولاه هولاگو جميع الأوقاف في سائر بلاده، وكان له في كل بلد نائب يستغل الأوقاف ويأخذ عشرها، ويحمل إليه ليصرفه في جامكيات (= مرتبات) المقيمين بالرصد ولما يحتاج إليه من الأعمال بسبب المرصد » (ابن شاكر، جـ ٢، ص ٣١٠).

ماذا يمكن أن نستنتج من سلوك الطوسي هذا؟

أما أنه كان وصولياً، طموحاً إلى المجد في ظل الأقوياء، دون أدنى اعتبار للمبادئ — فهذا ما تدل عليه تصرفاته هذه التي أتينا على ذكرها.

أما أنه كان إسماعيلي العقيدة، فمن الصعب أن نؤكد ذلك استناداً إلى موقفه في قلعة ألموت. لقد كان يفاوض هولاكو سرّاً ويعمل على نصح مقدّم الإسماعيليّة، خورشاه، بالتسليم. ومن غير المعقول أن يكون إسماعيلياً سليم العقيدة رجلٌ هذا شأنه. ثم إننا لا نعرف من ناحية أخرى أنه توسط لدى هولاكو للكف عن القتل والتدمير والتخريب في قلاع الإسماعيليّة. لهذا نحن نستبعد تماماً أنه كان إسماعيلي المذهب.

* * *

لم يكن الطوسي إسماعيلياً

إذن سلوك نصير الدين الطوسي في ألموت لا يدل على أنه كان إسماعيلياً، وكذلك سلوكه بعد الاستيلاء على قلاع الإسماعيليّة لا يدل على ذلك أيضاً، بل على العكس يؤكد ما قاله رشيد الدين من أنه، أي الطوسي، كان مكرهاً على الإقامة في ألموت بين الإسماعيليّة.

أما الذين يدّعون أن نصير الدين الطوسي كان إسماعيلي المذهب، فيستندون إلى أسباب واهية جداً هي:

١ ــ أنه تُنسب إليه رسائل إسماعيلية النزعة، هي أ) « مطلوب المؤمنين » التي نشرها ايفانوف ضمن نشرته « رسالتيْن إسماعيليتيْن قديمتيْن » **Two Early Ismaili Treatises** (ص ٤٣ ــ ٥٥)؛ وب) « روضة التسليم » أو « التصورات »، وقد نشره وترجمه إلى الانجليزية ايفانوف أيضاً في ليدن Leiden سنة ١٩٥٠؛ وجـ) « مرآة المحققين »، طبعت طبع حجر، طبعها محمد قاسم بدخشاني في « خير خواه »، بمباي حوالي سنة ١٣٣٣.

لكن لم تثبت صحة نسبة هذه الرسائل إلى نصير الدين الطوسي في أي مصدر تاريخي قديم كتب عن الطوسي. وقد حاول الناشر، ايفانوف في مقدمة نشرته وترجمته لرسالة « روضة التسليم » أن يرجّح هذه

النسبة اعتماداً على الأسلوب، وعلى المستوى الفكري للرسالة، وعدم وجود ما يناقض إمكـان نسبتها إلى الطوسي. ولكن مسألة الأسلوب مشكوك فيها جداً، فضلاً عن أنـه يسـتحيل علـى أمثال ايفانوف أن يحكم على أسلوب رسالة فارسية. أما المستوى الفكـري فهـو عـاديّ، ولا يحتاج إلى ثقافة وعلم رجل مثل نصير الدين الطوسي؛ بل يستطيع أن يكتب مثلها من هم دونه بكثير. أما الرسالة الثالثة فلا يتردد أي محقق في رفض نسبتها إلى الطوسي، لتفاهتها، فضـلاً عن عدم ذكر أي مؤرخ متقدم لها على أنها للطوسي.

وبهذا فإن الاستناد إلى هذه الرسائل لإثبات أن نصير الدين الطوسي كان إسـماعيلياً لا يقوم على أي أساس، لأنها ليست له في أرجح الرأي.

٢ ــ أن كتاب « دبستان مذاهب » الذي كتب في سنة ١٦٤٥ يستشهد بنصير الـدين الطوسي في بعض أمور العقيدة الإسماعيليّة؛ وأن الإسماعيليّة في جيحون الأعلى يعدونه مـن كبار الحجج في الإسماعيليّة.

وهنا نلاحظ أولاً أن كتاب « دبستان مذاهب » متأخر جداً ــ من القرن السابع عشـر الميلادي ــ فلا يمكن الاعتماد عليه لإثبات حقيقة علاقة نصير الدين الطوسي بالإسماعيليّة.

والواقع أن الإسماعيليّة في القرون الثلاثة الأخيرة، بما عرف عنهم من محاولة اعتبار كل من كان له أدنى علاقة بالإسماعيليّة، اعتباره واحداً منهم، قد ألصقوا مذهب الإسـماعيليّة بكثير من أعلام الفكر الإسلامي ممن لم تكن لهم أدنى صلة بالإسماعيليّة. وكتابهم[1] اليوم

(١) خصوصاً مصطفى غـالب وعـارف تامر وخصوصاً الأول في كتابيْه « تاريخ الدعوة الإسـماعيليّة » و« أعلام الإسماعيليّة » فهو لم يتورّعْ حتى عن أن ينسب إلى الإسماعيليّة جلال الدين =

غلوا في هذا المنزع إلى درجة جاوزت كل الحدود، دون أي اعتبار للحقائق التاريخية، ودون أدنى تورع.

٣ ــ وثالثاً وأخيراً، يستند البعض إلى ما قيل عن نصير الدين الطوسي من أنه صرّح بأن المسودّة الأولى لكتاب « أخلاق ناصري » فيها ملامح إسماعيلية النزعة، إرضــاءً لــوليّ نعمته ناصر الدين، حاكم قهستا.

وإذا صحّ هذا، ففيه وحده ما يدل على تبرؤ نصير الدين الطوسي نفسه مــن مــذهب الإسماعيليّة، وتوكيده أنه لا يدين به. فإنه إذا كان في المسودّة الأولــى اضــطر، فــي ســبيل إرضاء سيده هذا، أن يبث في الكتاب أفكاراً إسماعيلية، فإنه ما لبث أن عدل عــن ذلــك فــي التحرير الثاني للكتاب. وهذا يقطع بأنه كان مكرهاً، وأن ذلك لم يكن عن عقيدة. وهــو أمــرٌ كثيراً ما يحدث لمن يكتبون في كنف أمراء ذوي اتجاه خاص.

وبعد أن فندنا هذه الحجج التي ساقها أولئك الذين زعموا أن نصير الدين الطوسي كان (ولو احتمالاً) إسماعيلي المذهب، نعود فنؤكد أنه لم يكن إسماعيلي المذهب. فهل كان شــيعياً اثنا عشرياً؟ قبل الجواب عن هذا السؤال يحسن بنا أن نذكر ها هنا مؤلفاته الصحيحة، ويلاحظ أنه كتب معظم مؤلفاته بالعربية:

١ ــ تجريد العقائد ــ بالعربية، وربما كان أهم كتبه الفلسفية. طبع إيران سنة ١٢٧٤ هـ، وفي تبريز سنة ١٣٠١ هـ.

= الرومي (ص ٢٢٣ من تاريخ الدعوة الإسماعيليّة)، ومحيي الدين ابن عربــي، (الكتــاب نفســه، ص ٢٤٦)!! ولهذا ينبغي اطراح كل كتاباتهم عن الإسماعيليّة، فليست لها أية قيمة علمية.

وقد شرحه علي بن محمد القوشجي المتوفى سنة ٨٧٩ هـ (١٤٧٤ م).

٢ ــ شرح القسم الثاني والثالث من كتاب « الاشارات والتنبيهات » لابن سينا ــ بالعربية وقد طبع في القاهرة سنة ١٣٢٥ في جزئيْن وبهامشه شرح فخر الدين الرازي على نفس الكتاب.

٣ ــ « التذكرة » ــ وهو في علم الفلك ــ بالعربية.

٤ ــ تحرير المجسطي ــ بالعربية.

٥ ــ شرح كتاب « الثمرة » المنسوب إلى بطليموس.

٦ ــ الشكل القطّاع ــ بالعربية. طبع في القسطنطينية سنة ١٣٠٩ هـ.

٧ ــ الزيج[١] الايلخاني ــ بالعربية.

٨ ــ بقاء النفس بعد دثور البدن ــ بالعربية. منها نسخ خطية في برلين رقم ٥٣٥٥، وراغب باستانبول برقم ١٤٨٢، وفاتح برقم ٥٣٨٠ (٣)، وطبع مع شرح أبي عبد الله الزنجاني في سنة ١٣٤١ هـ.

٩ ــ التلخيص في علم الكلام ــ بالعربية.

١٠ ــ الفرائض على مذهب أهل البيت ــ بالعربية.

١١ ــ إثبات العقل الفعّال ــ بالعربية.

---

(١) الزيج: كلمة بهلوية الأصل، معناها في البهلوية: « السدى الذي ينسج فيه لحمة النسيج. ثم أطلقت الفرس هذا الاسم على الجداول العددية المشابهة خطوطها الرأسية بخيوط السدى » (نللينو: « علم الفلك، تاريخه عند العرب »، ص ٤٢، روما سنة ١٩١١ م). والايلخاني نسبة إلى الملوك المغول الايلخانيين والمقصود منهم هنا: هو لاكوخان.

١٢ ـــ رسالة الإمامة ـــ بالعربية.

١٣ ـــ الحواشي على كليات القانون ـــ بالعربية.

١٤ ـــ رسالة إلى نجم الدين الكاشي في إثبات واجب الوجود ـــ بالعربية.

١٥ ـــ رسالة ثلاثون فصلاً ـــ في معرفة التقويم. وعنوانها الفارسي هو « رسالة سي فصل » ـــ بالفارسية.

١٦ ـــ تلخيص « المحصّل » لفخر الدين الرازي ـــ بالعربية. « واختصر المحصل للإمام فخر الدين وهذبه وزاد فيه » (ابن شاكر الكتبي، جـ ٢، ص ٣٠٩).

١٧ ـــ أخلاق[١] ناصري ـــ بالفارسية. وقد أهداه إلى ناصر الدين عبد الرحيم بن أبي منصور، حاكم قهستان الإسماعيليّ. ومنه مخطوطات في المتحف البريطاني ٢: ٨٥٦، والملحق ١٤٧/ ٨، وفي بودلي اكسفورد فارسي برقم ٤٣٥/ ٤٣، وكمبردج ١٢٤.

١٨ ـــ تنسوق نامه ايلخاني ـــ بالفارسية.

١٩ ـــ « أوصاف الاشراف » ـــ بالفارسية، وهو في أخلاق الصوفية، وترجمه الجرجاني إلى العربية، ومن الترجمة نسخة في برلين برقم ٣٠١٤.

٢٠ ـــ قواعد العقائد ـــ بالعربية. منه نسخ خطية في برلين برقم ١٧٦٨، والديوان الهندي برقم ٤٥٨٩ (١).

---

(١) يقول ابن العبري في « تاريخ مختصر الدول » (بيروت سنة ١٩٥٨) عن هذا الكتاب: « وله (أي للطوسي) كتاب أخلاقي فارسي في غاية ما يكون من الحسن، جمع فيه جميع نصوص أفلاطون وأرسطو في الحكمة العملية. وكان (أي الطوسي، بوجه عام) يقوي آراء المتقدمين ويحلّ شكوك المتأخرين والمؤاخذات التي أوردوا في مصنفاتهم » (ص ٢٨٧).

٢١ ــ رسالة في إثبات الجوهر المفارق (العقل الكلي) ــ بالعربية منه نسخة في برلين برقم ٥٣٥٦/ ٧، والمتحف البريطاني برقم ٩٨٠ (٢١)، ومع شرح الديواني، في برلين برقم ٥٣٥٨/ ٩، والمتحف البريطاني برقم ٩٨٠ (٢)، والديوان الهندي برقم ٥٨١ (٨).

٢٢ ــ التجريد في علم المنطق ــ بشرح تلميذه الحسن بن المطهر مخطوط في المتحف البريطاني برقم ٩٨٠، وفي بتنا ١، ٢١٨ (برقم ١٩٣٢).

٢٣ ــ أساس الاقتباس ــ في المنطق ــ بالفارسية. مخطوط في مشهد ١١: ١: ٢، وطهران ٢: ٢٩٥.

ونكتفي بهذا القدر محيلين إلى بروكلمن **GAL** المجلد الأول، ص ٦٧٠ ــ ٦٧٦، والملحق، جـ ١، ص ٩٢٤ ــ ٩٣٣ فقد استوفى مؤلفاته.

ويمكن أن يستدل من عنوانيْ رقميْ ١٠ و١٢ على أنه كان شيعياً.

فإذا أضفنا إلى هذا ما ورد في نهاية شرحه « للإشارات » وهو قوله: « اللهم نجّني من تزاحم أفواج البلاد وتراكم أمواج العناد بحق رسولك المجتبى **ووصيه المرتضى**، صلى الله عليهما وآلهما »[(١)] ــ كان في هذا ما يؤيد أنه كان شيعياً.

ويضاف إلى ذلك أنه لما توفي دفن في مدفن موسى الرضا بالكاظمية بجوار بغداد، وهو ومدفن خاص بالشيعة الإمامية.

فلهذه الأسباب وغيرها يمكن أن نقول إنه كان شيعياً إمامياً، أي من الشيعة الاثنا عشرية.

وقد يكون في هذا تفسير لموقفه من الإسماعيليّة من ناحية، ومن الخلافة العباسية السُّنيّة من ناحية أخرى، فكلتاهما خصم للشيعة الاثنا

(١) « كتاب الإشارات وشرحيه للخواجه نصير الدين الطوسي وللإمام فخر الدين الرازي »، جـ ٢، ص ١٤٥، القاهرة سنة ١٣٢٥.

عشرية، ويكون قد ساعد التتر على القضاء على هذيْن الخصميْن.

وقد غلا الشيعة الاثنا عشرية في توكيد كون نصير الدين الطوسي شيعياً اثنا عشرياً، حتى نسبوا إليه « دعاء »[١] يسمونه في إيران باسم « دُوازده خواجه نصير طوسي »، ويتوجه الدعاء إلى النبي، وفاطمة الزهراء والأئمة الاثنا عشر. وفي الدعاء الموجه إلى فاطمة تدعى بأنها البتول، وذات الأحزان الكثيرة، المجهولة قدراً، والمخفية قبراً، الأم العذراء للأئمة الأشراف، ملكة النساء، الخ. والدعاء منحول إلى الطوسي، وإنْ كان ماسينيون لا يرى غضاضةً في نسبته إلى نصير الدين الطوسي، « هذا الفيلسوف الكبير الذي استطاع أن يؤلف بين الفكر اليوناني وبين التصوف الإسلامي في مذهب عقائدي إسلامي، والذي عرف كل الاتجاهات الشيعية، حتى الإسماعيليّة منها والنصيرية؛ وإقامته في ألموت مكّنته من المشاركة في التمجيد الحماسي لفاطمة (الزهراء) وفي غضبتهم المقدسة ضد الخلافة العباسية... واعتقد أن نصير الدين الطوسي أمكنه أن يكتب هذا الدعاء إبان تخريب بغداد العباسة (سنة ٦٥٦ هـ/ ١٣٥٨ م) على يد ذلك الملاك المدمِّر في نظره، وهو هولاگو، وذلك لما كان حصل من هولاگو على قرار بألاّ يُسْلم البلاد الإسلامية للنصارى واليهود، وبأن يحافظ على الطوائف الثلاث المنتسبة إلى إبراهيم، واضعاً أوقافهم في يد مفتش واحد، كان هو نصير الدين الطوسي نفسه »[٢].

---

(١) توجد منه المخطوطات التالية في مكتبته جامعة طهران: الفهرس، جـ ١ (١١٣٠)، ص ١١١ ــ ١١٢ (برقم ٨٧٧، وتاريخ نسخه سنة ١١٧٥ هـ)؛ ص ١٣٩ (برقم ٣٦٦، وتاريخ نسخه سنة ١٣٠٩ هـ)؛ ص ١٩٦ (برقم ٩٠٣، وتاريخ نسخه سنة ١٢١٤ هـ)؛ ص ١٩٩ (برقم ١٠١٥، وتاريخ نسخه ذي الحجة سنة ٩١٣ هـ).

(2) L. Massignon: **Opera Minora**, I, p. 574, Beyrouth, 1963.

النصيرية

[Blank Page]

النصيرية من غلاة الشيعة الذين ألّهوا علياً بن أبي طالب.

واستدلوا على ذلك بما يلي، كما يقول الشهرستاني: « ظهور الروحاني بالجسد الجسماني أمرٌ لا ينكره عاقل: أمّا في جانب الخير فكظهور جبريل ــ عليه السلام ــ ببعض الأشخاص والتصور بصورة أعرابي والتمثل بصورة بشر، وأمّا في جانب الشرّ فكظهور الشيطان بصورة الإنسان، حتى يعمل الشرَّ بصورته، وظهور الجن بصورة بشرٍ حتى يتكلم بلسانه. فلذلك نقول: إن الله تعالى ظهر بصورة أشخاص. ولمّا لم يكن بعد رسول الله (ص) شخصٌ أفضل من علي ــ عليه السلام! ــ وبعده أولاده المخصوصون هم خير البرية ــ فظهر الحق بصورتهم، ونطق بلسانهم، وأخذ بأيديهم. فعن هذا أطلقنا اسم الإلهية عليهم.

وإنما أثبتنا هذا الاختصاص لعليّ دون غيره لأنه كان مخصوصاً بتأييد من عند الله تعالى مما يتعلق بباطن الأسرار. قال النبي (ص) « أنا أحكم بالظاهر، والله يتولى السرائر ». وعن هذا كان قتال المشركين إلى النبي (ص)، وقتال المنافقين إلى عليّ. وعن هذا شبْهُه بعيسى بن مريم. وقال (أي النبي): « لولا أن يقول الناس فيك ما قالوا في عيسى بن مريم، وإلاّ لقلت فيك مقالاً ».

وربما أثبتوا له شركةً في الرسالة (أي الرسالة النبوية، أو النبوة)

إذ قـــال (أي النبي): « فيكم من يقاتل على تأويله كما قاتلت على تنزيله، ألا وهـــو خاصـــف النعل ». فعلم التأويل، وقتال المنافقين، ومكالمة الحية، وقلع باب خيبر لا بقوة جسدانية ـــ من أدلّ الدليل على أن فيه (أي في عليّ) جزءاً إلهياً وقوة ربانية، أو يكون هو الذي ظهـــر الإلـــه بصورته، وخَلَقَ بيده، وأمر بلسانه.

وعن هذا قالوا: كان هو موجوداً قبل خلق السموات والأرض. قال: « كنا أظِلَّة علـــى يمين العرش، فسبّحنا فسبّحت الملائكة بتسبيحنا ». فتلك الظلال وتلك الصـــور العريـــة عـــن الأظلال هي حقيقة، وهي مشرقة بنور الرب تعالى إشراقاً لا ينفصل عنها، سواء كانـــت فـــي هذا العالم أو في ذلك العالم. وعن هذا قال (أي علي): « أنا مِنْ أحمد كالضوء من الضـــوء » ـــ يعني لا فرق بين النورين، إلاّ أن أحدهما أسبق والثاني لاحق به »[1].

ويميز الشهرستاني بين النصيرية والاسحاقية على أساس أن « النصيرية أميـــل إلـــى تقرير الجزء الإلهي، والاسحاقية أميل إلى تقرير الشركة في النبوة. ولهم اختلافات أخـــر لـــم نذكرها » (الكتاب نفسه، جـ ٢، ص ٢٦، القاهرة سنة ١٣٢١).

ويرجع تسميتهم بالنصيرية إلى كونهم أتباع « نُصَير »، غلام علي بن أبـــي طالـــب، كما في « إرشاد القاصد[2] ». ويرد اسمه في بعض المصادر هكذا: « ابن نُصَيْر ».

---

(١) الشهرستاني: « الملل والنحل »، جـ ٢، ص ٢٥ ـــ ٢٦، القاهرة سنة ٣٢١ هـ بهامش « الفصل » لابـــن حزم.

(٢) ذكره القلقشندي في « صبح الأعشى »، جـ ١٣، ص ٢٤٩، الثالث سنة ١٩١٨م. وكتاب « إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد » هو للشيخ شمس الدين محمد بن إبراهيم بن ساعد الأنصاري الأفغاني الســـنجاري المتوفي سنة ٧٩٤ هـ.

كتب النصيرية

كتب ماسينيون[1] في سنة ١٩٣٧ مجملاً عن كتب النصيرية، نلخصه فيما يلي:

الفصل الأول:

المؤلفون الخمسة الذين أدرجوا في التراث الكتابي للنصيرية:

١ ــ المفضل الجعفي (المتوفي حوالي سنة ١٨٠ هـ)، معتمد بوصفه راوياً للكتب التالية المنسوبة إلى الإمام جعفر الصادق (المتوفى سنة ١٤٨ هـ) ويلقب « بالعالِم »:

١ ــ كتاب السراط، للعالِم، مخطوط باريس رقم ١٤٤٩ عربي ورقة ٢٨٦ ــ ٢١٨٢؛ وهو رقم ٥ عند ديسو Dussaud

٢ ــ كتاب العقود

٣ ــ كتاب الأساس، للعالِم، مخطوط باريس رقم ١٤٤٩ عربي ورقة ٣١ ــ ٧٩أ

٤ ــ كتاب الأشباه والأظلّه، مخطوط باريس رقم ١٤٥٠ عربي

(1) L. Massignon: **Opera Minora**, I, pp. 640-649, Beyrouth, 1963.

٥ ــ كتاب الهفت (« الباكورة » ٢٢، ٣٢، ٥٩، ٦١). وقد نشر عارف تامر وعبده خليفة كتاب « الهفت والأظِلّة » في بيروت، المطبعة الكاثوليكية في ١٩ + ١٥٣ صفحة.

٦ ــ كتاب جامع الأصول (كتاب « درج المراتب »)

٧ ــ كتاب الفرائض والحدود

٢ ــ يونس (وأحياناً: يوسف) بن ظبيان الكوفي (« الهداية » للخصيبي، ص ٢٧٢):

٨ ــ كتاب حقائق أسرار الدين

٣ ــ محمد بن سنان الظاهري (المتوفي حوالي سنة ٢٢٥ ه):

٩ ــ كتاب الأنوار والحُجب، عن العالم، مخطوط باريس رقم ١٤٥٠ عربي أوراق ١٠٤ أ، ١٢٩ ب، ١٤٩ ب، ١٥١ ب، ١٥٢أ

٤ ــ جعفر بن محمد بن المفضل الجعفي (« الهداية » ٦٣، ٢٠٤)

١٠ ــ آداب عبد المطلب

٥ ــ أبو شعيب محمد بن نصير النميري البصري (المتوفى حوالي سنة ٢٧٠ ه):

١١ ــ كتاب المثال والصورة، مخطوط باريس رقم ١٤٥٠ عربي

١٢ ــ اللعنة (« الباكورة » ٤٤)

١٣ ــ مسائل يحيى بن معين، مخطوط باريس رقم ١٤٥٠ عربي، ورقة ١٤٤ أ، ١٧٧ أ

١٤ ــ كتاب الأكوار والأدوار.

١٥ ــ كتاب التأويل في مشكل التنزيل

٦ ــ محمد بن جَنّان الجُنْبلاني (المتوفى حوالي سنة ٢٨٧ هـ) (« تاريخ العلــويين » لمحمــد أمين غالب الطويل الأذني (المتوفى سنة ١٣٥١ هـ)، ص ١٩٦، اللاذقية سنة ١٩٢٤):

١٦ ــ كتاب الإيضاح في سبيل النجاح

الفصل الثاني

مؤلفو النصيرية الأقدمون

٧ ــ الخصيبي (أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن حمدان)، ويلقب بـ « شيخ يبراق »، ولد سنة ٢٦٠ هـ وتوفي في حلب في سنة ٣٤٦ أو ٣٥٧ هـ (ويكتب: الحضيني في كتب الشــيعة في إيران)

٢١ ــ كتاب الهداية الكبرى، أهداه إلى سيف الدولة بن حمدان (« تــاريخ العلــويين »، ص ١٩٨؛ الطبرسي النوري، المتوفي سنة ١٣٢٠ هـ: « نَفَس الرحمن » الفصــل الرابع عشر، ص ١٤٢ ــ ١٤٤؛ مخطوط باريس رقــم ١٤٥٠ عربــي، ورقــة ١٠٣)

٢٢ ــ كتــاب المائدة، مهدى إلى سيف الدولة الحمداني (« تاريخ العلــويين » ٢٨٧؛ « نَفَس الرحمن » فصل ٦، ص ٦٥)

٢٣ ــ ديوانه، مخطوط مانشستر برقم ٤٥٢أ (« البــاكورة » ١٣، ١٦، ٤٨، ٥١، ٨٢، ٨٣، ٨٥، ٩٢)

٢٤ ــ كتاب المجموع (١٦ سورة).

نشره الأذني؛ ونشره ديسو، ص ١٨١؛ ويسمى أيضاً كتاب الدستور (« البــاكورة » ٧، ٨٨، ٩٢)

٢٥ ــ الأدعية

٢٦ ــ عقيدة الديانة

٢٧ ــ رسالة رستباشية، مهداة إلى أمير ديلمي في بغداد، ذكر الأذني أنه الأمير البويهي بختيار (« تاريخ العلويين » ١٩٨، ٢٤٠)

٢٨ ــ رسالة في السياقة (ثبت كتفاجو Catafago في JAP, 1876-11, 523)

٢٩ ــ كتاب الفرق بين الرسول والمُرْسَل

٣٠ ــ « مسائل » ــ نشرها تلاميذه؛ مخطوط باريس رقم ١٤٥٠ عربي؛ « الباكورة » ١٧.

٨ ــ الجِليّ (محمد بن أحمد) ــ « الباكورة » ١٥؛ مخطوط تيمور باشا ٤٣

٣١ ــ رسالة في باطن الصلاة (« المجموع »[١]، ٥٥ ب)

٣٢ ــ رسالة مسيحية (« المجموع »، ١٤ ب)

٣٣ ــ كتاب الفتق والرتق

٣٤ ــ كتاب التعليق والسماع والتنزيه والرضا

٣٥ ــ كتاب الأندية

٣٦ ــ كتاب تفسير الحروف (« المجموع »، ٢ ب)

٩ ــ القطّيعي (الثامن أبو الفتح محمد بن حسن البغدادي) ــ مخطوط باريس رقم ١٤٥٠ عربي، ورقة ١٤١ ب؛ راجع « تاريخ العلويين » للأدنى.

٣٧ ــ الرسالة الاسمية (« رسالة النصيحة »)

---

(١) « كتاب المجموع »، نشره وترجمه ديسو Dussaud في كتابه **Histoire et religion des Nosairis**, Paris, 1900 الملحق، ص ١٦١ ــ ١٩٨؛ وديسو إنما نقله عن نشرة سليمان الأدنى.

١٠ ــ الجسري (علي بن عيسى) ــ راجع « تاريخ العلويين » للأدني ١٩٨ ــ ١٩٩ (توفي حوالي سنة ٣٤٠ هـ):

٣٨ ــ « مناظرة » أملاها على أبي عبد الله بن هارون الصائغ، مخطوط باريس رقم ١٤٥٠ عربي، ورقة ٤١ أ، ٥٣ ب، ١٧٦ ب ــ ١٧٩ أ.

٣٩ ــ كتاب الأوحد (؟)، مخطوط باريس، ورقة ٤أ

١١ ــ أبو ذهيبه إسماعيل بن خلاد (من بعلبك، وهو من الفرقة الاسحاقية): راجع « تاريخ العلويين »، ص ٢٠١، ٢٦٢:

٤٠ ــ كتاب الفحص والبحث (حوار منسوب أيضاً إلى جعفر بن عبد الملك) ــ مخطوط باريس ١١٨ أ، ١٢٣ أ، ١٢٥ ب، ١٣١ ب

١٢ ــ الشيخ الطبراني (أبو سعيد ميمون بن قاسم = الشاب الثقة)، ولد سنة ٣٥٨، وتوفي بعد سنة ٤٢٦ هـ؛ راجع « تاريخ العلويين » ٢٠٣، ٢٦٢:

٤١ ــ مجموع الأعياد

مخطوط في برلين برقم ٤٢٩٢؛ وذكر في مخطوط باريس رقم ١٤٥٠ عربي ورقة ٣١٧. ونشره اشتروطمن في هامبورج سنة ١٩٤٣ ــ سنة ١٩٤٦ (ثلاث كراسات).

٤٢ ــ كتاب الحاوي (في علم) الفتاوي (« الباكورة » ١٨)

٤٣ ــ كتاب الدلائل في معرفة المسائل (« الباكورة » ١٧، ٥٩، ٦١)

٤٤ ــ كتاب الرد على المرتد (ربما يكون ضد ابن خلاد). ورد في ثبت Catafago.

٤٥ ــ كتاب ضد ديانة علي بن قرمط وعلي بن كشكه (كذا والمقصود هو حسكه (هوّار القمّي).

٤٦ ــ كتاب الأمانة على حكم الصيانة

٤٧ ــ كتاب المعارف، مخطوط باريس رقم ١٤٥٠ ورقة ٣٩٤، ١٣٥ ب

٤٨ ــ كتاب كنز الحياة

٤٩ ــ كتاب البحث والدلالة (في شكل الرسالة، عن صفات الله الأربع الخليقة والمخلوقة). وربما كان هو: كتاب الحقائق في الفرق بين المخلوق والخالق. (« المجموع » ٥٣ أ)

٥٠ ــ كتاب الجواهر

٥١ ــ كتاب البطون والظهور (« المجموع » ٥٦ ب)

٥٢ ــ كتاب الهفت (راجع من قبل، الرقم ٥)

٥٣ ــ الألفاظ الدرية

٥٤ ــ رسالة التوحيد

٥٥ ــ الرسالة النعمانية

٥٦ ــ مسائل عن الجليّ (« المجموع » ٨٧ ب)

٥٧ ــ الجامع في أحكام المُقِر والقانع

١٣ ــ سلامة بن أحمد هَدَّى، تلميذ الطبراني

الفصل الثالث

من القرن الخامس الهجري إلى العاشر الهجري

١٤ ــ آل شُعْبة الحرّانيون، ومنهم حمزة بن علي بن شعبة الحرّاني:

٦١ ــ كتاب حجة العارف على البائن والمخالِف، مخطوط باريس

رقم ١٤٥٠ عربي، ورقة ٥١ ب

٦٢ ــ كتاب التخميس

٦٣ ــ كتاب حقائق أسرار الدين (ربما كان هو بعينه ــ كتاب « موضح الأسرار »).

١٥ ــ محمد بن شعبة:

٦٤ ــ كتاب الأسَيْفِر، مخطوط باريس رقم ١٤٥٠ عربي ورقة ٣٢ ــ ٣٧ ب، ١٠٣ ب وهو في الفلسفة

١٦ ــ محمد بن مقاتل القطيعي:

٦٥ ــ كتاب أرب الطالب

٦٦ ــ الرسالة المصرية

١٧ ــ أبو الفتح محمد بن عصمت الدولة بن معز الدولة بن عيسى الكويلح؛ مخطوط باريس رقم ١٤٥٠ عربي ورقة ١٣٨ ــ ١٤٢:

٦٧ ــ كتاب في الجفر

٦٨ ــ كتاب في عمل الزيج

٦٩ ــ أدعية

٧٠ ــ كتاب منهاج الدين والبيان (= الاسمية = المصرية)؛ راجع « تاريخ العلويين »، ص ٣٤٦؛ « الباكورة » ٢٩؛ مخطوط باريس رقم ١٤٥٠ ورقة ١٣٨ أ، ١٤١ ب، ١٤٢ أ

١٨ ــ على علَم الدولة ــ وهو تلميذ أبي الفتح المذكور في رقم ١٧

١٩ ــ أبو نصر منصور الجِلّي:

٧١ ــ الرسالة المنتصفة (« المجموع »، ١٨١ ب)

٢٠ ــ إبراهيم بن عثمان بن المستلقي

٢١ ــ السوّاق البصري (« المجموع » ٧٤ أ)

٢٢ ــ السيد صدر الدين المرتضى المجتبى موفق الدين السابري:

٧٢ ــ قصيدة (« المجموع »، ١٨٠ أ)

٢٣ ــ أبو الحسن الجوهري

٢٤ ــ الوزير صفي الدين حيدر بن المحور الفارقي (من ميّافارقين)، الملقب بـ « عبد المؤمن الصوفي »:

٧٣ ــ كتاب الإرشاد والفعل المفيد في حقيقة التوحيد

٧٤ ــ كتاب مفتاح الكنوز

٢٥ ــ أبو صالح الديلمي:

٧٥ ــ كتاب هداية المسترشد وسراج الموحِّد (وهو كتاب في التراجم وأسماء المؤلفات).

٢٦ ــ محمد بن إسماعيل الجزري:

٧٦ ــ كتاب الرسائل؛ مخطوط باريس رقم ١٤٥٠، ورقة ١٤٠ ب ــ ١٤١ ب

٢٧ ــ أبو الفضل محمد بن حسن منتجب الدين (حوالي سنة ٥٩٥ هـ):

٧٧ ــ ٧٩: كتاب تسمية الأعياد؛ كتاب العالم والمتعلم؛ كتاب الحياة الروحية

٨٠ ــ ديوانه؛ مخطوط في مانشستر برقم 453 C

٢٨ ــ الشيخ الأمير حسن بن مخزون السنجاري، من آل المهلّب بن أبي صفرة الغسّاني، وتوفي في ٦٤٦ أو ٦٣٨ هـ؛ راجع « تاريخ

العلويين »، ص ٣٠١؛ مخطوط باريس رقم ١٤٥٠ ورقة ٦٦، ٩٣

٨١ ــ ديوانه

٨٢ ــ كتاب تزكية النفس في معرفة بواطن العبادات الخمس

٢٩ ــ الشيخ حاتم الطوباني الجديلي (ويرى « تاريخ العلويين » أنه ولد سنة ٦٦٧ هـ في طرطوس وكان أستاذاً لأمير حماه أبي الفدا؛ راجع « تاريخ العلويين »، ص ٣١٣ ــ ٣١٥)

٨٣ ــ كتاب التجريد

٣٠ ــ يوسف بن العجوز الحلبي النشابي ــ ويقال إنه كتب كتاب « المناظرة » (مخطوط باريس رقم ١٤٥٠؛ ورقة ٦٧ ب ــ ١٥٥ أ) في سنة ٦٩٤ هـ، وهو رد على كتاب المجلس للمعلّم موسى.

٣١ ــ يوسف الرداد الحلبي:

٨٥ ــ رسالة (= مناظرة حلولية حمص)

٣٢ ــ الشيخ (المعلم) جامع مرّيه (!).

٣٣ ــ البصيري:

٨٦ ــ كتاب تذكرة النفس

٨٧ ــ الأنوار والنجوم

٣٤ ــ علي بن منصور الصويري، وقد كتب في سنة ٧١٤ هـ:

٨٨ ــ « أشعار » يمدح فيها أساتذته ومنهم علماء وادي الخرنوب.

٨٩ ــ قصيدة « المثل النوري » (« الباكورة » ٢٣، ٤٦؛ ٥٠

مخطوط باريس رقــم ١٤٥٠ عربـــي ورقـــة ٩ أ، ٧١ أ، ١١١ ب، ١٦٧ ب)؛ مخطوط مانشستر برقم ٤٥٢

٣٥ ــ الشيخ إبراهيم الطوسي (توفي حوالي سنة ٧٥٠ هـ):

٩٠ ــ ديوانه (مخطوط باريس رقم ١٤٥٠ ورقة ٦٥، ٦٨، ٧٠، ٧١، ١١٢، ١١٤)

٩١ ــ القصيدة العينية (مخطوط باريس رقم ١٤٥٠، ورقة ٢٠ ــ ٣١، ٩٠، ١١٥)

٩٢ ــ قصيدة الفطرة (من ٣١٩ بيت)، يرد فيها على الصويري

٣٦ ــ أبو طاهر سابور:

٩٣ ــ كتاب الطالقان

وكتاب الطالقان بشرح أبي الحسن المدني، مذكور في « الجواهر الطالقانية »

٣٧ ــ عماد الدين أحمد بن جابر بن جَبَله بن أبي العريض الغسّاني (المتــوفى ســنة ٨٠٣ هـ بحسب ما يقوله صاحب « في سبيل المجد » وإنْ كان قد ورد فــي فهرســت إحــدى المكتبات أنه توفي سنة ٦١٤ هـ):

٩٤ ــ كتاب الوصية

٩٥ ــ مسائل عن مضر بن معالي الخرقي من جَبَلة

٣٨ ــ الشيخ حسن بن حمرة البلانسي الشيراني (= الشيزري؟)، وهــو معاصــر لــرقم ٣٧، ولكن في « تاريخ العلويين » أنه ولد سنة ٥٨٣ هـ وتوفي سنة ٦٣٨ هـ.

٩٦ ــ كتاب التنبيه

يقع في ٤ فصول، وفي ٣٤٤ صفحة، وهو عرض مذهبي منظّم لعقائد النصيرية

٩٧ ــ فرائد الفوائد العلوية

٣٩ ــ الشيخ حسن العجرود العيني (توفي سنة ٨٣٦، بحسب كتاب « مجمع العيون » للحسين ميهوب الخياطي)؛ ديسو برقم ١٧؛ مخطوط باريس رقم ١٤٥٠ ورقة ١٧٥ ب

٩٨ ــ ديوانه.

الفصل الرابع

من القرن العاشر حتى اليوم

٤٠ ــ الكركي (ربما = علي بن الحسين، المتوفى سنة ٩٤٥؟):

١٠١ ــ كتاب السرّ الخفيّ

١٠٢ ــ كتاب الإفادة من إيضاح الشهادة

١٠٣ ــ كتاب السرّ المكتوم

٤١ ــ الشيخ محمد بن يونس كلازو جرّاني، كتب حوالي سنة ١٠١١ هـ في أنطاكية:

١٠٤ ــ ديوانه (« الباكورة » ٦٢، ٦٨، ٧٠، ٧١)

١٠٥ ــ كتاب التأييد (الباكورة ٣١، ٥٩، ٦١)

١٠٦ ــ كتاب الجدول النوارني (« الباكورة » ٩٠، وينسب إلى جلال الدين بن معمار الصوفي)

١٠٧ ــ الباطن (« الباكورة » ٩١)

٤٢ ــ الشيخ يوسف أبو طرخان البنا، كتب قبل سنة ١١٢٠:

١٠٨ ــ ديوانه (« الباكورة » ٥٦، ٧٧، ٧٩، ١١٤)

١٠٩ ــ الرسالة الحسبية (أو: الحسابية؟)، وفيه ذكر التواريخ

٤٣ ــ الشيخ خليل بن معروف النميلي (« الباكورة » ٧٣، ٧٥، ٨٤) وهو معاصر للشيخ يوسف الخطيب (« الباكورة » ٧٥) ولصارم (« الباكورة » ٦٦)

٤٤ ــ الشيخ محمود بأمره (أو بمعمره؟)

٤٥ ــ الشيخ إبراهيم مرهج (توفي سنة ١٢٧٢ ﻫ)

١١٠ ــ قصيدة (« المجموع » ٥٥ أ، ١٨٢ أ، ١٨٧ أ)

٤٦ ــ ٤٧: بنو مهرز، ومنهم خليل تورده المهرزي (حوالي سنة ١٢٦٠ ﻫ)، وعلي بطشية مؤلف قصيدة في الرد على إبراهيم القصاص

٤٨ ــ حسين الأحمد همّين (المتوفى سنة ١٢٩٥ ﻫ) تلميذ إبراهيم مرهج (« المجموع »، ٣٤ أ، ٧٥ أ، ٨٣ أ، ١٧١ ب، ١٧٣ أ، ١٨٣ أ):

١١٢ ــ كتاب اليمنية

١١٣ ــ كتاب الزبدة

١١٤ ــ كتاب الابتهالات

١١٥ ــ كتاب المنهل المورود

١١٦ ــ كتاب غنيمة السفر

١١٧ ــ ديوانه

٤٩ ــ الشيخ علي ماخوس (المتوفى سنة ١٢٩٢ ﻫ):

١١٨ ــ كتاب الوارثة (« الباكورة » ١٠)

٥٠ ــ الشيخ يونس بن يوسف بن محمد:

١١٩ ــ كتاب خشوع النفس (« المجموع » ٩٦ ــ ٩٧)

١٢٠ ــ كتاب مناجاة الحبيب بالسرّ العجيب

تذييل

١٢١ ــ ١٢٣: كتب متون في عقائد النصيرية، منها المخطوط رقم ١٨٨ ب في المكتبة الأهلية بباريس، والمخطوط رقم ٦١٨٢ في المكتبة الأهلية بباريس. فقد حلل نيبور[١] مخطوطاً ثالثاً.

١٢٤ ــ ١٢٥: متون على هيئة مداخل إلى مذهب النصيرية، منها مخطوط في الخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية (رقم ٥٦٤ عقائد).

١٢٦ ــ « تاريخ العلويين »، لمحمد أمين غالب الطويل الأذني (المتوفي سنة ١٣٥١ هـ = ١٩٣٢ م)، طبع في اللاذقية سنة ١٩٢٤، ويتألف من ٤٧٨ صفحة؛ وله تلخيص تحليلي في « مجلة الدراسات الإسلامية »

Revue des Etudes Islamiques سنة ١٩٢٨، ص ١٩١ ــ ١٩٢

١٢٧ ــ « في سبيل المجد »، لعبد الحميد بن عبد الوهاب الحاج مُعلّى؛ طبع في بيونس ايرس (الأرجنتين) سنة ١٩٣٤؛ ويقع في ٢٠٧ صفحات. وهو كتاب أدبي؛ غير أنه في الصفحات ١٦١ ــ ٢٠٤ يورد نصوصاً نثرية وشعرية لأحد عشر كاتباً علوياً، مع صور.

---

(1) Niebuhr: **Reisen**, II, pp. 440-444.

ونضيف إلى ما ذكره ماسينيون ما يلي.

١٢٨ ــ « الباكورة السليمانية »، لسليمان الأذَني، بيروت، سنة ١٨٦٣.

وسليمان الأذني هذا كان علوياً نصيرياً، وهو من أبناء مشايخ العلويين في ولاية أذنة (ويكتب أيضاً بالدال المهملة)؛ وقد تنصّر بتأثير بعض المبشرين الأمريكيين. وجاء اللاذقية، فأقام بها مدة طويلة وفيها ألّف كتاب « الباكور السليمانية »، وطبع هذا الكتاب المبشرون الأمريكيون. « وبعد أن أقام باللاذقية مدة مديدة أخذ أقاربه يراسلونه، ويحببون إليه العودة إليهم، مستعملين في ذلك كل وسائط التودد والمجاملة، حتى أمن جانبهم، وعاد إلى وطنه الأصلي؛ وهناك أماتوه بشرّ ميتة، بإحراقه حيّاً[1] ». ويقول الكاتب أيضاً: « والغريب من أمر هذا الكتاب أنه بعد طبعه وتوزيع نسخ كثيرة منه في اللاذقية وغيرها، أخذ في الاختفاء تدريجاً، حتى توارى. ولا يرى أحدٌ منه الآن نسخة واحدة » « دائرة معارف » وجدي، ج ١٠، ص ٢٥٠ عمود ٢).

* * *

(١) دائرة معارف فريد وجدي، ج ١٠، ص ٢٥٠، نقلاً عن مقال نشره « فاضل من اللاذقية » في جريدة الأهرام.

عقائدهم

النصيرية من أقدم الشيعة الغلاة، إذا صحّ أنهم ينتسبون إلى « نصير » غلام عليّ بن أبي طالب ويمثلون ــ على حد تعبير ماسينيون[1] ــ من الناحية الكلامية بالمعنى الأوسع الجناح « المحافظ » و« الحشوي » للحركة الشيعية السلمانية، التي يتألف جناحها « التقدمي » و« العقلي » من الإسماعيليّة والدروز.

وعلى هذا المعنى الواسع، تعدّ المخمّسة في كل صورها التي عرفناها بالتفصيل (راجع الصور الأولى للنصيرية). ولكننا لم نعثر على ذكر لهم بهذا الاسم في كتاب « فرق الشيعة » للنوبختي ولا للقمي ولا في « مقالات الإسلاميين » للأشعري، ولا في « الفرق بين الفرق » للبغدادي* ومختصره للرسعني؛ ولم نجدهم يذكرون مرة

---

(1) L. Massignon: **Opera Minora**, p. 619, Beyrouth, 1963.

* إلا إذا افترضنا أن اسم « النميرية » تحريف لـ « النصيرية »؛ والنميرية (راجع « الفرق »، ص ١٥٣ ــ ١٥٥، القاهرة سنة ١٩٤٨) فرق شيعية رافضة تقول إن روح الإله حلت في خمسة أشخاص: النبي، وعلي، وفاطمة والحسن والحسين، « لدعواها أن هؤلاء الأشخاص الخمسة آلهة » (الكتاب نفسه، ص ١٥٥، س ٥ ــ ٦)؛ ويقول البغدادي إنها سُميت بذلك نسبة إلى النميري الذي « حكى عنه أنه ادعى في نفسه أن الله تعالى حل فيه » (الكتاب نفسه، ص ١٥٤، س ١٨ ــ س ١٩). ولكن هذا الوصف لمذهبهم لا يقطع بأنهم هم النصيرية.

إلاّ في « الملل والنحل » للشهرستاني (المتوفى سنة ٥٤٨ هـ).

ويمكن أن نوجز عقائدهم الرئيسية فيما يلي:

١ ـــ علي بن أبي طالب إله، أو حلّت فيه الألوهية؛ وهو يسكن السحاب. والرعد صوته، والبرق ضحكه؛ وهم لهذا يعظمون السحاب. وهو أساس الدور السابع، ويوصف بأنه « المعنى ».

غير أننا نعرف أن النصيرية ينقسمون إلى قسمين: الشمالية، وهم الذين يسكنون السواحل في لواء اللاذقية؛ والكلازية، وهم الذين يسكنون الجبال. والشمالية يقولون إن علياً حالٌ في القمر، والكلازية يذهبون إلى أنه حالٌ في الشمس.

٢ ـــ سلمان الفارسي هو رسول عليّ

وكلمة السرّ عندهم ثلاثة أحرف وهي: ع (= علي)، م (= محمد)، س (= سلمان الفارسي).

٣ ـــ « وهمُ يُخفون مقالتهم؛ ومن أذاعها فقد أخطأ عندهم. ويرون أنهم على الحق، وأن مقالتهم مقالة أهل التحقيق. ومَنْ أنكر ذلك فقد أخطأ[١] ».

٤ ـــ « ولهم (اعتقاد) في تعظيم الخمر، ويرون أنها من النور. ولَزِمهم من ذلك أن عظّموا شجرة العنب التي هي أصل الخمر، حتى استعظموا قلْعها[٢] ».

٥ ـــ ويحبون ابن ملجم، قاتل عليّ رضي الله عنه، ويقولون إنه

(١) القلقشندي: « صبح الأعشى »، جـ ٣١، ص ٢٥٠، نقلاً عن « إرشاد القاصد ».
(٢) القلقشندي: « صبح الأعشى »، جـ ١٣، ص ٢٥٠، نقلاً عن « التعريف بالمصطلح الشريف » لابن فضل الله العمري.

خَلّصَ اللاهوت من الناسوت، ويخطِّئون من يلعنه[1] ».

٦ ـ وقَسَمهم يبين عن معتقداتهم؛ وقد أورد نصه ابن فضل الله العمري في «التعريف بالمصطلح الشريف»، ونقله عنه القلقشندي في « صبح الأعشى » (جـ ١٣، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١)؛ وهذا نصّه: « إنّني وحقّ العليّ الأعلى، وما أعتقده في المظهر الأسنى؛ وحقّ النور وما نشأ منه، والسّحاب وساكنه. وإلاّ بَرِئْتَ من مولاي « عليّ » العليّ العظيم، وولائي له، ومظاهر الحق، وكشفتُ حجابَ سَلْمانَ بغير إذن، وبَرِئْتُ من دعوة الحُجّة « نُصيْر »، وخُضْتُ مع الخائضين في لعنة ابن ملْجَم، وكفرتُ بالخِطاب، وأذعت السرَّ المصون، وأنكرت دعوى أهل التحقيق، وإلاّ قَلَعْتُ أصلَ شجرة العنبِ من الأرضِ بيدي حتّى أجتثّ أصولها وأمنع سبيها، وكنتُ مع قابيل على هابيل، ومع النمرود على إبراهيم، وهكذا مع كل فرعون قام على صاحبه، إلى أن ألقى العليَّ العظيم وهو عَليَّ ساخطٌ، وأبرأ من قول قنبر وأقول إنه بالنار ما تطهّر ».

وهذا القسم إذا حلّلناه وجدنا:

أ ـ أن علياً بن أبي طالب يلقب بلقب « العليّ العظيم »، وهما من أسماء الله؛ وإن كان لا يتحدث عن « عبادة » بل عن « ولاء » لعلي، وعلى هذا تكون العلاقة هي علاقة المولى بمن يتولاه، أو بالعبد.

ب ـ أن سلمان الفارسي هو صاحب الحجاب، أي الباب الذي يفضي إلى العلم والحكمة وأسرار الباطن وباطن الأسرار.

جـ ـ أن الخطاب هو الديانة والدعوة والبلاغ.

---

(١) القلقشندي: « صبح الأعشى »، جـ ١٣، ص ٢٥٠.

د ــ أن مبادئ النصيرية سرّ مصون لا يجوز إذاعته.

هـ ــ أن شجرة العنب مقدسة عندهم بحيث لا يجوز اقتلاعها، لأن من ثمرهـا تصـنع الخمر، وهم يعظمون الخمر كما رأينا.

و ــ وقوله: أبرأ من قول « قنبر »، يشير إلى ما قاله علي بن أبي طالب:

لما رأيتُ الأمر أمراً منكسراً أججت ناري ودعوت قنبرا

وقنبر هو مولى من موالي علي بن أبي طالب؛ ومن أحفاده: نعيم بن سالم بـن قنبـر الذي روى عن أنس.

ومن النصوص المفيدة في معرفة مذهب النصيرية نص السؤال الذي وُجه إلـى ابـن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨ هـ) وفتواه في ذلك ونص السؤال هو المهم عندنا هنا، لأنه مقصـور على معتقدات النصيرية بالذات، بينما جواب ابن تيمية عام يشمل النصيرية والإسماعيليّة معـاً ويخلط بينهما. ويبدو من جوابه أنه لم يكن على علم دقيق بمذهبهم، وإلاّ لكانت فتواه على غير النص الذي نراه؛ بل نكاد نجزم بأنه لم يدرِ شيئاً دقيقاً عن معتقدات النصيرية. وهـذا غريـب من ابن تيمية، لأنه عاش في منطقة مجاورة لبلاد النصيرية، وكان في وسعه الحصول علـى كتب النصيرية أو على الأقل الاستخبار عن عقائدهم.

وها نحن نقدم نص هذه الفتوى كاملاً، مستندين إلى المخطوط الذي كان في الجمعيـة الآسيوية الفرنسية والذي على أساسه نشر جويار هذه الفتوى لأول مرة في المجلـة الآسـيوية JA سنة ١٨٧١:

* * *

فتيا في النصيرية عليها خط تقي الدين ابن تيمية

ما تقول السادة العلماء، أئمة الدين، رضي الله عنهم أجمعين، وأعانهم علـــى إظهـــار الحق المبين، وإخماد شَغَب المبطلين ـــ في النصيرية القـــائلين باســـتحلال الخمـــر، وتناســـخ الأرواح، وقِدَم العالم، وإنكار وجود البعث والنشور والجنة والنار في غير الحياة الـــدنيا، وإن الصلوات الخمس عبارة عن خمسة أسماء وهي: علي، وحسن، وحسين، ومُحْسن[1]، وفاطمة. فذكر هؤلاء الخمسة يغنيهم عن الغسل من الجنابة والوضوء وبقية شروط الصلاة وواجباتهـــا. وإن الصوم عندهم عبارة عن اسم ثلاثين رجلاً وثلاثين امرأة، ويعدُّونهم في كتبهم، ويضـــيق هذا الموضع عن إيرادهم. وإن الذي خلق السموات والأرض هو علي بن أبي طالب ـــ رضي الله عنه ـــ وهو عندهم الإله في السماء والإمام في الأرض. فكانـــت الحكمـــة فـــي ظهـــور اللاهوت بهذا الناسوت ـــ على رأيهم ـــ أنه ليُؤنِس خَلْقه وعبيـــدَه لـــيُعَلّمهم كيـــف يعبدونـــه ويعرفونه. وبأن النصيري عندهم لا يصير (عندهم) نصيرياً مؤمناً، يجالسونه ويشربون معـــه ويُطْلِعونه على أسرارهم ويزوّجونه من نسائهم ـــ حتى يخاطبه معلّمهـــم. وحقيقـــة الخطـــاب عندهم أنهم يحلّفونه على

---

(١) محسن، هو الابن الثالث والأخير لفاطمة الزهراء.

كتمان دينهم ومعرفة مشايخه وإكبار أهل مذهبه؛ على أن لا ينصح مُسْلِماً ولا غيره إلاّ مَنْ كان من أهل دينه. وعلى أن يعرف إمامه وربّه يظهر في الأكوار والأدوار؛ فيعرف انتقال الاسم والمعنى في كل حين وزمان.

فالاسم عندهم في أول الناس: آدم، والمعنى: شيث؛ والاسم هو يعقوب، والمعنى هو يوسف. ويستدلّون على هذه الصورة ــ بما يزعمون ــ بما في القرآن العزيز حكاية عن يعقوب ويوسف عليهما السلام، فيقولون: أما يعقوب فكان الاسم لما كان ما قدر أن يجاوز منزلته، فقال: « سوف أستغفر لكم ربي، إنه هو الغفور الرحيم » (سورة ١٢ آية ٩٩)؛ وأما يوسف فكان المعنى المطلوب، فقال: « لا تثريب عليكم اليوم » (سورة ١٢ آية ٩٢). فلم يعلق الأمر بغيره، لأنه علم أنه هو الإله المتصرّف. ويجعلون موسى هو الاسم، ويوشع المعنى؛ ويقولون: يوشع رُدّت له الشمس لما أمرها فأطاعت أمره، وهل تُرَدّ الشمس إلاّ لربّها؟! ويجعلون سليمان هو الاسم، وآصف هو المعنى القادر المقتدر. ويعدُّون الأنبياء والمُرْسَلين واحداً بعد واحد على هذا النمط إلى زمان رسول الله (ص) فيقولون: محمد هو الاسم، وعليٌّ هو المعنى؛ ويوصّلون العدد على هذا الترتيب في كل زمان إلى وقتنا هذا.

فمن حقيقة الخطاب عندهم والدين أن يُعْلَم أن علياً هو الرب، ومحمد هو الحجاب، وسلمان هو الباب ــ وذلك على الترتيب، لم يَزَلْ ولا يزال. ومن شعر بعض فضلائهم، المشهور عنه، قوله الملعون:

أشهد أن لا إلهَ إلاّ　　عليٌّ الأنْزَع[١] البطينُ

(١) الأنزع، الذي لا شعر في جبهته.

ولا حجاب عليــه إلاّ محمدُ الصــادق الأميــنُ
ولا طــريق إليــه إلاّ سَلْمَانُ ذو القــوة المتينُ

وكذلك الخمسة الأيتام[١]، والاثنا عشر نقيباً؛ وأسماؤهم معروفة عندهم وفــي كتــبهم الخبيثة لا يزالون يظهرون مع الرب والحجاب والباب في كل كور ودور أبــداً ســرمداً. وأن إبليس الأبالسة هو عمر بن الخطاب؛ ودونه في رتبة الإبليسية أبو بكر؛ ثم عثمان ــ رضــي الله عنهم أجمعين، ونزّههم وأعلى رُتَبهم عن أقوال الملحدين وانتحال الغــالين المُفْســدين، ولا يزالون في كل وقت ملعونين[٢] حيثما ذكروا.

ومذاهبهم الفاسدة شعب وتفاصيل ترجع إلى هذه الأصول المذكورة.

وهذه الطريقة الملعونة استولت على جانب كبير من بــلاد الشــام. فهــم معروفــون مشهورون يتظاهرون بهذا المذهب. وقد حقّق أحوالهم كلُّ مَنْ خالطهم وعرفهم مــن عقــلاء المسلمين وعلمائهم وعامة الناس أيضاً في هذا الزمان، لأن أحوالهم كانت مستورة عن كثيــر من الناس وقت استيلاء الإفرنج، المخذولين، على البلاد الساحلية. فلما كان[٣] أيــام الإســلام انكشف حالهم وظهر ضلالهم. والابتلاء بهم كثير جداً، والحالة هذه.

وما حكمُ الجُبْن المعمول من أنفحة ذبيحتهم؟

وما حكم أوانيهم وملابسهم أيضاً؟

وهل يجوز دفنهم بين المسلمين، أمْ لا؟

---

(١) اليتيم: الذي لا مثل له.
(٢) في نشرة جويار: فلا... موجودين ــ وهو تحريف.
(٣) الإفرنج: أي الصليبيين. وكان هنا بمعنى: عادت دولة الإسلام إلى هذه البلاد.

وهل يجوز استخلافهم في ثغور الإسلام وتسليمها إليهم، أَمْ لا؟

وهل يجب على وليّ الأمر قطعهم واستخدام غيرهم من رجال المسلمين الكُفاة؟ وهل يأثم إذا أخذ في طردهم واستخدام غيرهم؟ أم يجوز له التمهل، مع أنه في عزمه ذلك؟ فإذا استخدمهم، ثم قطعهم أو لم يقطع، هل يجوز صرف أموال بيت المال عليهم؟ وإذا صرفهم وتأخر بعضهم بقيةٌ من معلومهم المسمّى فأخره ولي الأمر عنه وصرفه على غيره من المسلمين المستحقين أو أرضوه[١] لذلك، هل يجوز له فعل[٢] ذلك (على هذه) الصورة، أم يجب عليه؟

وهل دماء النصيرية المذكورين مباحةٌ، وأموالهم حلالٌ، أَمْ لا؟

وإذا جاهدهم وليّ الأمر ــ أيده الله تعالى لإخماد باطلهم وقطعهم من حصون المسلمين ــ وحذّر[٣] أهل الإسلام من مناكحتهم وأَكْلِ ذبائحهم؛ وأمرَهم بالصوم والصلاة؛ ومنعهم من إظهار دينهم الباطل وهو بعينه[٤] من الكفر ــ هل ذلك أفضل وأكثر جزاءً من التصدّي[٥] والترصُّد لقتال التتار في بلادهم وهجم بلاد الصين[٦] وبلاد الزنج على أهلها ــ أم هذا أفضل؟

وهل يُعَدُّ مجاهد النصيرية المذكورين مرابطاً، ويكون أجره

---

(١) غير واضح.
(٢) في نشرة جويار: ققل ــ ولا معنى له.
(٣) في مخطوط جويار: تخربوا، وأصلحها هو إلى: وتخدروا ــ وكلاهما تحريف.
(٤) في نشرة جويار: ليعرفه: وفي المخطوط: الكفار، بدل: الكفر.
(٥) جويار: التعدي وهو تحريف.
(٦) في مخطوط جويار: سين.

كأجر المرابط في الثغور على ساحل البحر خشية قصد الإفرنج، أم هذا أكثر جزاءً؟

وهل يجب على من عرف المذكورين ومذهبهم أن يُشْهِر أمرهم ويساعد على إبطال باطلهم وإظهار الإسلام بينهم، فلعلّ أن الله يجعل ذريتهم وأولادهم مسلمين، أم يجوز له التغافل والإهمال؟

وما أجر المجتهد على ذلك والمجاهد فيه والمرابط والعازم عليه؟

وابسُطُوا القول في ذلك مُثابين مؤيدين مأجورين.

خط الشيخ تقي الدين ابن تيمية

هؤلاء القوم الموصوفون المسمّون بالنصيرية هم وسائر أصناف القرامطة الباطنية أكفرُ من اليهود والنصارى[١]، بل وأكفر من كثير من المشركين. وضررهم على أمة محمد (ص) أعظم من ضرر الكفار المحاربين مثل كفار[٢] الترك والإفرنج وغيرهم. فإن هؤلاء يتظاهرون عند جُهّال المسلمين بالتشيُّع وموالاة أهل البيت. وهم في الحقيقة لا يؤمنون بالله ولا برسوله ولا بكتابه ولا بأمرٍ ولا بنهي ولا ثواب ولا عقاب ولا جنة ولا نار، ولا بأحدٍ من المرسلين قبل محمد (ص) ولا بملّة من الملل السالفة، بل يأخذون كلام الله ورسوله المعروف عند المسلمين، يتأولونه[٣] على أمور يُقرُّونها ويدّعون بأنها علم الباطنية، مِنْ جنس ما ذكر السائل ومِنْ غير هذا الجنس، فإنّهم

(١) في جويار: النصراني.
(٢) يقصد بهم المغول التتار.
(٣) جويار: يقولون ــ وهو تحريف ــ.

ليس لهم حدٌّ محدود فيما يدّعونه من الإلحاد في أسماء الله تعالى وآياته، وتحريف كلام الله ورسوله عن مواضعه. إذ مقصودهم إنكار الإيمان وشرائع الإسلام بكل طريق، مع التظاهر بأن هذه الأمور حقائق يعرفونها، هي من جنس ما ذكره السائل، ومن جنس قولهم إن الصلوات الخمس معرفة أسرارهم، والصيام المفروض كتمان أسرارهم، وحجّ لبيت العتيق زيارة شيوخهم، وإن يَدَيْ أبي لهب هما أبو بكر وعمر، وإن النبي العظيم والإمام المبين عليٌّ بن أبي طالب.

ولهم في معاداة الإسلام وأهله وقائع مشهورة وكُتُبٌ مصنّفةٌ. فإذا كانت لهم مُكْنَةٌ[١] سفكوا دماء المسلمين، كما قتلوا مرةً الحُجّاج وألقوهم في زمزم؛ وأخذوا مرةً الحجر الأسود وبقي معهم مدة، وقتلوا مِنْ علماء المسلمين ومشايخهم وأمرائهم وصدورهم مَنْ لا يُحصي عددهم إلاّ الله تعالى. وصنّفوا كتباً كثيرة فيها ما ذكر السائلُ وغيره وصنّف علماء المسلمين كتباً في كشف أسرارهم وهتك أستارهم، وبيّنوا ما هم عليه من الكفر والزندقة[٢]. وبالإلحاد الذين هم فيه (هم) أكفر من اليهود والنصارى ومن براهمة الهند الذين يعبدون الأصنام. وما ذكر السائل من وصفهم قليلٌ من الكثير الذي يعرفه العلماء مِنْ وصفهم. ومن المعلوم[٣] عندهم أن السواحل الشاميّة إنما استولى عليها النصارى من جهتهم، وهم دائماً كلٌّ عدوٌّ للمسلمين. فهم مع النصارى على المسلمين. ومِنْ أعظم المصائب عندهم انتصار المسلمين على التتار. ومنْ أعظم المصائب عندهم فتحُ المسلمين الساحل وقهرُ النصارى، ومن أعظم أعيادهم إذا استولى ــ والعياذ بالله ــ النصارى على ثغور المسلمين. فإن ثغور المسلمين ما زالت بأيدي

(١) أي إذا تمكنوا واستطاعوا.
(٢) جويار: فالزندقة والإلحاد اللذان هما منهما.
(٣) أي عند هؤلاء العلماء.

المسلمين حتى جزيرة قبرص فتحها المسلمون في خلافة أمير المؤمنين عثمان بن عفان، فتحها معاوية بن أبي سفيان. إلى أن أتت المائة الرابعة، فإن هؤلاء المحادّين[١] لله ورسوله كثروا حينئذ بالسواحل وغيرها. فاستولى النصارى على الساحل بسببهم، ثم استولى على القدس وغيره ــ فإن أحوالهم كانت من أعظم الأسباب[٢].

ثم لما أقام الله ملوك الإسلام، كنور[٣] الدين الشهيد، وصلاح الدين وأتباعهما، وفتحوا الساحل من النصارى وممّن كان بها منهم، فتحوا أيضاً أرض مصر، فإنهم كانوا[٤] مستولين عليها نحو مائتي سنة، واتفقوا هم والنصارى. فجاهدهم المسلمون حتى إنهم فتحوا البلاد. ومن ذلك التاريخ انتشرت دعوة الإسلام في البلاد المصرية والشامية. ثم إن التتار إنما دخلوا بلاد المسلمين وقتلوا خليفة بغداد وغيره من ملوك المسلمين بمعاونتهم ومؤازرتهم، فإنّ منجم هلاكو ــ سلطان التتار ــ الذي كان وزيره (وهو) النصير الطوسي بالألموت ــ هو الذي أمر بقتل الخليفة وبولاية هؤلاء.

ولهم ألقابٌ معروفة عند المسلمين: تارةً يُسمّون الملاحدة، وتارةً يُسمّون الإسماعيليّة، وتارة يُسمّون القرامطة، وتارةً يُسمّون الباطنية، وتارةً يُسمّون الخُرَّمية، وتارةً يُسمّون المُحَمّرة. وهذه الأسماء منها ما يعمهم، ومنها ما يخصُّ بعضَ أصنافهم؛ كما أن اسم الإسلام والإيمان يعمّ المسلمين، ولبعضهم اسمٌ يخصُّهم: إمّا لنسب، وإما لبلدٍ، وإمّا لغير ذلك.

---

(١) أي المعادين.
(٢) أي المؤدية إلى استيلاء النصارى على سواحل الشام وعلى القدس.
(٣) نور الدين زنكي.
(٤) يقصد الإسماعيليّة الفاطميين بالذات.

وشرح مقاصدهم يطول، كما قال العلماء فيهم: ظاهر مذهبهم الرفض، وباطنه الكفر المحض، وحقيقة أمرهم أنهم لا يؤمنون بشيء من الأنبياء والمرسلين، لا بنوحٍ ولا بإبراهيم ولا موسى ولا عيسى، ولا محمد ولا بشيء من كتب الله المنزّلة، ولا التوراة ولا الإنجيل ولا القرآن. ولا يقرّون بأن للعالم خالقاً خلقه، ولا بأن له ديناً أمر به، ولا أن له داراً يُجْزَى الناسُ فيها على أعمالهم غير هذه الدار. هم تارةً يبنون قولهم على مذاهب المتفلسفة الطبيعية أو الإلاهيين، كما فعل أصحاب « رسائل إخوان الصّفا »: فإنهم تارةً يبنونه على قول المتفلسفة وغرض المجوس الذين يعبدون الثور ويُضْحون إلى درك[1] الكفر والرفض. ويحتجّون لذلك من كلام النبوّات: إما بلفظٍ يكذبون به، يتقلّدونه كما يتقلد[2] عن النبي (ص) أنه قال: « أول ما خلق الله العقل فقال له: أقْبِلْ — فأقبلَ ثم قال له: أَدْبِرْ! — فأدبر ». فيحرفون لفظه ويقولون: أول ما خلق الله العقل، ليوافق قول المتفلسفة أتباع أرسطو إن أول الصادرات عن واجب الوجود هو العقل. — وإمّا بلفظٍ ثابتٍ عن النبي (ص) يحرّفونه عن مواضعه، كما يصنع أصحاب « رسائل إخوان الصّفا » والإلهيون ونحوهم فإنهم من أمّتهم. وقد دخل كثيرٌ من باطلهم على كثير من المسلمين وراح عليهم حتى صار في كُتُبِ فريقٍ[3] من المنتسبين إلى العلم والدين، وإنْ كانوا لا يوافقونهم على أصول كفرهم، فإن هؤلاء لهم في إظهار دعوتهم الملعونة — التي يسمونها **الدعوة الهادية** — درجات متعددة. ويسمّون نهاية (ذلك) البلاغ الأكبر والناموس الأعظم. ويضمّون إلى البلاغ الأكبر جحد الخالق

(١) جويار: إلى زكا الكفر.
(٢) كذا، ولعل صوابه: ينقلونه: كما ينقل.
(٣) جويار: طريق — وهو تحريف.

والاستهزاء به وبمن يُقِرُّ به، حتى قد يكتب أحدهم اسم الله تعالى في أسفل رِجْله. وفيه أيضاً جحد شرائعه ودينه، وجَحدُ ما جاء به الأنبياء، والدّعوى أنهم كانوا من جنسهم طالبين الرئاسة: فمنهم من أحسن في طلبها، ومنهم مَنْ أساء حتى قُتل. ويجعلون محمداً (ص) وموسى (عليه السلام) من القسم الأول؛ ويجعلون المسيح من القسم الثاني. وفيه من الاستهزاء بالصلاة والزكاة والصوم والحج ومن تحليل نكاح ذوات المحارم وسائر الفرائض ما يطول وصفه.

وفيهم إشارات ومخاطبات يعرف بها بعضهم بعضاً.

وهم إذا كانوا في بلاد الإسلام، التي يكثر فيها أهل الإيمان، فقد يَخْفَونَ على مَنْ لا يعرفهم.

وقد اتفق علماء الإسلام على أن مثل هؤلاء لا تجوز مناكحتهم، ولا يجوز أن يُنْكِح الرجلُ مولاته منهم. ولا يتزوج منهم امرأة. ولا تباح ذبائحهم.

وأما الجُبْنُ المعمول بأنفحتهم ففيه قولان مشهوران: العلم (بأن حاله) كسائر أنفحة الميتة وكأنفحة ذبيحة المجوس وكأنفحة الإفرنج الذين يُقال عنهم إنهم لا يُزَكّون الذبائح: فمذهب أبي حنيفة، وأحمد ــ في (إحدى) الروايتيْن ــ أنه يُحلُّ هذا الجبن، لأن أنفحة الميتة طاهرةٌ، على هذا القول (وهو) أن الأنفحة لا تموت بموت البهيمة، وملاقاة الوعاء النجس في الباطن لا ينجس. ومذهب مالك والشافعي وأحمد[١] في الرواية الأخرى أن هذا الجبن نجس، لأن الأنفحة عند هؤلاء نجسة، لأن لبن الميتة وأنفحتها عندهم نجسة.

(١) يتصور جويار أن هذه الكلمة مقحمة، وهو غير صحيح، والسبب هو أنه لم يضف (إحدى) كما فعلنا في القول الأول.

ومَنْ لا تؤكل ذبيحته فذبيحته كالميتة. وكلٌّ من أصحاب القــولين يحــتج بآثــار ينقلهــا عــن الصحابة. وأصحاب القول الأول نقلوا أنهم أكلوا جبن المجوس؛ وأصحاب القول الثاني نقلــوا أنهم إنما أكلوا ما كانوا يظنّونه من جبن النصارى. فهذه مسألة اجتهاد. فللمقلّد أن يقلّد مَنْ يفتي بأحد القولين:

وأما أوانيهم وملابسهم فكأواني المجوس وملابس المجوس، على ما عُرِف من مذهب الأئمة. والصحيح من ذلك أن أوانيهم لا تستعمل إلاّ بعد غسلها، لأن ذبائحهم ميتة، فلا بــد أن يصيب أوانيهم المستعملة عائدُ نجاسة من ذبائحهم. وأما الآنية التي لا يغلب على الظن وصولُ النجاسة إليها فتستعمل بغير غسل. وقد توضأ عمر ــ رضي الله عنه ــ من جَرّة نصــراني. وما شُكّ في نجاسته لم نحكم بنجاسته بالشكّ.

ولا يجوز دفنهم في مقابر المسلمين ولا يُصلّى على من مات منهم: فإن الله نهى نبيّــه عن الصلاة على المنافقين، كعبد الله بن أبيّ ونحوه، وكــانوا يتظــاهرون بالصــلاة والزكــاة والصيام والجهاد مع المسلمين، لا يظهرون مقالات تخالف دين المسلمين، لكن يُسِرّون ذلــك، فقال الله تعالى: « ولا تُصلِّ على أحدٍ منهم مات أبداً، ولا تَقُمْ على قبره » الآية (سورة ٩ آيــة ٥٩). فكيف هؤلاء الذين هم مع الزندقة والنفاق يُظْهرون الكفر والإلحاد؟

وأمّا استخدام مثل هؤلاء في ثغور المسلمين أو حصونهم وجندهم فهو مــن الكبــائر، بمنزلة من استخدام الذئاب لرعي الغنم: فإنهم مِنْ أغشّ الناس للمسلمين ولولاة أمرهم، ومِــنْ أحرص الناس على فساد المِلّة والدولة؛ وهم مِنْ أحرص الناس على تسليم الحصون إلى أعداء المسلمين. فالواجب على ولاة الأمور قَطْعُهم من دواوين المقاتلــة، لا بغــزو ولا بغيــره. ولا يجوز لهم تأخير هذا الواجب مع القدرة عليه.

وأمّا إذا استُخْدموا وعملوا العمل المشروط عليهم، فلهم إما المسمّى أجرة المثل، لأنهم عوقدوا على ذلك؛ فإنْ كان العقد صحيحاً وجب المسمّى؛ وإنْ كان فاسداً وجب أجرة المثـل. وإنْ لـم يكن استخدامهم من جنس الإجارة اللازمة فيعد من جنس المحاقلات[١] الجائزة.

لكِنْ دماؤهم وأموالهم مباحة. وإذا أظهروا التوبة، ففي قبولها منهم نزاعٌ بين العلمـاء: فمَنْ قبل توبتهم إذا لزموا شريعة الإسلام أقرّ أموالهم عليها؛ ومن لـم يقبلهـا وورثـتهم مـن جنسهم، فإن مالهم يكون فيئاً لبيت المال، لأن هؤلاء إذا أخذوا يظهرون أقوالاً[٢] ضد مذاهبهم السفيهة. و(بسبب) كتمان أمرهم ففيهم مَنْ لا يعرف. فالطريق في ذلك أن يحتاط فـي أمـرهم فلا يتركوا مجتمعين، ولا يمكّنوا من حمل السلاح وإنْ يكونوا من المقاتلة؛ ويلزمـوا شـرائع الإسلام من الصلوات الخمس وقراءة القرآن؛ ويترك بينهم مَنْ يعلّمهم دين الإسـلام؛ ويحـال بينهم وبين مُعَلّمهم. فإن أبا بكر الصديق ــ رضي الله عنه ــ وسائر الصحابة لما ظهروا على أهل الردة وجاءوا إليه، قال لهم الصدّيق: اختاروا مِنّي إما الحـرب المُجلّيـة، وإمـا السـلم المجزية. قالوا: يا خليفة رسول الله! هذه الحرب المجليّة قد عرفناها، فما السلم المجزية؟ قـال: تُودُّون قتلانا، ولا نُودّي[٣] قتلاكم؛ وتشهدون أن قتلانا في الجنة وقتلاكم في النار. ونغـنم مـا أصبنا من أموالكم، وتؤدون ما أصبتم من أموالنا. وننزع منكم الحلقة والسلاح. وتُمْنَعون مـن ركوب الخيل، وتتركون أذناب

---

(١) جويار: اللازمة تفريق جنس الحقلات الجائزة! ــ والمحاقلة: نوع من عقد المزارعة على نسبة معلومـة من الزرع الناتج.

(٢) جويار: يظهرون يقوم ضد مذهبهم السفيهة!

(٣) ودى القاتلُ القتيل، يديه ودياً ودية **(يائي)**: أعطى وليه ديته. ولكن في النص هنا من فعل ربـاعي كأنـه ودى يودى (بتشديد الدال).

الإبل. حتى يوحي اللهُ إلى خليفة رسوله أمراً يقرره لكم[١] ــ فوافقه[٢] الصحابة ــ في ذلــك، إلاّ تضمين قتلى المسلمين، فإن عُمَرَ قال له: هؤلاء قتلوا في سبيل (الله) وأجــورهم علـــى الله تعالى ــ أعني هم **شهداء**، فلا دية لهم. فاتفقوا على قول عمر في ذلك.

هذا الذي اتفق عليه الصحابة[٣] هو مذهب أئمة العلماء. والذي تنازع فيــه العلمــاء: فمذهب أكثرهم أن من قتله المرتدون المجتمعون المحاربون لا يضمن، كما اتفقوا عليه آخــراً، وهو مذهب أبي حنيفة وأحمد في إحدى الروايتيْن؛ ومذهب الشــافعي وأحمــد فــي الروايــة الأخرى هو القول الأول. فهذا الذي فعله الصحابة بأولئك المرتدين بعد عودهم إلى الإســلام. والتهمة ظاهرة فيهم، فتمنع بأن يكونوا من أهل الخيل والسلاح؛ ولا يترك (أحدهم) في الجُنــد، كما لا يترك في الجند يهودي ولا نصراني. ويُلْزمون بشرائع الإسلام، حتى يظهر ما يفعلونــه من خير وشرٍّ.

ومَنْ كان من أئمة ضلالهم، وأظهرَ التوبة، أُخْرِج عنهم وسُيِّر إلى بلاد المسلمين: فإما أنْ يهتدي، وإما أنْ يموت على نفاقه.

ولا ريب أنّ جهاد هؤلاء[٤] من الحدود عليهم أعظــمُ الطاعــات وأكبــر الواجبــات. والصدّيق وسائر السحابة بدأوا بجهاد المرتدّين، قبل جهاد الكفّار من أهل الكتاب ــ لأن جهــاد هؤلاء حفظٌ لما فتح من بلاد المسلمين.

---

(١) جويار: أمراً بقدرونكم (!).
(٢) جويار: فواقعه (!).
(٣) جويار: أهل الصحابة (!).
(٤) جويار: وأنى من الحدود.

ولا يحلّ لأحدٍ أن يكتم ما يعرفه من أخبارهم، بل يُفْشون (أخبارهم) ويظهرونها ليعرف المسلمون حقَّ حالهم.

ولا يحلّ لأحد أن يعاونهم على بقائهم في الجند والمستخدمين.

ولا يحلّ لأحد أن ينهي عن القيام عليهم بما أمر الله ورسوله. فإن هذا مِنْ أعظم أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجهاد في سبيل الله تعالى. قال الله تعالى لنبيّه: « يا أيها النبيّ جاهدْ الكفار والمنافقين » (سورة ٩ آية ٧٤). وفي الصحيحيْن عن النبي (ص) أنه قال: « في الجنة مائة درجة، وما بين الدرجة إلى الدرجة كما بين السماء والأرض؛ أعدّها الله للمجاهدين في سبيله ». وقال (ص): « رباطُ يومٍ وليلة في سبيل الله خيرٌ من صيام شهر وقيامه. والجهاد أفضل من الحج والعمرة ». قال الله تعالى: « أَجَعَلْتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمَنْ آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله؟ لا يستوون عند الله » الآية (سورة ٩ آية ١٩) إلى قوله تعالى: « الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظمُ درجةً عند الله وأولئك هم الفائزون * يُبَشّرهم ربُّهم برحمةٍ منه ورضوان وجنّات، لهم فيها نعيم مقيم * خالدين فيها أبداً إن الله عنده أجرٌ عظيم » (سورة ٩، آيات ٢٠ ــ ٢٢).

* * *

أعيادهم

ولهم أعياد بعضها خاصة بهم، والبعض الآخر مشترك بينهم وبين الشيعة بعامة؛ وأهمها:

١ ــ **عيد الغدير**، ويحتفلون به في ١٨ من ذي الحجة.

وهو عيد عند الشيعة عامة « وسبب اتخاذهم له مؤاخاة النبي (ص) لعليّ، كرّم الله وجهه، يومَ غدير خُمّ »: وهو غدير على ثلاثة أميال من الجحفة، يَسْرة الطريق، تصبُّ فيه عينٌ وحوله شجر كثير، وهي الغيضة التي تسمى « خُمّاً ». وذلك أن رسول الله (ص) لما رجع من حجة الوداع نزل بالغدير وآخى بين الصحابة، ولم يؤاخِ بين عليّ وبين أحدٍ منهم. فرأى النبي (ص) منه انكساراً، فضمّه إليه وقال: « أَمّا ترضى أن تكون منّي بمنزلة هارون من موسى، إلاّ أنه لا نبيّ بعدي؟ ». والتفتَ إلى أصحابه وقال: « مَنْ كُنْت مولاه فعليٌّ مولاه، اللهم والِ مَنْ والاه، وعادِ مَنْ عاداه ». وكان ذلك في اليوم الثامن عشر من ذي الحجة سنة عشرٍ من الهجرة. والشيعة يحيون ليلةَ هذا العيد بالصلاة، ويصلّون في صبيحتها ركعتين قبل الزوال. وشعارهم فيه لُبْس الجديد، وعِتْقَ العبيد، وذبح الأغنام، وإلحاق الأجانب بالأهل في الإكرام.

والشعراء والمترسّلون يهنئون الكبراء منهم بهذا العيد »[١].

٢ ــ **عيد الفطر**، ويحتفلون به في أول شوال مثل سائر المسلمين. وقد شرع النبي هذا العيد في السنة الثانية للهجرة، وهو والأضحى شرّعا في نفس السنة[٢]. لكن النصيرية لا يحتفلون به بعد صوم رمضان، وإنما بعد الصوم الذي يعتقدون فيه. ومن هنا اختلف تماماً عن عيد فطر المسلمين.

٣ ــ **عيد الأضحى**، ويحتفلون به في الثاني عشر من ذي الحجة، بينما سائر المسلمين يحتفلون به في العاشر من ذي الحجة.

٤ ــ **عيد الفِراش**، ويحتفلون به ذكرى لتعريض عليّ بن أبي طالب نفسه لقريش بدلاً من النبي (ص) لما أن هاجر من مكة ليلاً وترك مكانه في فراشه علياً بن أبي طالب. ذلك أنه لما علمت قريش بأن النبي صار له أنصار في يثرب وأن أصحابه سبقوه إليها، تشاوروا فيما يصنعون في أمره، واتفقوا على أن يتخيروا من كل قبيلة منهم فتى شاباً جَلْداً فيقتلونه جميعاً، فيتفرق دمه في القبائل، ولا يقدر بنو عبد مناف على حرب جميعهم. واستعدُّوا لذلك من ليلتهم. وجاء الوحي بذلك إلى النبي (ص). فلما رأى أَرْصُدَهم على باب منزله، أمر عليَّ بن أبي طالب أن ينام على فراشه، ويتوشح ببُرْده. ثم خرج رسول الله (ص) عليهم، فطمس الله تعالى على أبصارهم، ووضع على رءوسهم تراباً. وأقاموا طول ليلهم. فلما أصبحوا خرج إليهم عليٌّ، فعلموا أن النبي (ص) قد نجا »[٣].

---

(١) القلقشندي: « صبح الأعشى »، جـ ٢، ص ٤٠٧، القاهرة سنة ١٩١٣ م.
(٢) الكتاب نفسه، جـ ٢، ص ٤٠٧.
(٣) ابن خلدون: « العبر »، جـ ٢، ص ٧٣٧ ــ ٧٣٨، بيروت، سنة ١٩٥٦.

٥ ــ **عيد عاشوراء**، ويحتفلون به في العاشر من محرّم، شأنهم شأن سائر الشيعة. وهو ذكرى مصرع الحسين بن علي بن أبي طالب في كربلاء. لكن النصيرية يعتقدون أن الحسين لم يمت، بل اختفى مثل عيسى بن مريم.

٦ ــ **عيد الغدير الثاني**، ويحتفلون به في التاسع من ربيع الأول، ذكرى يوم الكساء، الذي ضمّ فيه النبي الحسن والحسين تحت كسائه.

٧ ــ **عيد النوروز** ــ أي اليوم الجديد، ويحتفل به في أول الربيع.

وهو عيد فارسي الأصل، قيل إن أول من اتخذه هو جمشيد، أحد ملوك الطبقة الثانية من الفرس؛ وإن سبب اتخاذه أن الدين كان قد فسد قبله، فلما ملك جَدّد الدين، فسمّى اليوم الذي مَلَك فيه جمشيد باسم « نوروز » أي اليوم الجديد. وقيل إنه اليوم الذي خلق الله فيه النور، وإنه كان يحتفل به قبل جمشيد، « وبعضهم يزعم أنه أول الزمان الذي ابتدأ الفلك فيه بالدوران. ومدته عندهم ستة أيام، أولها اليوم الأول من شهر أفرودين ماه، الذي هو أول شهور سنتهم؛ ويسمون اليوم السادس النوروز الكبير، لأن الأكاسرة كانوا يقضون في الأيام الخمسة حوائج الناس على طبقاتهم، ثم ينتقلون إلى مجالس أُنْسهم مع ظرفاء خواصّهم... وأما عوامّ الفرس فكانت عادتهم فيه رفع النار في ليلته، ورشّ الماء في صبيحته »[١]. ويظهر أنه بعد الفتح الإسلامي، أخذ المسلمون في الاحتفال به، على الأقل بتبادل الهدايا فيه. « وأول مَنْ رسم هدايا النيروز والمهرجان في الإسلام الحجاج بن يوسف الثقفي. ثم رفع ذلك عمرُ بنُ عبد العزيز رضي الله عنه. واستمر المنع فيه إلى أن فتح باب الهدية فيه أحمد

(١) القلقشندي: « صبح الأعشى »، جـ ٢، ص ٤٠٨ ــ ٤٠٩.

ابن يوسف الكاتب » (الكتاب نفسه، جـ ٢، ص ٤٠٩).

٨ ــ **عيد المهرجان**، ويحتفل به في أول الخريف.

وهو عيد فارسي أيضاً، وبينه وبين النوروز ١٦٧ يوماً، وهذا الأوان في وسط زمان الخريف. وإن كان المسعودي يقول: « وأهل المروءات بالعراق وغيرها من مدن العجم يجعلون هذا اليوم أول يوم من الشتاء فيغيرون الفُرُش والآلات وكثيراً من الملابس » (الكتاب نفسه، جـ ٢، ص ٤١٢).

وإلى جانب هذه الأعياد الرسمية، توجد أعياد شعبية هي في الواقع أعياد مسيحية خالصة، مثل: عيد الغطاس، عيد السعف، عيد العنصرة، وعيد القديسة بربارة (وتحتفل به الكنيسة الكاثوليكية والأرثوذكسية في ٤ ديسمبر؛ وإن كان كُتّاب تاريخ الشهداء يجعلونه في ١٥ ديسمبر)، وعيد الميلاد.

كذلك يحتفلون في اليوم الخامس عشر من شعبان بذكرى وفاة سلمان الفارسي.

لكن ينبغي أن نلاحظ أن هذه الأعياد الشعبية ذات الطابع المسيحي لا تدل على شيء بالنسبة إلى عقائدهم، إنما هو التجاور مع النصارى هو الذي أدّى إلى أن هذه الاحتفالات الشعبية من جانب النصيرية ببعض الأعياد المسيحية، تماماً كما هي الحال في مصر حتى اليوم، إذ يحتفل المصريون المسلمون شعبياً بعيد الغطاس، وعيد سبت النور وهو السابق مباشرة على يوم عيد القيامة أو الفصح عند النصارى، وبعيد القديسة دميانة في محافظة كفر الشيخ ومحافظة الدقهلية (خصوصاً في ميت دمسيس) ــ ولا تدل أمثال هذه الاحتفالات الشعبية على أي تأثير عقائدي أو ديني، بل هي مشاركة اجتماعية زالت منها كل معانيها الدينية الأصل.

فمن الجهل الفاضح الاستناد إلى الأعياد الشعبية النصيرية للاستدلال منها على أصل أو تـأثير مسيحي، كما ذهب إلى ذلك لامانس[١] وديسو[٢].

وعلى الباحث الجادّ إذن أن يقتصر استدلاله على الأعياد الرسـمية عنـد النصـيرية، وهي كما رأينا كلها أعياد شيعية. ومن هنا فإن النصيرية يقررون دائماً أنهم شيعة، ويفضـلون أن يسمّون باسم « العلويين ».

* * *

(١) انظر مقالاته التالية:

a) Henri Lammens: « Une visite au Shaikh suprême des Nosairis Haidaris », in **Journal Asiatique**, janvier - février 1915, p. 145, 150.

b) H. Lammens: « Les Nosairis furent-ils Chrétiens », in **Revue de l'Orient Chrétien**, 1901, p. 39 et sqq.; « Les Nosairis dans les Liban », **Ibidem**, 1902.

(2) R. Dussaud: **Histoire et religion des Nosairis**, p. 64.

كتاب مجموع الأعياد للطبراني

وقد بقي لدينا كتابٌ نفيسٌ عن أعياد النصيرية هو:

« مجموع الأعياد والدلالات والأخبار المبهرات وما فيها من الدلائل والعلامات، جلّ مظهرها عن الآباء والأمّهات والإخوة والأخوات ـــ تأليف الشيخ الأجل الأجمل، معدن الجود والتوحيد، والفضل والتأييد الشاب الثقة أبو سعيد يموت بن القاسم الطبراني، قدّس الله روحه ونوّر ضريحه ».

وأوّل من نبّه إليه من بين الباحثين الأوربيين المحدثين كتافاجو Catafago، الكاتب في قنصلية بروسيا العامة في سوريا، في رسالة بعث بها إلى فلدنبروخ De Wildenbruch، ونُشرت في المجلة الآسيوية **Journal Asiatique** بتاريخ فبراير سنة ١٨٤٨، ص ١٤٩ ـــ ١٦٨ مع ترجمة فرنسية لبعض فصوله. ورسالة بتاريخ ٦ يوليو سنة ١٨٤٧.

وعناوين فصول هذا الكتاب هي:

١ ـــ أخبار شهر رمضان، وما ورد فيه عن الموالي، منهم السلام

٢ ـــ دعاء شهر رمضان

٣ ـــ ذكر عيد الفطر

٤٤ ــ دعاء ليلة الميلاد

٤٥ ــ يوم السابع عشر من آذار، مما استخرج من كتاب الأكوار والأدوار النورانية

٤٦ ــ دعاء اليوم السابع عشر من آذار

٤٧ ــ ذكر يوم النوروز، وهو رابع نيسان، وأول السنة الفارسية

٤٨ ــ خبر الإكليل

٤٩ ــ خبر في باطن النوروز

٥٠ ــ خبر في باطن النوروز

٥١ ــ خبر النوروز وما يعمل به من البرّ والصَّدَقة

٥٢ ــ خبر المهرجان والنوروز

٥٣ ــ دعاء الشمس

٥٤ ــ دعاء النوروز

٥٥ ــ خطبة يوم النوروز

٥٦ ــ دعاء المهرجان

٥٧ ــ دعاءٌ ثانٍ للمهرجان

وهذا الكتاب نشره اشتروطمن Strothmann في هامبورج سنة ١٩٤٣ ــ سنة ١٩٤٦ في ثلاث كراسات.

وإذا نظرنا في عيد الميلاد وعيد النيروز، والأول نصراني، والثاني إيراني، لوجدنا أن احتفال النصيرية بهما يخالف المعنى المقصود من كليهما عند أهلهما:

فبالنسبة إلى عيد الميلاد يذكر الكتاب أنه في الليلة الرابعة والعشرين من شهر كانون الأول (ديسمبر) وأنه في هذه الليلة ظهرت ولادة عيسى عليه السلام من السيدة العذراء مريم بنت عمران التي ذكرها الله

تعالى في كتابة العزيز فقال: « ومريم ابنة عمران التي أحصنت فَرْجها فنفخنا فيه من روحنا وصدَّقت بكلمات ربّها وكتبه، وكانت من القانتين » (سورة التحريم، آية ١٢).

ولكن مريم ــ هكذا يقول الطبراني صاحب هذا الكتاب ــ ليست إلاّ آمنة بنت وهب، أم سيدنا محمد. وكثير من أهل ملتنا يقولون إنها هي فاطمة ــ عليها السلام!، ويستندون في ذلك إلى قول سيدنا محمد لها حين دخلت عليه: أدخلي يا أمّ أبيك، أو في رواية أخرى مرحباً بك يا أم أبيك. ولم يقلْ النبي هذا القول إلاّ ليشير إلى أنها أم الحاآت الثلاثة: الحسن، الحسين، المحسن. أمّا أم سيدنا محمد فهي آمنة بنت وهب، التي باسم مريم ولدت عيسى كما ظهر سيدنا محمد بولادته من أمّه آمنة بنت وهب.

ويسوق الدليل على هذا مما رواه له شيخه الفاضل أبو الحسين محمد بن علي الجلي حين سأله في ذلك فقال إن مريم بنت عمران هي بعينها آمنة بنت وهب بالنسبة إلى سيدنا محمد، وإن الله تعالى أشار إلى ذلك في كتابه العزيز فقال: « واذكر في الكتاب مريم إذا انتبذت من أهلها مكاناً شرقيا * فاتخذت مِنْ دونهم حجاباً فأرسلنا إليها روحَنا فتمثّل لها بَشَراً سويا * قالت: إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيا * قال: إنما أنا رسولُ رَبّك لأهب لك غلاماً زكيّا * قالت: أنّى يكون لي غلامٌ ولم يمسسني بَشَرٌ ولم أكُ بغيا * قال كذلك قال ربُّك: هو عليَّ هيّنٌ ولنجعله آيةً للناس ورحمة منّا وكان أمراً مقضيا * فحملته فانتبذت به مكاناً قصيّا * فأجاءها المخاض إلى جذع النخلة؛ قالت: يا ليتني متُّ قبل هذا وكنت نَسْياً منسيّاً * فناداها مِنْ تحتها ألا تحزني، قد جعل ربُّك تحتك سريا * وهُزّي إليك بجذع النخلة تُساقِطُ عليك رُطَباً جنيّا * فكُلي واشربي وقرّي عيناً،

فإمّا ترينّ مَن البشر أحداً فقولي إني نذرتُ للرحمن صوماً فلن أُكلم اليوم إنسيا * فأتت به قومها تحمله؛ قالوا: يا مريم، لقد جِئْت شيئاً فريا * يا أخت هارون ما كان أبوك امرء سَوْءٍ وما كانت أمُّك بغيا * فأشارت إليه؛ قالوا: كيف نكلم مَنْ كان في المهد صبيّا * قال إني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا » (سورة مريم ١٦ ــ ٣٠).

ثم يورد أبياتاً قالها الخصيبي في مريم. ويقول إنه لما كان سيدنا عيسى عليه السلام قد تكلّم في هذه الليلة وظهر، فإن هذه الليلة صارت مباركة. ومن واجب المؤمنين إذن الاحتفال بهذه الليلة صارت مباركة. ومن واجب المؤمنين إذن الاحتفال بهذه الليلة كما تستحق، وذلك بتلاوة الأدعية الموجّهة إلى الله تعالى. ثم يورد الدعاء الذي ينبغي تلاوته في هذه المناسبة.

ومن هذا التلخيص يتبين:

١ ــ أن عيسى هو عيسى كما صوّره القرآن، وكرّمه المسلمون؛ ولا شأن له بعيسى كما تعتقد فيه المسيحية؛

٢ ــ أن مريم هي مريم بنت عمران التي وصفها القرآن وكرّمها في مواضع عديدة؛ ولا شأن لها بمريم التي تتصورها المسيحية؛ إذ مريم عند النصيرية هي بعينها آمنة وهب، أم النبي محمد.

٣ ــ أن السبب في الاحتفال بميلاد عيسى، هو أنه ظهر في تلك الليلة وتكلم في المهد، فاحتفالاً بهذه المعجزة الإلهية التي ذكرها القرآن وآمن بحدوثها المسلمون، يحتفلون بعيد ميلاد عيسى. فالسياق هنا مختلف تماماً عن السياق المسيحي.

٤ ــ والدعاء المخصص لتلك الليلة ليست فيه أية ملامح مسيحية، بل هو موجه في ختامه إلى عليّ بن أبي طالب، وليست فيه أية إشارة إلى عيسى أو إلى أية عقيدة مسيحية؛ وهو أساساً موجه إلى الله.

ومن هذا يتبين أنه من الوهم الفاضح أن يستدل أي باحث من الاحتفال بليلة عيد ميلاد عيسى عند النصيرية على أيّ تأثير مسيحي، إذ عيسى هنا هو النبي الذي كرَّمه ومجّده القرآن وقال إنه آتاه الله البيّنات وأيده بروح القدس (البقرة آية ٨٧، ٢٥٣)، وهو كلمة الله (سورة النساء، آية ١٧١؛ آل عمران، آية ٤٥) ورح منه (سورة النساء، آية ١٧١). فاحتفال النصيرية به كاحتفال ابن عربي به، أو غيره من الصوفية. وهم، أي النصيرية، يحتفلون أيضاً بإبراهيم، وموسى.

* * *

أما **عيد النوروز** فيقول الطبراني إنه يحتفل به كل عام في الرابع من نيسان، وهو أول أيام سَنَة الفُرْس، أي أول يوم في شهر أفزوز ويرماه. ويقول الكاتب إنه يوم عظيم مبارك؛ مجّده الأكاسرة وأقروا بفضله. وكانوا في ذلك اليوم يحملون تيجاناً من الريحان والشقائق، ويرشون الماء؛ وكانوا يتبادلون فيه الهدايا. ويقول إن المولى ـ جلّ وعلا ـ تجلى في شخص ملوك الفرس وتجلت فيهم أسماؤه وأبوابه وأولياؤه النورانيون. وذكر أن الخصيبي شرح هذه المسألة في إحدى رسائله، وعنوانها: « رسالة في السياقة ». وخلاصة قول الخصيبي هو أنه لما ذهب آدم، تجلى في شخص اينوش؛ وكان المَعْني هو شيث. وتجلى آدم بعد ذلك في شخص الاسكندر ذي القرنين وكان المعني هو دانيال. ثم تجلى آدم بعد ذلك في شخص أردشير بن بابك أول ملوك الفرس الكسرويين. ثم تجلى بعد ذلك في شخص سابور بن أردشير، وكان المعني هو أردشير. ثم تجلى آدم بعد ذلك في العرب، فظهر أولاً في شخص لؤي بن كلب، وسُميّ لؤي لأنه لوى أنوار فارس لتسطع في بلاد العرب، بسبب تجلي المعنى والاسم

والباب في هذه البلاد. ويتحدث الخصيبي عن مناقب الفرس في فصل آخر من رسالته تلك، وينسب إليهم الحكمة، لأن الاسم والمعنى يتجليان عندهم في مقامين من ملوكهم الأول: أردشير بن بابك، وسابور بن أردشير. وتوارثت الحكمة بينهم حتى آخر ثلاثة منهم، وهم: شروين وكروين، وكسرى، ولهؤلاء الملوك الثلاثة نفس الدرجة من الحكمة التي للمعنى، والاسم، والباب. وهذا هو السبب في الاحتفال بعيد الفرس، عيد النوروز.

وفي فصل آخر من كتاب « الأعياد » للطبراني تجد شرحاً باطنياً لمعنى النوروز، منسوباً إلى جعفر الصادق الذي أفضى به **إلى** المفضّل الجعفي.

* * *

كتاب المشيخة

كما تحدث كتفاجو Catafago عن كتاب آخر من كتب النصيرية، هو « كتاب المشيخة »، وذلك في عدد يوليو سنة ١٨٤٨ من « المجلة الآسيوية » JA (ص ٧٢ ــ ٧٨)؛ وذكر أنه يتألف من ٣٤ فصلاً، هذه عنواناتها:

١ ــ « فصل شاهد من القرآن »

وفيه يورد المؤلف عدداً من الآيات القرآنية التي يريد أن يستدلّ منها على ألوهية عليّ بن أبي طالب، ويبدو من دعاءٍ ورد بعده أن مشايخ النصيرية يقرأون هذا الفصل حين يحتفلون « بتقديس الأكل والشراب » أو « القداس ».

٢ ــ « فصل المذاكرة »

وفيه يبين المؤلف أن على المؤمن أن يعتقد أن الله حاضر باستمرار معه.

٣ ــ « دعاء المراتب »

٤ ــ « دعاء السبع مراتب (في) العالم الكبير النوراني. والعالم الصغير البَشَري »

٥ ــ « دعاء السبعة عشرة متنبئاً »

٦ ــ « دعاء النجباء الثمانية والعشرين في البشرية والنورانية »

٧ ــ « دعاء أسماء سياقة باب الله العظيم الجليل الكبير المنير المتطوّق بالنور »

٨ ــ « دعاء أسماء الخمسة وعشرين يتيماً »

٩ ــ « دعاء أسماء أشخاص الباب من كتب أهل التوحيد »

١٠ ــ « دعاء أسماء أشخاص الباب وأيتامه في الستة مقامات الروحانية »

١١ ــ « دعاء أسماء أشخاص الباب في القبات البهمنية »

١٢ ــ « دعاء أسماء الباب وأيتامه في الأحد عشر مطلعاً »

١٣ ــ « دعاء أسماء الاسم في اصطلاح اللغة »

١٤ ــ « دعاء أسماء الاسم في التسعة الذاتية »

١٥ ــ « دعاء أسماء الاسم في الأصلية »

١٦ ــ « دعاء أسماء الاسم في القبة الإبراهيمية »

١٧ ــ « دعاء أسماء الاسم في القبة الموساوية »

١٨ ــ « دعاء أسماء الاسم في القبة المحمدية »

١٩ ــ « دعاء أسماء الثلاثة وستين اسماً (اسم) المتلية الذي قام فيها في النبوة، والرسالة المتلية للمعنى والذاتية الاسم »!

٢٠ ــ « دعاء أسماء أشخاص الصلاة وفروضها ونوافلها »

٢١ ــ « دعاء أسماء الصفاتية التي تسمّى بها الاسم، وهي للمعنى خاصة »

٢٢ ــ « الفصل الخامس من الرسالة المصرية في أسماء مولانا أمير المؤمنين بسائر اللغات »

٢٣ ــ « في أسماء مولانا أمير المؤمنين من صُحف شيث وأدريس ونوح وإبراهيم بالسرياني، مما روى السيد أبو سعيد في كتاب « الرد على المرتد »، وعن الشيخ أبي عبد الله الحسين

ابن حمدان الخصيبي عن رجاله في كتاب « الهداية »، يرفع الإسناد للمولى الحسن العسكري »

٢٤ ــ « خطبة بيت الدار لمولانا أمير المؤمنين »

٢٥ ــ « خطبة الأوهام »

٢٦ ــ « التوجيه »

٢٧ ــ « خبر يحيى بن معين السامري »

٢٨ ــ « خبر آخر »

٢٩ ــ « توجيه الصلاة وتفصيلها »

٣٠ ــ « القدّاس الأول »

٣١ ــ « القدّاس الثاني »

٣٢ ــ « العقاد »

٣٣ ــ « خطاب التلميذ بعد السؤال »

٣٤ ــ « عما يحل ويحرم فوق الريحان ».

* * *

تعاليم النصيرية

نستطيع أن نجد خلاصة وافية لتعاليم النصيرية في كتيّب صغير بعنوان « كتاب تعليم ديانة النصيرية » ومنه مخطوط في المكتبة الأهلية بباريس برقم ٦١٨٢ وقد حلله بالألمانية القس الدكتور فولف Wolf من روتفيل Rottweil في ألمانيا بمقال له في ZDMG، جـ ٣ (سنة ١٨٤٩)، ص ٣٠٢ ـــ ص ٣٠٩. وهو على طريقة السؤال والجواب Catéchisme، ويتألف من ١٠١ سؤال.

ونحن نورد فيما يلي خلاصة لهذه الأسئلة والإجابات عنها؛ وهي تتألف من قسمين: قسم نظري، وقسم عملي؛ وهاك أسئلة القسم النظري وخلاصة الإجابات عنها:

١ ـــ مَنْ الذي خَلَقنا؟

جـ ـــ علي بن أبي طالب، أمير المؤمنين.

٢ ـــ من أين نعلم أن علياً إلهٌ؟

جـ ـــ مما قاله هو عن نفسه في خطبة البيان وهو واقف على المنبر، إذ قال:

« أنا سرّ الأسرار، أنا شجرة الأنوار، أنا دليل السموات، أنا

أنيس المستجاب... أنا سائق الدعوة أنا شاهد العهد... أنــا زاجــر القواصــف، أنــا محــرّك العواصف، أنا مُزْنُ السحائب، أنا نور الغياهب... أنا حجة الحجج، أنا مُيَمن الأمم... أنا سبب الأسباب... أنا مسدّد الخلائق، أنا محقق الحقائق، أنا جوهر القدم، أنا مرتب الحكم... أنا الأول والآخر، أنا الباطن والظاهر... أنا جامع الآيات، أنا سريرة الخفيّات، أنا ساجر البحــر... أنــا مُفَجِّر الأنهار... أنا مؤول التأويل، أنا مفسّر الإنجيل، أنا أمّ الكتاب، أنا فصل الخطــاب، أنــا سراط الحمد، أنا أساس المجد... أنا ظهر الأظهار، أنا مبيد الكفرة، أنا نور الأئمة البررة، أنــا المعلم الشامخ، أنا مفتاح الغيوب، أنا مصباح القلوب، أنا نور الأرواح،... أنــا كنــز أســرار النبوة...[١] ».

٣ ــ مَنْ الذي دعانا إلى معرفة ربّنا؟

جـ ــ محمد، كما قال هو في خطبة ختمها بقوله: « إنه (أي عليّ) ربي وربكم ».

٤ ــ إذا كان هو (أي عليّ) الرب، فكيف تجانس مع المتجانسين؟ (أي اتخــذ صــورة إنسانية).

جـ ــ إنه لم يتجانس، بل احتجب في محمد، في دور تحوله، واتخذ اسم عليّ.

٥ ــ كم مرة تحول ربنا ليتجلّى في صورة إنسانية؟

د ــ سبع مرات. فقد احتجب:

---

(١) راجع نص خطبة البيان الذي نشرناه في كتابنا: « الإنسان الكامل في الإسلام »، ص ١٠٤، القاهرة سنة ١٩٥٠.

أ) في شخص آدم باسم هابيل

ب) وفي شخص نوح باسم شيث

ج) وفي شخص يعقوب باسم يوسف

د) وفي شخص موسى باسم يوشع

ه) وفي شخص سليمان باسم آصف

و) وفي شخص عيسى باسم باطرة

ز) وفي شخص محمد باسم عليّ

٦ ــ كيف احتجب هكذا ثم ظهر؟

ج ــ هذا سرّ تحوله الذي لا يعلمه إلاّ الله، كما قال هو.

(وهنا يورد الكاتب آيات من القرآن ومواضع من التوراة)

٧ ــ هل سيظهر مرة أخرى؟

ج ــ نعم، كما هو بدون تحول، في مجده وجلاله

٨ ــ ما الظهور الإلهي؟

ج ــ « هو ظهور الباري بواسطة الاحتجاب بالإنسانية وألطف غلاف في جوف غلاف ».

٩ ــ وضّح هذا أكثر!

ج ــ لما دخل « المعنى » في « الباب » احتجب « بالاسم » واتخذه لنفسه، كما قال مولانا جعفر الصادق.

١٠ ــ لكن ما « المعنى » وما « الاسم » وما « الباب »؟

ج ــ هؤلاء الثلاثة لا ينفصلون، كما في قولنا: باسم الله، الرحمن، الرحيم. فالله هو « المعنى »، والرحمن هو « الاسم » والرحيم هو « الباب ».

١١ ــ كيف خلق المعنى الاسم، وكيف خلق الاسمُ الباب؟

جـ ــ ماهية الماهيات خلقت الاسم من نور وحدتها.

١٢ ــ هل يمكن فصل المعنى والباب عن الاسم؟

جـ ــ كلا، لا يمكن فصلهما عنه.

١٣ ــ ما أسماء « المعنى » و« الاسم » و« الباب »، وكيف نميّز بينها؟.

جـ ــ هذه الأسماء ثلاثة: مثلية، وذاتية وصفاتية. فالمثلية خاصة « بالمعنى »؛ والذاتية خاصة « بالاسم »؛ والصفاتية هي التي استخدمها « الاسم »، ولكنها في الواقع تنتسب إلى « المعنى »، مثلاً حينما نقول: الرحيم، الباري، الغفور.

١٤ ــ ما هي أسماء « الاسم » الثلاثة والستون، الدالة على « المعنى »، أي تلك التي استخدمها الله للظهور في أشخاص الأنبياء والرسل؟

جـ ــ آدم، اخنوخ، كنان، إدريس، نوح، هود، لقمان، لوط، إبراهيم...

وآخرها: الإمام محمد بن الحسن الحجي.

١٥ ــ ما هي الأسماء الخاصة بـ « الاسم »، ولكنها في الحق تنتسب إلى «المعنى»؟

جـ ــ الله، الرحمن، النور، الخ (ويذكر ٤٠ اسماً)

١٦ ــ ما هي الأسماء السرّية « للاسم »؟

جـ ــ أ) أوائل بعض السور، مثل ألم (سورة ٢)، كهيعص (سورة ١٩)، حـم، طسم، الخ.

ب) في التوراة: مد المد (سفر التكوين إصحاح ١٧ آية ٢)

ج) في الإنجيل: الفارقليط

د) في الزبور: المُخَلِّص

ه) في القرآن: محمد

١٧ ــ ما هي الأسماء الشخصية « للاسم »؟

ج ــ آدم، يعقوب، موسى، هارون، سليمان، عيسى، محمد بن عبد الله رسول الله، محمد بن الحسن.

١٨ ــ ما هي أسماء « الاسم » المجردة؟

ج ــ الإرادة، العلم، القدرة، الخ.

١٩ ــ ما أسماء « الاسم » في دور إبراهيم؟

٢٠ ــ ما أسماء « الاسم » في دور موسى؟

٢١ ــ ما أسماء الاسم في دور محمد؟

٢٢ ــ ما أسماء « الباب »؟

٢٣ ــ ما أسماء أشخاص « الباب » في كتب الموحدين؟

ج ــ يذكر ٥٥ اسماً منها: العرش، الماء، السماء، الباب، الخ.

٢٤ ــ وما أسماؤها في المقامات الروحية؟

ج ــ جبريل، ميكائيل الخ في المقام الأول

٢٥ ــ وما أسماؤها في المقام الثاني؟

ج ــ يائيل بن فاتن وأيتامه

٢٦ ــ وفي المقام الثالث؟

ج ــ حام بن كوش

٢٧ ـــ وفي المقام الرابع؟

جـ ـــ دان بن اصباووت.

٢٨ ـــ وفي المقام الخامس؟

جـ ـــ عبد الله بن سمعان

٢٩ ـــ وفي المقام السادس؟

جـ ـــ روزبه بن المرزبان.

٣٠ ـــ وفي الأدوار الفارسية؟

جـ ـــ هنا يورد عدة أسماء فارسية.

٣١ ـــ بماذا سُميّ « الباب » أيضاً؟

جـ ـــ النفس التامة، روح القدس، جبريل، الخ

٣٢ ـــ ما أسماء « الباب » وأيتامه في المطالع الأحد عشر، الذين مَنّ الله علينا بمعرفتها؟

جـ ـــ في المطلع الأول: سيدنا سلمان، وأيتامه هم (وهنا يورد أسماء مختلفة).

٣٣ ـــ وفي المطلع الثاني؟

جـ ـــ أبو عبد الرحمن.

٣٤ ـــ وفي المطلع الثالث؟

جـ ـــ أبو الأعلى.

٣٥ ـــ وفي الرابع؟

جـ ـــ أبو خالد.

٣٦ ـــ وفي الخامس؟

جـ ـــ يحيى بن معمر.

٣٧ ــ وفي السادس؟

جـ ــ أبو محمد جابر.

٣٨ ــ وفي السابع؟

جـ ــ أبو إسماعيل محمد.

٣٩ ــ وفي الثامن؟

جـ ــ أبو إسماعيل محمد:

٤٠ ــ وفي التاسع؟

جـ ــ أبو جعفر محمد.

٤١ ــ وفي العاشر؟

جـ ــ أبو القاسم.

٤٢ ــ وفي الحادي عشر؟

جـ ــ خطيب محمد.

٤٣ ــ ما أسماء مولانا أمير المؤمنين في مختلف اللغات؟

جـ ــ سماه العرب باسم « عليّ »؛ وهو نفسه سمّى نفسه أرسطوطاليس؛ وفي الإنجيل اسمه ايليا (الياس) ومعناه عليّ؛ الهنود يسمونه ابن كنكره، الخ.

٤٤ ــ ما هي أسماء مولانا الأخرى وما معناها؟

جـ ــ الهيولى، الناموس، الإيمان، الخاتم، الخ.

٤٥ ــ ما اسم أمّ مولانا في الظاهر؟

جـ ــ فاطمة.

٤٦ ــ ما أسماء إخوته؟

جـ ــ حمزة، طالب، الخ

٤٧ ــ ما أسماء أولاد مولانا من حيث هو إنسان؟

جـ ــ الحسن، والحسين؛ وبناته: زينب، وأم كلثوم.

٤٨ ــ وأين قبره؟

جـ ــ « بالركوة البيض غربي الكوفة ».

٤٩ ــ ما الأسماء التي انفرد بها؟

جـ ــ الكلمة، الأزلي، الخ (وهنا يورد ٢٩ اسماً)

٥٠ ــ لماذا نسمّي مولانا باسم « أمير النحل »؟

جـ ــ لأن المؤمنين الصادقين هم مثل النحل الذين يشتارون من أحسن الأزهار؛ ولهذا سُمّي أمير النحل.

٥١ ــ ما الاسم الذي سمته به الكائنات التي سكنت العالم قبل الإنسان؟

جـ ــ « الهو ».

٥٢ ــ ما أسماء الأرواح التي كانت تسكن العالم قبل الإنسان؟

جـ ــ « هم الجن، والبنّ، والطمُّ، والرِّمُّ، والجان ».

٥٣ ــ كم عدد العوالم؟

جـ ــ كثيرة، لا يعلمها إلاّ الله، ومنها عوالم كبيرة نورانية، وأخرى صغيرة أرضية هي مساكن بني الإنسان.

٥٤ ــ ما هو العالم الكبير؟

جـ ــ السماء، التي هي نور الأنوار

٥٥ ــ وما العالم الصغير؟

جـ ــ الأرض.

٥٦ ــ ماذا يحتوي عليه العالم الكبير؟

جـ ــ الأبواب، والأيتام، والنحباء، والنقباء، والمختصين، والمخلصين، والممتحنين ».

٥٧ ــ ما أسماء المراتب السبع؟

جـ ــ أسماء المرتبة الأولى، وتحتوي على ٤٠٠ بــاب، هــي: الأســماء، الأنــوار، السحاب، الشموس، الخ.

٥٨ ــ وما المرتبة الثانية؟

جـ ــ الأيتام الخمسمائة، ولهم سبع درجات، مثل: النجوم، الشُّهُب، الرعد، الخ.

٥٩ ــ وما المرتبة الثالثة؟

جـ ــ هي مرتبة النقباء وعددهم ٦٠٠، ولهم سبع درجات: الصلاة، الزكــاة، الصــوم، الحج، الجهاد، الدعاء، التواضع.

٦٠ ــ ما هي المرتبة الرابعة؟

جـ ــ هي مرتبة النجباء، وعددهم ٧٠٠، ولهم سبع درجات، مثل: الجبــال، البحــار، السحاب، الخ.

٦١ ــ وما المرتبة الخامسة؟

جـ ــ هي مرتبة المختصّين، وعددهم ٨٠٠، ولهم سبع درجات، مثل: الليــل، النهــار، الصبح.

٦٢ ــ وما المرتبة السادسة؟

جـ ــ هي مرتبة المخلّصين، وعددهم ٩٠٠، ولهم سبع درجات، مثل: الإبــل، النحــل، الطيور.

٦٣ ــ وما المرتبة السابعة؟

جـ ــ هي مرتبة الممتحنين؛ وعددهم ١١٠٠، ولهم ســبع درجــات مثــل: البيــوت، الهياكل، الكروم. ومجموع هذه الدرجات كلها ٤٩.

٦٤ ــ ما هي أسماء هذه المراتب السبع قبل ظهورها في العالم

الأرضي، لما كانت في العالم النوراني؟

جـ ــ كانت لها في السماء أسماءٌ أخرى.

٦٥ ــ ماذا يحتوي العالم الأرضي الإنساني؟

جـ ــ يحتوي على:

١٤,٠٠٠ مقرِّبين

١٥,٠٠٠ كروبيين

١٦,٠٠٠ أرواح

١٧,٠٠٠ أولياء

١٨,٠٠٠ متوحدين

١٩,٠٠٠ مستمعين

٢٠,٠٠٠ تابعين

١١٩,٠٠٠ المجموع

٦٦ ــ ما أسماء النجباء في العالم الصغير الأرضي؟

جـ ــ يورد ٢٥ اسماً، أولها أبو أيوب، وآخرها عبد الله بن سبأ

٦٧ ــ ما أسماء النجباء في عالم النور؟

جـ ــ الأسد، العذراء، الميزان، السرطان، الثور، الخ (٢٧ اسماً).

٦٨ ــ لماذا كان لكل نجيب من النجباء اسمان: أحدهما في العالم الأرضي، والآخر في عالم النور؟

جـ ــ الجواب أن الحال هكذا.

٦٩ ــ ما أسماء المتنبئين وعددهم؟

جـ ــ سبعة عشر، وأولهم ابن الحارثي، وآخرهم عمر بن الحمق

٧٠ ــ ما أسماء الأيتام الخمسة والعشرون؟

جـ ــ يورد أسماءهم.

٧١ ــ كم عدد كتب الموحدين؟

جـ ــ ١١٤ كتاباً.

٧٢ ــ ما القرآن؟

جـ ــ هو المُبَشِّر بظهور مولانا في صورة بشرية.

٧٣ ــ مَنْ الذي علّم محمداً القرآن؟

جـ ــ مولانا، الذي هو « المعنى »، على لسان جبريل.

٧٤ ــ ما علامة إخواننا المؤمنين الصادقين؟

جـ ــ ع م س. وع تدل على عليّ وم على محمد، وس على سَلْسَل.

٧٥ ــ هل صحيح أن المسيح صُلِب كما يدّعي النصارى؟

جـ ــ كلا، لقد شُبِّه ذلك لليهود.

٧٦ ــ ما « القُدّاس »؟

جـ ــ تقديس الخمر، التي تشرب على صحة النقباء أو النجباء.

٧٧ ــ ما « القربان »؟

جـ ــ تقديس الخبز، الذي يتخذه المؤمنون الصادقون ذكرى لأرواح إخوانهم، ومن أجلهم يقرأون القدّاس.

٧٨ ــ من الذي يقرأ القدّاس، ويقرّب القربان؟

جـ ــ الأئمة والخطباء الكبار.

٧٩ ــ ما سرّ الله الأعظمُ؟

جـ ــ هو سرّ الجسد والدم، الذي قال عنه يسوع[١]: « وهذا جسدي وهذا دمي؛ فكلوا منهما، تظفروا بالحياة الدائمة ».

---

(١) راجع إنجيل متى ٢٦: ٢٦ ــ ٢٧؛ مرقص ١٤: ٢٢ ــ ٢٥؛ لوقا ٢٢: ١٩ ــ ٢٠؛ وقارن يوحنا ١٠: ٢٨.

٨٠ ــ إلى أين تذهب أرواح إخواننا المؤمنين الصادقين حين تبعث من قبورها؟

جـ ــ إلى عالم النور الكبير.

٨١ ــ وماذا سيحدث للكفار والمشركين؟

جـ ــ سيصلون كل أنواع العذاب أبداً.

٨٢ ــ ما سرّ إيمان الموحدّين، الذي هو سرّ الأسرار وأساس العقائد التي يؤمن بها المؤمنون الصادقون؟

جـ ــ احتجاب مولانا بالنور، أي في عين الشمس، وظهوره في عبده عبد النور.

٨٣ ــ ماذا يحدث لمن يشكّ في هذا السرّ، بعد أن يعرفه؟

جـ ــ يطرد...

٨٤ ــ ما هي الواجبات التي ينبغي على المؤمن الوفاء بها حينما يتلقى سرّ الأسرار؟

جـ ــ عليه قبل كل شيء أن يساعد إخوانه بكل ما يملك من رسائل، وأن يعطيهم خُمْسَ أمواله، وأن يصلي في الأوقات المحددة، وأن يؤدي الفروض، وأن يعطي كلّ ذي حق حقه، وأن يطيع مولاه، ويتوجه إليه بالدعاء، والشكر، وأن يذكر أسماءه، وأن يُسلِم إليه أمره في كل شيء، وأن يمتنع عن فعل ما يسخطه.

٨٥ ــ وما هو الأمر الثاني الذي على المؤمن أن يمتنع منه؟

جـ ــ إهانة إخوانه أو إيذاؤهم.

٨٦ ــ هل يحق للمؤمن أن يبوح لإنسان آخر بسرّ الأسرار؟

جـ ــ لا يبوح به إلاّ لإخوانه في الدين؛ وإلاّ باء بسخط الله.

٨٧ ـــ ما هو القدّاس الأول؟

ج ـــ هو الذي يقام قبل دعاء النوروز.

٨٨ ـــ وما دعاء النوروز؟

ج ـــ تقديس الخمر في الكأس.

٨٩ ـــ اتلُ هذا الدعاء!

ج ـــ (يذكر الدعاء، ومما ورد فيه ما معناه: اشرب هذا الخمر الصافي، فــذات يــوم ستغطى أنوارها بالغيوم الكثيفة)

٩٠ ـــ ما اسم الخمر المقدَّس الذي يشربه المؤمنون؟

ج ـــ عبد النور.

٩١ ـــ لماذا؟

ج ـــ لأن الله ظهر فيها؟

٩٢ ـــ ما سرّ الله المكنون، الكائن بين الكاف والنون؟

ج ـــ هو النور، كما قال: « ليكن نور؛ فكان نور ».

٩٣ ـــ وما النور؟

ج ـــ هو المعنى الباقي المحتجب بالنور.

٩٤ ـــ إذا احتجب مولانا بالنور، فأين يظهر؟

ج ـــ في الخمر، كما قيل في النوروز.

٩٥ ـــ لماذا يولّي المؤمن وجهه في الصلاة قِبَل الشمس؟

ج ـــ اعلم أن الشمس نور الأنوار.

٩٦ ـــ لماذا نقول إن مولانا ذو أدوار وأكدار؟

ج ـــ لأنه هكذا يظهر في كل الأدوار والأكدار من آدم حتى أبي طالب.

٩٧ ــ ما معنى الكلمة الظاهرة والكلمة الباطنة؟

جـ ــ الباطنة هي ألوهية مولانا؛ والظاهرة هي قدرته. فظاهراً نقول عنه: مولانا علـــي بن أبي طالب؛ ويعني هذا باطناً « المعنى » و« الاسم » و« الباب »، الله الغفور الرحيم.

٩٨ ــ مَنْ مِن شيوخنا نشر الدعوة في كل البلاد؟

جـ ــ أبو عبد الله الحسين بن حمدان.

٩٩ ــ لماذا نسمى نحن باسم « الخصيبية »؟

جـ ــ لأننا نتبع تعاليم شيخنا أبي عبد الله بن حمدان الخصيبي.

١٠٠ ــ خبّرنا ما هي أسماء أشخاص الصلاة، وساعاتها المفروضة والنوافل؟

جـ ــ أول وقت للصلاة المفروضة هو الظهر، وصلاة الظهر تتألف مـــن ٨ ركعـــات، والوقت الثاني هو العصر، وتتألف من ٤ ركعات؛ والثالثة صلاة المغـــرب، وتتـــألف مـــن ٥ ركعات؛ والرابعة صلاة العشاء، وتتألف من ٤ ركعات؛ والخامسة صلاة الفجر، وتتألف مـــن ركعتين. وبين كل صلاتين مفروضتين توجد النوافل.

* * *

تأليه علي بن أبي طالب

والعقيدة الأساسية عند النصيرية هي تأليه علي بن أبي طالب.

ففي « كتاب المجموع » يُوصف علي بن أبي طالب بأنه أَحَدٌ، صَمَد، لم يولد ولم يلد، وأنه قديم لم يزل؛ وجوهرة نور؛ ومن نوره تسطع الكواكب؛ وهو نور الأنوار. تجـرّد عـن الصفات. يشق الصخور ويسجّر البحور، ويدبّر الأمور، ويخرّب الدول. خفى الجوهر. وهـو معنى.

والشهادة عندهم هي: « أشهد أن لا إله إلاّ عليّ بن أبي طالب ».

وعليٌّ هو الذي خلق محمداً، وسماه « الاسم ». ومحمد هو حجـاب علـيّ ومَسْـكَنُه. ومحمد خلق سلمان الفارسيّ من نور نوره، وجعله « باباً » له، والمكلّف بنشر دعوته. ومـن حروف بداية هذه الأسماء الثلاثة يتكون « عين ـ ميم ـ سين ». وعند إدخال المستجيب فـي الدعوة يقسم بسرّ « عين ـ ميم ـ سين ». ومحمد خلق الأيتام الخمسـة، وهـؤلاء بـدورهم يخلقون العالم؛ وهم النجوم الخمسة. والخمسة الأيتام (يتيم: لا نظير له) هم الصدورات الخمسة الإلهية الذين توجه إليهم الصلوات الخمس اليومية.

و« الأيتام » هم عند النصيرية: المقداد بن الأسود، أبو ذر الغفـاري، وعبـد الله بـن رواحه الأنصاري، وعثمان بن مظعون، وقنبر بن كدان الدوسي.

التناسخ

وتناسخ الأرواح عقيدة من عقائدهم. ذلك أن المؤمن يتحول عندهم سبع مرات قبل أن يأخذ مكانه بين النجوم. فإن الإنسان إذا مات شريراً ولد من جديد نصرانياً أو مسلماً، حتى يتطهر ويكفّر عن سيئاته. أما الذين لا يعبدون عليّاً فيولدون من جديد على شكل كلاب، أو إبل، أو بغال، أو حمير، أو أغنام.

* * *

قداسات النصيرية

والنصيرية يقيمون ما يسمونه قداسات، نورد منها هنا نصوص ثلاثة قداسات. نشرها كتفاجو في ZDMG المجلد الثاني (سنة ١٨٤٨) من، ص ٣٨٨ ــ ٣٩٤ مع ترجمة ألمانية. ويلاحظ أن النص العربي ــ شأنه شأن كل النصوص العربية عند الإسماعيليّة والنصيرية والدروز ــ حافل بالأخطاء اللغوية والنحوية والإملائية، وسنصلح هنا النص العربي، مع الإشارة في الهامش إلى الأصل المحرّف:

ــ ١ ــ

بسم الله الرحمن الرحيم

قداس الطيب لكل أخٍ حبيب

أيها المؤمنون! اسمعوا وطيعوا وانظروا إلى مقامي هذا الذي فيه (نحن) مجتمعون. انزعوا الغِلَّ والحسد والحقد من قلوبكم، يَكْمُلْ لكم دينكم ويستجب الله[١] لدعائكم. واعلموا أن الله حاضر موجودٌ بينكم يسمع ويرى، « إنه عليم بذات الصدور »[٢]. إياكم، يا

(١) ص: يستجاب الله دعاكم.
(٢) سورة الأنفال ٤٣؛ سورة هود ٥؛ سورة فاطر ٣٨؛ سورة الزمر ٧؛ سورة الشورى ٢٤؛ سورة الملك ١٣.

مؤمنين، من الضحك والقهقهة في أوقات الصلاة مع الجهال، فمنها تحبط[٣] الأعمـال وتتغيـر الأحوال، لأنها من طريق إبليس اللعين ــ لعنه الله تعالى.

اسمعوا ما يقول لكم الإمام لأنه قائم فيكم في طاعة العليّ العَلاّم:

إنّ هذا قُدّاس الطيب بعد عقد النية (على) الصلاة الحقيقية[٤] التي خـصّ بهـا السـيد المسيح إلى سين، عطاء كل نفس[٥] هواها. قال في القداس المبارك: سبحان مَنْ جعل من الماء كل شيء حيّ[٦]. سبحان من يُحْي الميت في صرصر[٧] بقدرته، العليّ الكبير. الله أكبر! أسألك اللهمّ مولاي بحق هذا قداس الطيب، بحق السيد محمد الحبيب الذي اخضرّ في يـده القضـيب (أن) تحل في دياركم البركة، يا أصحاب هذا الفضل، وهذا الطيـب، ونُقَـدِّس أرواح إخواننـا المؤمنين ــ البعيد (منهم) والقريب. يا مولاي، يا أمير النّحل، يا عليّ، يا عظيم!

* * *

(٣) ص: تهبط.
(٤) ص: صلات الحقيقي الذي خص به.
(٥) ص: نفسا.
(٦) ص: جعل الما من كل شيا حياً. والإشارة هي إلى الآية ٣٠ من سورة الأنبياء: « وجعلنا من الماء كـل شيء حي ».
(٧) كذا! والصرصر: حيوان شبيه بالجراد، وقيل هذا الجدجد؛ والصرصر هو الديك؛ وهو العظيم من الإبل؛ وفراشة لها أجنحة بين السواد والحمرة؛ والريح الصرصر ــ هي الشديد الهبوب أو البرد، وقد ترجمهـا المترجم الألماني بهذا المعنى الأخير:
in einem Wirbelwinde.

— ٢ —

بسم الله الرحمن الرحيم

قداس البخور في روح يدور، في محل الفرح والسرور

قال: كان سيدنا محمد بن سنان الزهري يقوم بالصلاة[١] مرةً ومرتين، في يده ياقوتة حمراء[٢]، وقيل مرجانة صفراء[٣]، يبخّر بها عبد النور ويقول:

يا أيها المؤمنون[٤]! بخّروا أقداحكم! أنجزوا أعمالكم — تنالوا بها الآمال.

ويقول [باجمعكم]: الحمد لله الذي جعل نوره تاماً[٥] وفضله عامّاً علينا وعلى سائر إخواننا[٦]، براحٍ وريحان، وجنة الله والنعيم. أسألك اللهمّ مولاي! بحق هذا قداس البخور، وبحق البراء بن[٧] معروف، وبحق أبي الحسن المدني وتلميذه أبي الطاهر سابور، تحلُّ في دياركم البركة يا أصحاب هذا الفضل وهذا البخور. يا أمير النحل، يا عليٌّ، يا عظيم!

---

(١) ص: الصلاة.
(٢) ص: حمره.
(٣) ص: صفره.
(٤) ص: المؤمنين نجوروا.
(٥) ص: تمام... عام.
(٦) ص: براحا.
(٧) هكذا؛ والمعروف من الصحابة هو البراء بن معرور بن صخر بن سابق بن سنان الأنصاري الخزرجي السلمي، أبو بشر. كان من النفر الذين بايعوا البيعة الأولى بالعقبة، وهو أول من استقبل القبلة، وأول من أوصى بثلث ماله، وهو أحد النقباء. ومات قبل الهجرة، وقبل مقدم النبي بشهر (راجع: « الإصابة في تمييز الصحابة » لابن حجر، ج ١، ص ١٤٨ — ١٤٩).

بسم الله الرحمن الرحيم

قداس الآذان، وبالله المستعان

وهو:

الله أكبر! الله أكبر الله أكبر كبيرا[١]. الحمد لله كثيرا وَجّهْتُ وجهي إلى محمد المحمود، طالباً سرّه المقصود، المتقرب[٢] بتجلي الصفات؛ وعينُ الذات؛ وفاطر الفطر؛ ذو الجلال والحُسن، ذو الكمال. اتبعوا ملة أبيكم إبراهيم الخليل هو الذي سماكم مسلمين، حنيفاً مسلماً[٣] ولا أنا من المشركين.

ديني سلسل، طاعةً إلى القديم الأزل. أُقِرُّ كما أقرّ السيد سَلْمان حين أذّن المؤذن في أذنه وهو يقول: شهدت أن لا إله إلاّ هو العليُّ المعبود، ولا حجاب إلاّ السيد محمد المحمود، ولا باب إلاّ السيد سلمان الفارسي، ولا ملائكة إلاّ الملائكة[٤] الخمسة الأيتام الكرام، ولا رب[٥] إلاّ ربي شيخنا (وهو) شيخنا وسيدنا الحسين بن حمدان الخصيبي؛ سفينة النجاة، وعين الحياة. حَيّ[٦] على

---

(١) ص: تكبيرا.
(٢) ص: بالتجلي.
(٣) هنا مزج بين الآيات: « اتبعوا ملة إبراهيم حنيفا » (آل عمران ٩٥) و« ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين » (الحج ٧٨) و« ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً، ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين » (آل عمران ٦٧).
(٤) ص: أذان المذان في أذنه.
(٥) ص: ملائكة.
(٦) ص: ربه.
(٧) ص: حيا... حيا... حيا

الصلاة، حَيّ على الفلاح، تفلحوا يا مؤمنون. حيّ على خير[٥] العمل، يعينه الأجلّ.

الله أكبر! الله أكبر! قد قامت الصلاة على أربابها، وثبتت الحجة علـــى أصـــحابها. الله مولاي! يا عليّ! أسألك أن تقيمها وتديمها ما دامت السموات والأرض، وتجعل الســـيد محمـــد خاتمها، والسيد سَلْمان زكاتها، والمقداد يمينها، وأبا ذر[٦] شمالها.

نحمد الله بحمد الحامدين، ونشكر الله بشكر الشاكرين. وصلى الله على ســـيدنا محمـــد وآله وصحبه أجمعين. أسألك، اللهم مولاي، بحق هذا قداس الأذان، وبحـــق متـــى وســـمعان، والتواريخ والأعوام[١]، بحق يوسف بن ما كان، بحق الأحد عشر كوكباً[٢] الذين رآهم يوســـف بالمنام، تحل في دياركم البركة بالتمام! يا مولاي، يا عليّ يا عظيم!

* * *

---

(٥) ص: على من خير.
(٦) ص: أبو الذر.
(٧) ص: والمعوام.
(٨) ص: كوكب الذي.

طوائف النصيرية

ينقسم النصيرية إلى أربع طوائف[1]:

١ ــ **الحيدرية** ــ نسبة إلى « حيدر »، لقب علي بن أبي طالب.

٢ ــ **الشمالية** ــ وهم يقولون إن علياً هو السماء، ويسكن في الشمس، والشمس هــي محمد. ويذهبون مدى بعيداً في تأليه محمد. ويلقبون أيضاً بلقب « الشمسية »

٣ ــ **الكلازية** أو القمرية ــ ويعتقدون أن علياً يقيم في القمر. ويرون أن الإنســان إذا شرب الخمر الصافية يقترب من القمر. وينتسبون إلى الشيخ محمد بن كلازي.

٤ ــ **الغيبية** ــ ويقولون إن الله تجلى ثم اختفى؛ والزمان الحالي هو زمــان الغيبــة. ويقررون أن « الغائب » هو الله الذي هو علي. وهــم يجــرّدون الله عــن الصــفات، مثــل الإسماعيليّة.

وقد يختصرون إلى طائفتيْن[2]:

١ ــ الشمالية ــ وهم يلقبون بالشمسية، لأنهم ميمية (الميم =

---

(١) راجع مقال باسيه في « دائرة معارف الدين والأخلاق »، ج ٩ (سنة ١٩١٧)، ص ٤١٨ ــ ٤١٩.
(٢) راجع « دائرة المعارف الإسلامية »، الطبعة الأولى تحت مادة « نصيرية »، ومختصرها بالإنجليزيــة، ص ٤٥٦.

محمد)، وهم الحيدرية، نسبة إلى علي الحيدري، زعيمهم في القرن التاسع الهجري، وهم = الغيبية.

ب ــ القِبلية ــ لأنهم الأغلبية العلوية في الجنوب؛ وهم عينية (عين = علي بن أبي طالب)، وهم = الفخرية؛ وهم إذن الكلازية.

غير أن[٣] صاحب « تاريخ العلويين » يدّعى أنه ليس بين العلويين اختلاف في المذهب، بل تفرقوا عشائر وأفخاذاً: فمنهم الكلبية ــ وهي من أكبر العشائر ــ والنواصرة، والجهينية، والقراحلة، والجِلّقية، والرشاونة، والشلاهمة، والرسالنة، والجردية، والخياطية والبساترة، والعبدية، والبراعنة، والفقاروة، والعمامرة، والحدادية، وبنو علي، والبشالوة، والياشوطية، والعتارية، والمتاورة، والحلبية، والخرمزجية، والسوارخة، والنيلاتية، والسرانية، والصوارمة، والمهالبة، والدراوسة، والمخارزة، والبشارغة، والجواهرة، والسواحلية، والأنطاكيون، والأطنويون. ــ والنسبة في هذه الأسماء إمّا إلى أشخاص منهم معروفين عندهم، أو إلى قرى ومدن معروفة في أرضهم.

أما من ناحية أصولهم القبلية « فإنه يبدو أن نواة النصيرية في جبل العلويين تنحدر من القبائل اليمنية: همدان وكندة (اليعقوبي، ص ٣٢٤، طبع ليدن)، وغسان، وبهرا، وتنوخ (الهمداني: « صفة جزيرة العرب »، ص ١٣٢) الذين اعتنقوا المذهب الشيعي في

(٣) يُلاحظ على هذا الكتاب أنه يهدف أساساً إلى التقريب بين النصيرية وسائر فرق الشيعة الجعفرية، ولهذا يقرّر أن العلويين مسلمون شيعيون جعفريون، لا تفرق بينهم وبين سائر الشيعة الجعفرية (= الاثنا عشرية) أية فروق دينية أو اجتهادات عملية.

وقت مبكر، وذلك في المنطقة الممتدة من طبرية وجبل عامل (حيث لا يزال يوجد المتاولة) حتى حلب؛ ثم ازدادوا بالهجرة من طيّ (بنهاية القرن الثالث الهجري، التاسع الميلادي) ومن غسان الذين دُفِعوا في عهد الحروب الصليبية ومعهم أميرهم الحسن بن مكزون (المتوفى سنة ٦٣٨ هـ/ ١٢٤ م وهو جدّ الحدّادين)، من جبل سنجار، وفرضوا على المنطقة أسراتهم الحاكمة وعشائرهم وبِنيتهم العِرْقية (محمد غالب الطويل، ص ٣٥٦). وهذا ثبت بالعشائر الموجودة حالياً (انظر الخريطة في « مجلة العالم الإسلامي » RMM المجلد ٤٩، ص ٦؛ وراجع نفس المجلة، جـ ٣٦، ص ٢٧٨؛ وكتاب « أخبار العلويين » للطويل، ص ٣٤٩ ــ ٣٥٢) مجمَعين في ٤ أحلاف: الكلبية (في قرداحة، ومعهم: النواصرة، القراحلة، الجليقية، الرشاونة، الشلاهمة، الرسالنة، الجُرْدية، بيت الشّلْف، بيت محمد، والدراوسة)؛ الخياطين (في المرقب؛ ومعهم: الصرامتة، والمخالسة، والفقاورة، والعمامرة (ممزوجين مع عبد القيس)؛ ــ الحدادين (عشيرة الأمير حسن بن مكزون؛ ومعهم: المهالبة، وبني علي يشوطيه، والعتارية المشالبة)؛ ــ والمتاورة (ومعهم النميلاتية، وسوارك حلب، والصوارمة، والمحارزة الذين يدعون أنهم هاشميون. والبشارغة)[١] ».

والنصيرية موزعون على النحو التالي حسبما ورد في دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى[٢]:

١ ــ في جبل العلويين: ٢١٣,٠٠٠ نسمة.

٢ ــ في لواء الاسكندرونة (في تركيا حالياً): ٥٨,٠٠٠ نسمة

(١) دائرة المعارف الإسلامية المختصرة:، ص ٤٣٤، ليدن ــ لندن سنة ١٩٦١.
(٢) دائرة المعارف الإسلامية المختصرة:، ص ٤٣٤، ليدن، لندن سنة ١٩٦١.

ــ في أنطاكية) ثم الجويدية، والسويدية، والعيْدية، والجليّة.

٣ ــ في حماة وحمص؛ وفي حييْن من أحياء حلب؛ وقرب الجسر، وعند شمال بحيرة الحولة (عين فيت: ٣٠٦٠ نسمة).

٤ ــ في فلسطين (٢٠٠٠ نسمة): في شمالي نابلس.

٥ ــ في قليقية منذ القرن الخامس عشر (وفي طرسوس وأدنه أو أطنه: ٨٠,٠٠٠ في سنة ١٩٢١ وهي الآن تركية).

٦ ــ على طول نهر الفرات. إذ يوجد في كردستان وفي إيران شيعة غلاة تتشابه عقائدهم مع عقائد النصيرية، ويُسمّون باسم النصيرية.

٧ ــ وكان يوجد منهم في لبنان في منطقة كسروان حتى القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي).

من تاريخ النصيرية

لم يكوّن النصيرية دولة مستقلة؛ ولكنهم اشتركوا في تاريخ الشام منذ القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) في مناوشات محليّة تارةً ضد الدروز، وتارةً ضد المماليك. وفي العهد العثماني على الشام لاقوا الكثير من ألوان الاضطهاد. ولهذا كثيراً ما ثاروا ضد الولاة العثمانيين:

١ ــ نذكر من ذلك أنه عقب خروج إبراهيم باشا الكبير من سوريا هجم نصيرية الجبل على اللاذقية فنهبوها. وفي مدة ولاية راشد باشا على سوريا (سنة ١٨٦٦ م) تمرد أهالي الجبل على الحكومة فأمر الباب العالي بإخماد هذا التمرد، فأخمده بغاية العنف، إذ شنق العصاة، وأحرق بيوت النصيرية. وهدأت الحال عشر سنوات ثم عاد

النصيرية إلى الثورة، فأرسلت الدولة العلية حملة تحت قيادة الفريق عاكف باشا، قومندان موقع بيروت، فقبض على المتمردين، ونفى بعضهم إلى قلعة عكا وشنق البعض الآخر. « وبعد ذلك العهد عُيِّن للاذقية متصرف اسمه ضيا بك. من أصل شركسي، ومن رجال السلطان عبد الحميد. فبعد أن بقي في متصرفيته مدةً وخبر أحوال البلاد، خيل إليه أن يداً أجنبية تلعب بعواطف النصيرية، وأن وجود مدارس الأميركان في بعض أنحاء الجبال مُضرٌّ بسياسة الدولة، وأن الدواء الوحيد هو إقفال تلك المدارس الصغيرة للاستعاضة عنها بمدارس للحكومة. ثم خطر له ــ للفوز بهذا المشروع ــ ضرورة إدخال النصيرية في الدين الإسلامي بطريقة رسمية؛ وحينئذ يكون له الحق في منع إنشاء المدارس الأجنبية بينهم. فسعى جهده في سبيل إنجاز مشروعه، وهو يقصد غالباً كسب الشهرة ونيل الحظوة في نظر (السلطان) عبد الحميد. فاتخذ لذلك طريقة سهلة، وهي في حدّ ذاتها تلفيق ظاهري وذلك أنه اكتفى بأن أحضر إليه أكثر رؤساء النصيرية. وكتب بحضورهم مضبطة في مجلس إدارة اللواء بأن جميع طوائف النصيرية دخلت عن رضا وطيبة خاطر في الدين الإسلامي الحنيف وأنهم لهذا القصد أرسلوا رؤساءهم ومشايخهم لكي ينوبوا عنهم بالإقرار والاعتراف بإسلامهم الرسمي لدى الحكومة. فوقّع هؤلاء المضبطة وانصرفوا. وبعد ذلك أقفلت الحكومة مدارس الأميركان الصغيرة التي كان أكثرها عبارة عن بيوت حقيرة. ثم بنت الحكومة في سواحل الجبل نحو أربعين مدرسة صغيرة لتعليم أولاد النصيرية القراءة البسيطة لا غير »[١].

٢ ــ ومن الثورات المشهورة لهم تلك التي قام بها في النصف الثاني

---

(١) عن مقال في جريدة الأهرام نقله فريد وجدي في « دائرة معارف القرن العشرين »، ج ١٠، ص ٢٥٢، القاهرة سنة ١٩٥٢.

من القرن التاسع عشر أحد كبار النصيرية وهو إسماعيل خير بك. فقامت الحكومة بإخمادهـا، ولكي تأمن شره عينته حاكماً على قضاء صافيتا. ولكنه ما لبث أن قام بـالثورة ثانيـاً، فكـان يختفي حيناً، ويظهر حيناً آخر، إلى أن لجأ إلى خاله المُسمّى علي الشلة في قرية عين الكـروم بجبال اللاذقية. فغدر به خاله إرضاءً للحكومة أو طمعاً في الرشوة والمكافأة، فقتله وهو نـائم وأرسل رأسه للحكومة. فتشتت شمل أسرة إسماعيل خير بك. وكان أكبر أولاده هـو هـواش، وكان صغيراً لما قُتل أبوه. فلما كبر وتزعم عشيرته، خشيت الحكومة منه فاسـتدعاه حمـدي باشا والي سوريا (سنة ١٨٥٥ م) إلى دمشق حيث اعتقله مع بقية أسرته، ثم نفاه مـع أسـرته إلى جزيرة رودس، وظل هناك حتى توفي.

٣ ــ وقام الشيخ صالح العلي بثورته المشهورة ضد الفرنسيين عـام ١٩١٨. وكـان الإسماعيليّة مع الفرنسيين فاضطر الشيخ صالح العلي إلى الهجوم على النصيرية في المنـاطق التي يوجد فيها الإسماعيليّة[†]: في القدموس، ومصياف، ونهر الخوابي، ودمّر بلادهم، إلـى أن تدخلت السلطات الفرنسية الموجودة في اللاذقية في ٢٨ أغسطس سنة ١٩١٩. لكـن فـي ١٢ مارس سنة ١٩٢٠ عادت النصيرية بقيادة الشيخ صالح العلـي فهاجمـت مدينـة القـدموس واستولت عليها وأعملت فيها النهب والتخريب والقتل. وأمر الشيخ صالح العلي بجمـع كتـب الإسماعيليّة أثناء تفتيش المنازل في القدموس، ثم أمر بإحراقها في الميدان العام، ففقـد عـدد ضخم من مخطوطات الإسماعيليّة التي كانت موجودة آنذاك في القدموس. وفي ١٧ أبريل سنة ١٩٢٠، قام الإسماعيليّة بالهجوم على القدموس، واستطاعوا استردادها.

لقد بدأ الشيخ صالح العلي، الذي تولى رئاسة النصيرية في جبل

[(†) هكذا في النص الأصلي. والعبارة يجب أن تُقرأ: « فاضطر الشيخ صالح العلي إلى الهجوم على المناطق التي يوجد فيها الإسماعيليّة ».]

العلويين بعد أبيه وهو في سن العشرين (ولد سنة ١٣٠٠ هـ/ ١٨٨٢ م في قرية المريقب في منطقة طرطوس، ناحية الشيخ بدر) نقول إنه بدأ دعا في ١٥ ديسمبر سنة ١٩١٨ بعض زعماء وأعيان ومشايخ جبل العلويين للاجتماع في ناحية « الشيخ بدر »، وهي إحدى نواحي قضاء طرطوس. وتحدث فيهم عن احتلال الفرنسيين لساحل سوريا، وعزمهم على فصل الساحل عن سائر البلاد ليكون مستعمرة لهم، وعما يضمره الفرنسيون للعلويين من نوايا شريرة. ودعاهم إلى الثورة لطرد الفرنسيين. ولما علم الفرنسيون بذلك أرسلوا من القدموس ــ حيث حلفاؤهم الإسماعيليّة ــ حملة لاحتلال الشيخ بدر واعتقال صالح العلي. فتصدى صالح العلي هو ورجاله لمقاومة هذه الحملة، عند قرية « النيحا » القائمة غربي « وادي العيون ». وكان هو ورجاله في موقع حصين، بينما كان الجنود الفرنسيون في مكان مكشوف. فلما قامت المعركة انتصر صالح العلي ورجاله، وهرب الجنود الفرنسيون بعد أن تركوا ٣٥ قتيلاً؛ وغنم رجال صالح العلي الكثير من الذخائر والمعدات. وكان لهذا النصر أثره في أتباعه؛ وبدأ ينظمهم تنظيماً عصرياً. وفي ٢ فبراير سنة ١٩١٩ أراد الفرنسيون الانتقام مما أصابهم، ولكنهم هزموا هذه المرة أيضاً. وهنا أرسل إليه الجنرال ألنبي البريطاني، وقائد جيوش الحلفاء في الشرق، يطلب منه الكف عن التصدي للفرنسيين. واستجاب صالح العلي لطلب الجنرال ألنبي، بشرط ألا يتوقف الجيش الفرنسي في الشيخ بدر إلاّ ساعة، وانسحب صالح العلي ورجاله من موقع الشيخ بدر. لكن الفرنسيين غدروا بهذا الاتفاق، فما وصلوا « الشيخ بدر » حتى أخذوا في نصب المدافع ووضع الاستحكامات، وأخذوا في إطلاق النار على قريتي « الشيخ بدر » و« الرستن ». واستمرت المعركة من الظهر حتى منتصف الليل، وانجلت عن هزيمة الفرنسيين للمرة الثالثة. وكان لانتصاره هذا في « الشيخ بدر » أثر

بعيد المدى، إذ كثر المتطوعون المنضمون إلى صفوفه. وبارك الملك فيصل، وكان آنذاك ملكاً على دمشق، هذه الثورة وتعهد بمدها بالسلاح والعتاد. وعاد الفرنسيون في ١٥ يونيو سنة ١٩١٩ للهجوم على مواقع الثوار. وقامت معركة بين الفريقين في وادي ورور، وانتهت بانتصار الشيخ صالح العلي.

وفي أواسط شهر يوليو سنة ١٩١٩ زحفت قوة فرنسية من طرطوس وأقامت في قرية « عقر زيتي » وما حولها. وهاجموا « قلعة الخوابي » وهي معقل آل عدرة المحاربين في صف الشيخ صالح العليّ. فاضطر صالح العلي إلى الهجوم بقواته على قرى الإسماعيليّة، فدمّر فيها وخرّب، وقضى على قوات الإسماعيليّة حلفاء الفرنسيين.

وهنا طلب الفرنسيون عقد الصلح مع الشيخ صالح العلي، فوافق هذا عليه بالشروط التالية:

١ ــ يضم الساحل السوري إلى الدولة السورية.

٢ ــ يطلق سراح الأسرى وتدفع تعويضات للأهالي عن الأضرار الذي ألحقها الجيش الفرنسي بقراهم. وتم الصلح بين الفرنسيين وبين الشيخ صالح العلي على شروطه.

ولكن الفرنسيين أضمروا الغدر، إذ ما لبثوا أن زحفوا بكتائبهم من القدموس إلى قرية « كاف الجاز » واحتلوها واعتقلوا أهلها وأحرقوها. فأدرك الشيخ صالح العلي أن احتشاد الجيش الفرنسي في « القدموس »، وهي إحدى قلاع الإسماعيليّة، خطر عليه، فقرر احتلال القدموس، فاحتلها في شهر مارس سنة ١٩٢٠. وكان لاحتلالها أثر بالغ.

وفي ٢٠ فبراير سنة ١٩٢٠ هجم الشيخ صالح العلي، بعد أن

توافر له جيش كبير منظم، على مدينة طرطوس؛ ولكن تدخل الأسطول الفرنسي في المعركة اضطر قوات صالح العلي للفرار.

وعاود الفرنسيون الهجوم في ٣ أبريل سنة ١٩٢٠ فأثخنوا في قوات صالح العلي وكبدوها خسائر جسيمة. واستطاعوا احتلال قرى: « رأس الكتان » و« ضهر مطر » و« العجمة » و« الغازة » و« الشيخ علي طرزو » و« الحنفية » وغيرها. ثم قامت قوات الشيخ صالح العلي بهجوم مضاد، اضطر الجيش الفرنسي إلى العودة إلى قواعده.

وهنا حاول الفرنسيون أن يهاجموا جبل العلويين من ناحية الساحل، فهاجموه في منطقة واسعة تمتد من بانياس إلى طرطوس. فبادر الشيخ صالح إلى احتلال قلعة المرقب جنوبي بانياس. وقد احتفظوا بها حتى نهاية الثورة. وكان لاحتلالها أثر في توجيه الثورة، لأهميتها التاريخية. وأرسل الفرنسيون جيشاً كبيراً مزوداً بقوات ميكانيكية كبيرة بقيادة الجنرال بولنجي، والتقى الفريقان بالقرب من قرية « وادي العيون »؛ لكن أخفق بولنجي في تحقيق أهدافه.

وفي تلك الأثناء كان الفرنسيون قد هاجموا دمشق بقيادة الجنرال جورو الذي زحف عن طريق عين الجديدة وكانت قواته تتألف من جزائريين وسنغاليين وبعض الوحدات الفرنسية. فالتقى جيش جورو بمجموعة مغيرة من القوات العربية النظامية في ممر ميسلون في ٢٤ يوليو سنة ١٩٢٠، فانهزمت هذه القوات العربية بعد معركة استمرت ست ساعات، اشتركت فيها الدبابات وسلاح الطيران الفرنسي. فدخل الفرنسيون دمشق، واحتلوا الأبنية العامة فيها. أما الملك فيصل فقد انسحب من دمشق هو ووزراءه في ٢٥ يوليو سنة ١٩٢٠ إلى قرية الكسوة، الواقعة على خط سكة حديد الحجاز جنوبي دمشق. وانتظر

هناك على أمل التفاهم مع الفرنسيين. ولكنه لم يصل إلى نتيجة معهم فترك المدينة فـــي ٧/٢٨ بالقطار إلى درعا، ومن ثم إلى حيفا، ومنها إلى إيطاليا. ثم تولى بعد ذلك عرش العراق.

وأدرك الشيخ صالح العلي خطورة الموقف، لكنه صمد. ووجه إليه الجنـــرال جـــورو حملة في ٢٩ نوفمبر سنة ١٩٢٠. والتقت بجيش الشيخ صالح عند قرية « عـــين قضـــيب » الواقعة شرقي القدموس. ولكن جيش جورو لم يستطع إلحاق الهزيمة بالثوار.

وأدرك الشيخ صالح العليّ خطورة بقاء مدينة مصياف ــ التي يسكنها الإســـماعيليّة ــ في أيدي الفرنسيين فوجه حملة لاحتلالها وذلك في منتصـــف شـــهر نـــوفمبر ســـنة ١٩٢٠، فحاصرها وقامت معارك طاحنة، ودام الحصار أكثر من عشرة أيام. وفي تلك الأثناء أرســـل الجنرال جورو حملة لاحتلال منطقة « الشيخ بدر » فاحتلتها دون مقاومـــة. واســـتقرت فـــي قريتي « القمصية »، و« الشيخ بدر »؛ ثم راحت تعتقل الزعماء والمشايخ والأعيان، وشـــكلت لهم محاكم عسكرية قضت على البعض بالإعدام، والبعض الآخر بالسجن المؤبـــد والـــبعض الثالث بالسجن لمدد متفاوتة.

هنالك اضطر الشيخ صالح العلي إلى التوجه إلى الشمال حيـــث يســـتطيع التحصـــن وتوجيه الثورة على نحو أيسر، وذلك في قرية بشراغي وما جاورها مثل ســـنديانا، وجيبـــول، والحمام، الخ. فأرسل الجيش الفرنسي قوات إلى هناك، التحمت مع قوات الشيخ صـــالح فـــي الوادي القريب من قرية أبي قبليس وكانت الدائرة فيهـــا علـــى القـــوات الفرنســـية. وظلـــت المناوشات والمعارك دائرة بين الفريقين سجالاً إلى أن انتهت بقيام الفرنسيين بهجوم كبير فـــي ١٥ يونيو سنة ١٩٢١ على بشراغي، مركز الشيخ صالح الحصين، ثم بسمالخ وعقبة الزرزار وجبل النبي

صالح. وحاول الجيش الفرنسي بعد استيلائه على هذه الأماكن وكسره لقوات الشيخ صـــالح أن يقبض على هذا الأخير. ولكن الشيخ كان قد اختفى. غير أنهم شكلوا محكمة عسكرية أصدرت حكمها بإعدام الشيخ صالح العلي. ولكنه هو كان يتنقل مختفياً في المناطق الجبلية. ولم يـــتمكن الفرنسيون من القبض عليه. لما استيأسوا أصدروا قراراً بالعفو عنه، وقعه الجنـــرال جـــورو، وفي نفس الوقت أمعن الفرنسيون تنكيلاً بالأهالي والقرى التي يظن أن الشيخ صـــالح مختبـــئ فيها. وإزاء هذا التخريب والدمار رأى الشيخ أن يجنب الأهالي مغبة فراره، فقـــرر أن يســـلّم نفسه. وذهب لمقابلة الجنرال بيوت Billote في مدينة اللاذقية، فأخبره أن السلطات الفرنســـية ستفي بما قضت به من العفو عنه، ولكن بشرط أن يقيم الشيخ في منطقة لا يغادرها إلا بـــإذن السلطات الفرنسية. فعاد الشيخ صالح إلى الجبل، وانعزل فيه، ولم يترك عزلتـــه إلاّ بعـــد أن تحركت القضية الوطنية في سنة ١٩٣٦ وما تلاها. وتوفي الشيخ صالح في ١٣ أبريـــل ســـنة ١٩٥٠.

وكان الفرنسيون في أول احتلالهم لسوريا قد قسموها إلى خمس دويلات هي: دمشق، وحلب، والاسكندرونة، وجبل العلويين، وجبل الدروز. وتولى دويلـــة جبـــل العلـــويين حـــاكم فرنسي هو الجنرال بيـــوت Billote الذي تلاه ليـــون كـــيلا Léon Cayla فـــي ســـنة ١٩٢٢، وبعده شيفلر Schaeffler في سنة ١٩٢٥ الذي ظل في هذا المنصب حتى ســـنة ١٩٣٧. وقـــد ساد الهدوء جبل العلويين منذ هزيمة الشيخ صالح، فيما عدا ظهور شخص في السادسة عشرة من عمره في أواخر سنة ١٩٢٣ في إحدى القرى النصيرية وادعائه النبوة وإظهار الكرامات؛ فاعتقلته السلطات الفرنسية خوفاً من امتداد نفوذه. وبقرار ٥ ديسمبر سنة ١٩٣٦ ضمّت دويلة العلويين إلى حكومة دمشق، وصارت محافظة باسم محافظ اللاذقية، وعين مظهر أرسلان أول محافظ لها. وكان إنشاء

دولة العلويين بقرار أصدره المفوض السامي الفرنسي في ٢٣ سبتمبر سنة ١٩٢٠، وتتألف من لواء اللاذقية القديم بما فيه أقضية صهيون وجبلة وبانياس، وقضاء حِصْن الأكراد وصافيتا من لواء طرابلس القديم، وناحية طرطوس وقضاء مصياف من أعمال حماه. وفي سنة ١٩٢٧ كانت دولة العلويين تتألف من سنجقين:

١ ــ اللاذقية، ويتألف من: اللاذقية، صهيون، جبلة، بانياس، العمرانية (مصياف).

٢ ــ طرطوس، ويشمل: طرطوس، صافيتا، تلّ كَلّخ.

وهكذا استمرت دويلة العلويين من ٢٣ سبتمبر سنة ١٩٢٠ حتى ٥ ديسمبر سنة ١٩٣٦، حين ضمّت إلى حكومة دمشق وصارت جزءاً من الدولة السورية بالقرار رقم ٢٧٤ ل. ع الموقع من المفوّض السامي للجمهورية الفرنسية د. دي مارتل[١]. وكان قد صدر قبله بثلاثة أيام (في ٢/ ١٢/ ١٩٣٦) قرار باعتبار منطقة جبل الدروز جزءاً من الدولة السورية. وبهذا صارت الدولة السورية شاملة لكل المناطق الواقعة حالياً ضمن حدود سوريا.

* * *

(١) راجع نص القرار في كتاب: « مراحل استقلال دولتيْ لبنان وسوريا » جمع وجيه علم الدين، ص ٧٦ ــ ٧٧، بيروت سنة ١٩٦٧.

الفهرس

القسم الأوّل ــ المعتزلة والأشاعرة
علم الكلام: تعريفه والدواعي إليه

المعتزلة

الأشعرية

القسم الثاني: الإسماعيليّة، القرامطة، النصيرية
فرق الباطنية

الإسماعيليّة

آراء الإسماعيليّة

النصيرية